W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd

CANCELLED

Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.
CANCELLED

Vol 3.
CANCELLED

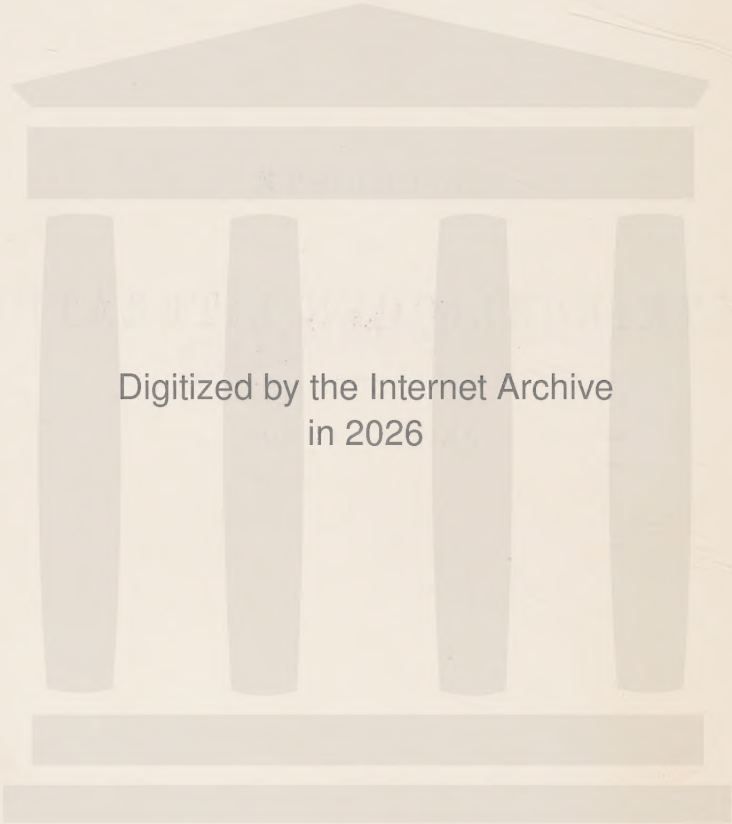
GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

CANCELLED

DRITTER BAND


Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/geschichtederalt0003otto

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

GESCHICHTE

DER

ALTKIRCHLICHEN LITERATUR

VON

OTTO BARDENHEWER
DOKTOR DER THEOLOGIE UND DER PHILOSOPHIE, APOSTOL. PROTONOTAR UND PROFESSOR
DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN

DRITTER BAND

DAS VIERTE JAHRHUNDERT MIT AUSSCHLUSS DER SCHRIFTSTELLER SYRISCHER ZUNGE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

44281

Imprimatur

Friburgi Brisgoviae, die 23 Maii 1912

‡ Thomas, Archiepp̃s

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Die Verspätung dieses dritten Bandes, dessen Vorgänger 1902 und 1903 erschienen sind, ist dadurch herbeigeführt worden, daß ich jahrelang gezwungen war, anderweitigen Aufgaben meine Kräfte zu widmen. Ich biete nunmehr eine in ihrer Anlage und Haltung an die früheren Bände sich enge anschließende Bearbeitung der griechischen und lateinischen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts. Die Schriftsteller syrischer Zunge sind ausgeschaltet worden, weil es richtiger zu sein schien, im nächsten Bande die ganze altsyrische Literatur, soweit sie anders den Namen einer kirchlichen Literatur beanspruchen kann, im Zusammenhange vorzuführen.

War ich in den zwei ersten Bänden im wesentlichen darauf angewiesen, die bisherigen Forschungsergebnisse in einheitlichem Bilde zusammenzufassen, so war jetzt in viel reicherem Maße Gelegenheit geboten, neue Beobachtungen einfließen zu lassen oder auch auf Fragen und Rätsel aufmerksam zu machen, deren Beantwortung weiteren Untersuchungen überlassen bleiben muß.

Mein Freund und Kollege, Herr Professor Dr C. Weyman, dessen Opfersinn ich schon häufig zu rühmen hatte, hat auch diesen Band durch die bei der Sorgfalt der Verlagsdruckerei übrigens nicht allzu großen Fährlichkeiten des Satzes hindurch mit schützender Hand begleiten wollen.

München, im Mai 1912.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Zweiter Zeitraum.

Vom Beginn des vierten bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge.

Allgemeines.

§ 1. Das allgemeine Gepräge des neuen Zeitraumes. (1. Der Umschwung der äußeren Lage der Kirche. 2. Die Entfaltung der kirchlichen Literatur und Wissenschaft. 3. Der Vorsprung des Orients vor dem Okzident.) 1

§ 2. Theologische Schulen und Richtungen. (1. Schulen im Orient. 2. Richtungen im Okzident.) 7

§ 3. Die Bearbeitung der einzelnen theologischen Disziplinen. (1. Apologetik. 2. Polemik und Dogmatik. 3. Biblische Theologie. 4. Historische Theologie. 5. Praktische Theologie.) 13

§ 4. Über einzelne Formen der literarischen Produktion. (1. Die Predigtliteratur. 2. Die Briefliteratur. 3. Bücher und Bände. 4. Der Dialog. 5. Fragen und Antworten. 6. Die Gnome.) 23

§ 5. Poesie. (1. Die Poesie der Lateiner. 2. Die Poesie der Griechen.) 31

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

Erstes Kapitel.

Alexandriner und Ägypter.

§ 6. Alexander von Alexandrien. (1. Aufgaben seines Episkopats. 2. Predigten. 3. Rundschreiben. 4. Lehre. 5. Arius. 6. Eusebius von Nikomedien und andere Freunde des Arius.) 34

Seite

§ 7. Athanasius. (1. Literarische Tätigkeit. 2. Lebensgeschicke. 3. Apologetische Schriften. 4. Dogmatisch-polemische Schriften. 5. Historisch-polemische Schriften. 6. Exegetische Schriften. 7. Praktische Schriften. 8. Briefe. 9. Festbriefe. 10. Lehranschauung.) . . 44

§ 8. Ägyptische Mönche. (1. Antonius. 2. Pachomius. 3. Horsiesi und Theodor. 4. Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner. 5. Evagrius Pontikus.) 79

§ 9. Serapion von Thmuis. (1. Leben. 2. Schriften. 3. Euchologium. 4. Alexander von Lykopolis. 5. Petrus II. von Alexandrien. 6. Timotheus von Alexandrien.) 98

§ 10. Didymus der Blinde. (1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Exegetische Schriften. 4. Dogmatische Schriften. 5. Dogmatische Schriften. Fortsetzung. 6. Ambrosius von Alexandrien. 7. Theophilus von Alexandrien.) 104

Zweites Kapitel.

Kleinasiaten.

§ 11. Marcellus von Ancyra. (1. Das antiarianische Werk vom Jahre 335. 2. Spätere Schriften. 3. Asterius der Sophist. 4. Photinus von Sirmium.) 117

§ 12. Basilius von Ancyra. (1. Dogmengeschichtliche Rolle. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Eustathius von Sebaste.) 124

§ 13. Basilius der Große. (1. Lebensgang. 2. Schriften. 3. Dogmatische Schriften. 4. Asketische Schriften. 5. An die Jünglinge. 6. Liturgie. 7. Homilien und Predigten. 8. Briefe. 9. Trinitätslehre.) . . 130

§ 14. Gregor von Nazianz. (1. Individualität. 2. Lebenslauf. 3. Reden. 4. Gedichte. 5. Briefe. 6. Trinitätslehre und Christologie.) . . 162

§ 15. Gregor von Nyssa. (1. Lebensgang. 2. Wissenschaftliche Tätigkeit. 3. Exegetische Schriften und Homilien. 4. Dogmatische Schriften. 5. Asketische Schriften. 6. Reden. 7. Briefe. 8. Über die menschliche Gotteserkenntnis. 9. Über Trinität und Inkarnation. 10. Über die letzten Dinge des Menschen.) 188

§ 16. Amphilochius von Ikonium. (1. Leben. 2. Fragmente. 3. Vollständig erhaltene Schriften. 4. Charakteristik. 5. Asterius von Amasea.) . 220

Drittes Kapitel.

Antiochener und Syrer.

§ 17. Eustathius von Antiochien. (1. Dogmatischer Standpunkt. 2. Schriftstellerischer Nachlaß. 3. Dogmatische Schriften. 4. Exegetische Schriften. 5. Briefe und Homilien. 6. Nachfolger des hl. Eustathius. 7. Aëtius von Antiochien.) 230

§ 18. Eusebius von Cäsarea. (1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Apologetische Schriften. 4. Historische Schriften. 5. Exegetische Schriften. 6. Sonstige biblische Studien. 7. Dogmatische Schriften. 8. Enkomien auf Konstantin. 9. Predigten und Briefe. 10. Akacius von Cäsarea. 11. Eusebius von Emesa. 12. Georgius von Laodicea. 13. Theodor von Heraklea.) 240

§ 19. Hegemonius und Titus von Bostra 265

§ 20. Cyrillus von Jerusalem. (1. Lebensgang. 2. Die 24 Katechesen. 3. Die 24 Katechesen. Fortsetzung. 4. Sonstige Schriften. 5. Gelasius von Cäsarea und Euzoïus von Cäsarea. 6. Sophronius. 7. Euthalius.) 273

Seite

§ 21. Apollinaris von Laodicea. (1. Lehre. 2. Exegetische Schriften. 3. Apologetische und polemische Schriften. 4. Dogmatische Schriften. 5. Schriften in gebundener Form. 6. Schüler des Apollinaris.) . . 285

§ 22. Epiphanius von Salamis. (1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Der Festgeankerte. 4. Der Arzneikasten und die Rekapitulation. 5. Biblisch-archäologische Schriften. 6. Briefe. Unechtes. 7. Johannes von Jerusalem. 8. Triphyllius von Ledrä. 9. Philo von Karpasia.) 293

§ 23. Diodor von Tarsus. (1. Lebenslauf. 2. Lehre. 3. Exegetische Schriften. 4. Apologetische, polemische, dogmatische Schriften. 5. Vier pseudo-justinische Schriften Eigentum Diodors?) 304

§ 24. Theodor von Mopsuestia. (1. Leben und Wirken. 3. Exegetische Schriften. 3. Hermeneutik. Kanon. 4. Anderweitige Schriften. 5. Nestorianismus. Pelagianismus. 6. Polychronius von Apamea.) . . 312

§ 25. Johannes Chrysostomus. (1. Lebensgang. 2. Schriften. Verbreitung und Überlieferung. 3. Exegetische Homilien. 4. Sonstige Predigten. 5. Abhandlungen. 6. Briefe. 7. Unechte Schriften. 8. Chrysostomus als Prediger. 9. Chrysostomus als Exeget. 10. Einzelne Lehrpunkte. 11. Nektarius von Konstantinopel. 12. Attikus von Konstantinopel. 13. Akacius von Beröa. 14. Antiochus von Ptolemais. 15. Severianus von Gabala.) 324

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

Erstes Kapitel.

Spanier und Gallier.

§ 26. Hilarius von Poitiers. (1. Stellung und Bedeutung. 2. Lebensgang. 3. Exegetische Schriften. 4. Die zwölf Bücher „De trinitate“ und das Sendschreiben „De synodis“. 5. Polemische Gelegenheitsschriften. 6. Briefe. 7. Hymnen. 8. Christologie.) 365

§ 27. Andere Antiarianer und sonstige Polemiker. (1. Hosius von Corduba. 2. Föbadius von Agennum. 3. Gregor von Eliberis. 4. Pacianus von Barcelona. 5. Viktricius von Rouen.) 393

§ 28. Priszillian und seine Gegner. (1. Priszillians Leben und Lehre. 2. Priszillians Schriften. 3. Die drei ersten Stücke der Würzburger Handschrift. 4. Die acht weiteren Stücke der Handschrift. 5. Die „Canones in epistolas S. Pauli“ und sonstiges. 6. Freunde Priszillians. 7. Gegner Priszillians.) 403

§ 29. Wallfahrtsberichte, Chroniken, Biographien. (1. „Itinerarium Burdigalense.“ 2. „Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta.“ 3. Die Chronik des Sulpicius Severus. 4. Die angebliche Chronik des Dexter. 5. Die Martinus-Biographie des Sulpicius Severus. 6. Eine Autobiographie.) 416

§ 30. Dichtungen. (1. „Laudes Domini.“ 2. Juvencus. 3. Cyprian aus Gallien. 4. „De Sodoma“ und „De Iona“. 5. Ausonius. 6. Prudentius und seine Werke im allgemeinen. 7. Das „Dittochaeon“. 8. Die apologetischen und polemischen Dichtungen. 9. Die lyrischen Dichtungen. 10. Rückblick auf die Werke des Prudentius.) 428

Zweites Kapitel.

Italiker und Westafrikaner.

Seite

§ 31. Firmicus Maternus 456

§ 32. Marius Viktorinus. (1. Lebensgang. 2. Schriften aus heidnischer Zeit. 3. Antiarianische Schriften. 4. Hymnen. 5. Erklärungen paulinischer Briefe. 6. Unechte Schriften. 7. Rückblick.) . . . 460

§ 33. Luzifer von Calaris und seine Freunde. (1. Luzifer in seiner Eigenart. 2. Luzifer vor dem Exil. 3. Luzifer während des Exils. 4. Luzifer nach dem Exil. 5. Faustinus und Marcellinus. 6. Hilarius.) . . 469

§ 34. Zeno von Verona und Filastrius von Brescia. (1. Zeno von Verona. 2. Petronius von Bologna. 3. Filastrius von Brescia. 5. Fortunatianus von Aquileja. 6. Eusebius von Vercellä.) 477

§ 35. Donatisten und Antidonatisten. (1. Die ersten literarischen Vertreter des Donatismus. 2. Optatus von Mileve. 3. Tyconius.) . . . 488

§ 36. Ambrosius. (1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Jugendarbeiten. 4. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 5. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 6. Rückblick auf die exegetischen Schriften. 7. Moralisch-asketische Schriften. 8. Dogmatische Schriften. 9. Reden. 10. Briefe. 11. Hymnen. 12. Simplicianus von Mailand. 13. Vigilius von Trient. 14. Chromatius von Aquileja.) . 498

§ 37. Rufinus von Aquileja. (1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Übersetzungsarbeiten. 4. Selbständige Schriften. 5. Der Chronograph vom Jahre 354. 6. Hilarianus.) 549

§ 38. Dichter. (1. Proba. 2. Papst Damasus. 3. Afrikanische Epigrammatiker. 4. Zwei römische Invektivendichter. 5. Paulinus von Nola und sein literarischer Nachlaß im allgemeinen. 6. Gedichte Paulins aus der Zeit vor der Niederlassung zu Nola [etwa 375—395]. 7. Gedichte Paulins aus der Zeit des Aufenthaltes zu Nola [395—431]. 8. Prosaschriften Paulins.) 561

§ 39. Papstbriefe. (1. Silvester I. 2. Markus. 3. Julius I. 4. Liberius 5. Damasus I. 6. Siricius. 7. Anastasius I.) 582

Drittes Kapitel.

Illyrier.

§ 40. Arianer und Antiarianer. (1. Germinius von Sirmium und Heraklianus. 2. Wulfila. 3. Auxentius von Dorostorum und Maximinus. 4. Fragmente ungewisser Herkunft. 5. Das „Opus imperfectum in Matthaeum“.) 593

§ 41. Niceta von Remesiana. (1. Lebensumstände. 2. Die Unterweisung für Taufkandidaten. 3. Kleinere Schriften. 4. Hymnen. 5. Theotimus von Tomi.) 598

§ 42. Hieronymus. (1. Lebenslauf. 2. Literarische Hinterlassenschaft. 3. Übersetzungen aus dem Griechischen. 4. Übersetzung der Heiligen Schrift. 5. Exegetische Arbeiten über das Alte Testament. 6 Exegetische Arbeiten über das Neue Testament. 7. Rückblick auf die exegetischen Arbeiten. 8. Dogmatisch-polemische Schriften. 9. Historische Essays. 10. Homilien. 11. Briefe. 12. Zur Charakteristik des hl. Hieronymus. 13. Heliodor.) 605

Register 657

Zweiter Zeitraum.

Vom Beginn des vierten bis gegen Ende des fünften Jahrhunderts.

Erster Abschnitt.

Das vierte Jahrhundert mit Ausschluß der Schriftsteller syrischer Zunge.

Allgemeines.

§ 1. Das allgemeine Gepräge des neuen Zeitraumes.

(1. Der Umschwung der äußeren Lage der Kirche. 2. Die Entfaltung der kirchlichen Literatur und Wissenschaft. 3. Der Vorsprung des Orients vor dem Okzident.)

1. Der Umschwung der äußeren Lage der Kirche. — Der Beginn des 4. Jahrhunderts bezeichnet den Anfang eines neuen Zeitraumes der altkirchlichen Literaturgeschichte. Die äußere Lage der Kirche erfährt einen völligen Umschwung. Das Toleranzedikt der Augusti Konstantin und Licinius vom Januar oder Februar 313 gab dem verfolgten Christentum den Frieden wieder und verhüllte nur schlecht die gänzliche Niederlage der heidnischen Staatsgewalt. Es verkündete vollkommene Religionsfreiheit. Jedermann und insbesondere auch dem Christen sollte fürderhin das Recht zustehen, sich zu der Gottesverehrung zu bekennen, zu welcher er sich hingezogen fühle. Von der Duldung des Christentums bis zur Bevorzugung desselben war nur noch ein Schritt. Konstantin, seit 323 Alleinherrscher, ließ sich 337 auf dem Sterbebette taufen, und seine Söhne und Nachfolger gingen bereits zum Angriff auf das Heidentum über. Der Versuch Julians des Abtrünnigen (361—363), dem sterbenden Götterglauben neues Leben einzuhauchen, konnte nur dazu dienen, die schlechthinnige Unvereinbarkeit der alten Religion mit den Forderungen der Zeit ans Licht zu stellen. Jovian (363—364), ein gläubiger Christ, beeilte sich, die christenfeindlichen Maßnahmen seines Vorgängers wieder

aufzuheben. Theodosius der Große erklärte in einem programmatischen Edikte vom 27. Februar 380, welches als Reichsgesetz auch von Gratian und Valentinian unterzeichnet ward: „Alle Völker, über die wir ein mildes und gnädiges Regiment führen, sollen, so ist unser Wille, in der Religion leben, welche nach ununterbrochener Tradition von dem göttlichen Apostel Petrus den Römern übergeben worden ist und an welcher, wie wir wissen, auch Papst Damasus festhält, und Petrus, der Bischof von Alexandrien, ein Mann von apostolischer Heiligkeit, will sagen, daß wir nach apostolischer Unterweisung und evangelischer Lehre an die eine Gottheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes in gleicher Majestät und in verehrungswürdiger Dreieinigkeit glauben." [1] Und dieses Programm suchte Theodosius durch eine Reihe von Gesetzen gegen die kirchlicherseits verurteilten Häresien sowohl wie gegen das Heidentum auch im einzelnen zur Durchführung zu bringen. Eine peremptorische Verfügung an den praefectus urbi Albinus vom 24. Februar 391 lautet: „Niemand soll sich mit Opfern beflecken, niemand ein unschuldiges Opfertier schlachten, niemand ein Heiligtum betreten oder einen Tempel besuchen oder zu einem von Menschenhänden gemachten Götterbilde aufblicken." [2] Ein an den praefectus praetorio Rufinus gerichtetes Gesetz vom 8. November 392 geht noch einige Schritte weiter: Wer ein Tieropfer darbringt oder eine Opferschau hält, soll als Majestätsverbrecher (‚maiestatis reus') gelten; wer auf eigenem Grund und Boden irgend welchen heidnischen Aberglauben verübt, verliert Grund und Boden an den Staat, wer es an öffentlichen Orten oder auf fremdem Besitze tut, verfällt einer hohen Geldbuße [3].

Christentum und Heidentum hatten die Rollen vertauscht. Das Heidentum war jetzt recht- und heimatlos, und aus der Öffentlichkeit flüchtend, ward es „Paganismus". Das Christentum war durch die Staatsgewalt selbst aus dem Blutbade herausgezogen und auf den Thron erhoben worden. Freilich waren die Stützen dieses Thrones unzuverlässig. Nur an der Oberfläche, nicht in seiner Tiefe war der Staat ein anderer geworden. Die Kaiser waren christlich, aber das Kaisertum blieb heidnisch, weil beseelt und getragen von der heidnischen Idee der Staatsomnipotenz, welche sich in dem δεσπότης verkörperte, ein anderweitiges Recht jedoch nicht gelten ließ. Der Staat gängelte auch die Kirche. Der Kaiser griff auch in das Reich des Gewissens ein und erließ Edikte in Glaubenssachen. Theodosius hat der Kirche seinen Arm geliehen. Wie schwer aber hat die Faust eines

[1] Cod. Theod. 16, 1, 2. [2] Ebd. 16, 10, 10.
[3] Cod. Theod. 16, 10, 12. „Man kann dieses Gesetz den Grabgesang des Heidentums nennen" (Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 376).

Konstantius oder Valens gerade auf den Wortführern der Kirche gelastet! Nicht bloß Lucifer von Calaris, auch Hilarius von Poitiers würde lieber gegen einen Decius gekämpft haben als „gegen einen Verfolger, der sich verstellt, gegen einen Feind, der schmeichelt, gegen Konstantius den Antichristen“ [1]. Auch unter denen, welche mit den Kaisern, ihrem Beispiel, ihrem Rufe folgend, sich der Kirche angeschlossen hatten, befanden sich gar manche zweifelhafte Elemente. Äußerlich hatten sie sich mit dem Christentum abgefunden, während sie demselben innerlich noch recht fern standen. Daher im Leben wie in der Wissenschaft und der Literatur schwächliche und unklare Akkommodationen, Vermittlungsversuche und Kompromisse, kurz ein gewisser Synkretismus, bei welchem die scheidende Grenzlinie zwischen Christentum und Heidentum kaum noch zu entdecken ist. Ein typisches Beispiel ist Ausonius, der Rhetor von Burdigala, der Lehrer des hl. Paulinus von Nola.

2. Die Entfaltung der kirchlichen Literatur und Wissenschaft. — Immerhin war mit dem Umschwung der äußeren Lage zugleich auch die Möglichkeit einer machtvollen Entfaltung des inneren Lebens der Kirche gegeben. Knospen, die sich längst gezeigt, entwickeln sich nunmehr zu reicher Blüte. Die kirchliche Verfassung und Verwaltung wird bis ins einzelne geordnet und geregelt, auf dem Boden der kirchlichen Lehre erwächst eine vielverschlungene theologische Wissenschaft, um die Feier des kirchlichen Gottesdienstes rankt sich ein Kranz von Kunstschöpfungen neuer Art. Männer wie Ambrosius, Hieronymus, Augustinus unter den Lateinern, Athanasius und das Triumvirat der großen Kappadozier unter den Griechen haben den Leuchter der Weltliteratur ein für allemal von seiner früheren Stelle hinweggerückt, von der Seite des dahinsiechenden Heidentums auf die Seite des jugendfrischen Christentums.

Der Aufschwung der kirchlichen Literatur und Wissenschaft war vor allem bedingt durch die Hebung und Verbreitung allgemeiner Bildung. Die wirtschaftliche Lage des Klerus hatte eine wesentliche Besserung erfahren, und den Christen überhaupt war mit der Eröffnung des Zutritts zu Ämtern und Würden ein mächtiger Ansporn gegeben, sich auf allen Gebieten geistigen Lebens der antiken Bildungsschätze zu bemächtigen. Sie überwanden die Scheu vor den Schulen der heidnischen Grammatiker und Rhetoren, und sie gründeten selbst neue Schulen, in denen gleichfalls die Klassiker erklärt wurden. Der heidnische Rhetor Libanius hält den christlichen Antiochenern vor: „Über Zeus und die andern Götter belehrt euch Hesiod und Homer schon von Kindheit auf. Ihr aber wollt zwar durch Bildung zu Ehren gelangen und anerkennt die Epen als Bildungsmittel.

[1] Hil. Pict., C. Const. 5.

In den wichtigsten Fragen aber lauscht ihr ganz andern Lehrern.“ [1] Zu den Mitteln, mit welchen Kaiser Julian, ein Freund und Gönner des Libanius, dem Christentum die Lebensadern zu unterbinden versuchte, zählte auch das Gesetz vom 17. Juni 362, durch welches wenigstens faktisch die Christen vom Lehramt, von den hohen Schulen und der Wissenschaft ausgeschlossen wurden, insofern sie keinen humanistischen Unterricht mehr erteilen, nicht mehr die Klassiker interpretieren durften. Gregor von Nazianz nannte dieses Gesetz die gesetzwidrigste aller Gesetzwidrigkeiten des Apostaten [2]. Die beiden Apollinaris von Laodicea, Vater und Sohn, gingen alsbald daran, eine neue, eine christliche schöne Literatur zu schaffen, welche die Klassiker beim Unterricht ersetzen könnte. Aus dem Stoff der Bücher des Alten und des Neuen Testamentes formten sie homerische Epen, menandrische Komödien, euripideische Tragödien, pindarische Oden, platonische Dialoge. „Daß die Treibhauspflanzen nur in der durch Julian künstlich geschaffenen Atmosphäre gedeihen konnten und dem toten Kaiser schnell nachfolgten, wird niemand wundern.“ [3]

Heikle und für Gottesfurcht und gute Sitte unter Umständen gefährliche Schulbücher blieben die Klassiker allerdings. Das haben nicht erst christliche, das haben auch schon heidnische Stimmen betont. Und darüber herrschte auf christlicher Seite volle Übereinstimmung, daß die auf die Klassiker und vor allem auf die Dichter sich aufbauende Schulbildung nur formalen oder propädeutischen Wert beanspruchen dürfe. Die christliche Jugend sollte an den Klassikern ihre Geisteskräfte üben, bis sie fähig geworden, in die Geheimnisse der heiligen Schriften einzudringen, ähnlich wie einst Moses durch die Wissenschaften der Ägypter, Daniel durch die Weisheit der Chaldäer hindurchgegangen sei. Mit dieser Einschränkung aber sind gerade die Führer und Bannerträger des kirchlichen Altertums, zumal im griechischen Osten, warm und entschieden für den Bildungswert der klassischen Literatur eingetreten. Die Abhandlung Basilius' des Großen „An die Jünglinge, wie sie aus heidnischen Schriften Nutzen schöpfen können“, ist schon oft in Parallele gebracht worden mit der Schrift Plutarchs „Wie soll der Jüngling die Dichter lesen?“ Mit nicht geringerem Nachdruck als der alte Platoniker hebt auch der Kirchenlehrer hervor, daß bei den Klassikern nicht bloß Gift, sondern auch Honig, sittlich Wahres und Schönes, zu finden sei. Auch die Dichter und die Geschichtschreiber und die Redner — das ist der Satz, den Basilius mit Beispielen belegt — hätten nicht umhin gekonnt, dem

[1] Liban., Or. 16, 47, ed. Foerster: *ὑμεῖς δὲ τῷ πεπαιδεῦσθαι μὲν ἀξιοῦτε τιμᾶσθαι καὶ παίδευσιν καλεῖτε τὰ ἔπη.*

[2] Greg. Naz., Or. 4, 4 6.

[3] Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 10

Guten Zeugnis zu geben, der Tugend die Palme zuzuerkennen. Mit besonderem Eifer hat Gregor von Nazianz in Wort und Tat die Pflege der humanistischen Studien empfohlen. Bewegt sich ja auch seine ganze schriftstellerische Tätigkeit in den Geleisen antiker Schultradition. In der Trauerrede auf Basilius glaubt er gar von den immerhin zahlreichen Christen, welche die profane Wissenschaft als „schädlich und gefährlich und gottentfremdend" verschmähten, sagen zu dürfen, sie seien „Toren und Dummköpfe, welche es gerne sehen würden, wenn alle so wie sie wären, damit in der Allgemeinheit ihre Sonderstellung verborgen bliebe und sie der Überführung ihrer Dummheit entgingen" [1]. Im lateinischen Westen urteilte man zurückhaltender. Hier gab es sehr viele, welche noch mit Tertullian frugen: „Was hat denn Athen gemein mit Jerusalem, was die Akademie mit der Kirche?" [2] Einen Grund hat man darin finden wollen, daß sich bei den Römern alle Schulbildung „auf den Sandbänken seichter Rhetorik festgefahren hatte", während im Osten wenigstens an manchen Bildungszentren „die Philosophie und ihre mathematischen Hilfswissenschaften ihre Bedeutung bewahrten" [3]. Der letzte Grund wird darin liegen, daß der Sinn und das Interesse für Wissenschaft und Bildung überhaupt bei den Römern weniger entwickelt war als bei den von Haus aus mehr ideal gestimmten und durch ihre ganze Vergangenheit auf geistige Betätigung hingewiesenen Griechen. Unzweifelhaft hat wie im 3. auch im 4. Jahrhundert das allgemeine Bildungsniveau im Osten höher gestanden als im Westen, wenngleich natürlich in den einzelnen Ländern die Verhältnisse verschieden gelagert und auch in einem steten Flusse begriffen waren [4]. Ein Kirchenlehrer des Abendlandes, Hieronymus, ist von Jugend auf bis an sein Lebensende in engster Fühlung mit der heidnisch-klassischen Literatur seiner Muttersprache verblieben. Er ist aber auch zur Rede gestellt worden, warum er denn in seinen Schriften von der weltlichen Literatur Gebrauch mache und den blanken Schild der Kirche gewissermaßen durch heidnischen Schmutz besudle. In seiner Antwort führt er aus, daß schon Paulus einen Epimenides, Menander, Aratus zitiere, daß der Zweck der Polemik die Lektüre heidnischer Schriftsteller fordere, daß endlich auch die Christen aus fast allen heidnischen Literaturwerken, ausgenommen die Schriften

[1] Greg. Naz., Or. 43, 1. [2] Tert., De praescript. 7.

[3] Eggersdorfer, Der hl. Augustinus als Pädagoge, Freiburg i. Br. 1907, 108.

[4] In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts hat Aquitanien durch den Glanz rhetorischer Bildung alle andern Länder der lateinisch redenden Römerwelt überstrahlt. Vgl. J. Bernays (Über die Chronik des Sulpicius Severus) in seinen Gesammelten Abhandlungen, herausg. von H. Usener, Berlin 1885, 2, 82 ff. Wie sehr jedoch das übrige Gallien von Aquitanien abstach, läßt sich etwa daraus erschließen, daß bei Sulp. Sev., Dial. 1, 27, 2, ein Gallier sich sträubt, in Gegenwart von Aquitaniern lateinisch zu sprechen.

Epikurs, etwas lernen könnten, und sei es auch nur die Schönheit des Ausdrucks und das Ebenmaß der Glieder[1].

3. Der Vorsprung des Orients vor dem Okzident. — Der angedeutete Unterschied des allgemeinen Bildungsgrades im Orient und im Okzident ist beachtenswert. Er dürfte Licht werfen auf die Tatsache, daß die kirchliche Literatur im Orient einen gewaltigeren Aufschwung nimmt und eine höhere Blüte erreicht als im Okzident. Nur auf dem Gebiete der Poesie sind die Lateiner den Griechen vorausgeeilt. Im übrigen ist den Griechen eine gewisse bahnbrechende Initiative und eine gewisse führende Rolle zugefallen. Am deutlichsten bekunden die Übersetzungen, wie sehr im 4. Jahrhundert der Osten der gebende, der Westen der empfangende Teil war. Fast allen hervorragenderen Autoren der griechischen Kirche ist die Freude beschieden gewesen, noch bei Lebzeiten oder bald nach ihrem Tode diese oder jene ihrer Schriften ins Lateinische übersetzt zu sehen. Aber nur zwei Lateiner dürfen sich rühmen, griechische Dolmetscher gefunden zu haben: Hieronymus und Rufinus[2]. Merkwürdigerweise sind es gerade diejenigen Lateiner, welche ihrerseits den größten Eifer entwickelt haben, dem Westen die Geistesfrüchte des Ostens zu übermitteln. Außer ihnen waren im Laufe des 4. Jahrhunderts als Übersetzer aus dem Griechischen ins Lateinische Eusebius von Vercellä, Paulinus von Mailand (?) und manche andere tätig, deren Namen verloren gegangen[3]. Mehr oder weniger fertige Kenner des Griechischen waren auch Hilarius von Poitiers, ein Presbyter Heliodor, Freund und Mitarbeiter des Hilarius[4], Ambrosius, Prudentius.

Hatte also die lateinische Kirche des 4. Jahrhunderts eine immerhin beträchtliche Anzahl von Gräzisten, so waren Latinisten in der griechischen Kirche nur sehr selten anzutreffen. Nicht etwa ein Zeichen geringerer geistiger Regsamkeit auf seiten der Griechen, sondern nur ein Beweis dafür, daß das Lateinische für den Griechen bei weitem nicht den Wert besaß, wie ihn das Griechische für den Lateiner beanspruchen konnte. Die Doppelsprachigkeit Photins von Sirmium, der der Nationalität nach doch wohl Grieche gewesen sein muß, wird als etwas ganz Außergewöhnliches sehr gerühmt[5]. Evagrius

[1] Hier., Ep. 70.

[2] Mehrere Schriften des hl. Hieronymus hat schon sein Freund Sophronius ins Griechische übersetzt. Die Kirchengeschichte Rufins scheint ein gewisser Gelasius im 5. Jahrhundert ins Griechische übersetzt zu haben. Erst etwa im 8. Jahrhundert hat ein Anonymus die „Vita S. Ambrosii“ des Paulinus von Mailand ins Griechische übersetzt.

[3] Auch die lateinische Übersetzung des Hauptwerkes des hl. Irenäus läßt Jordan wohl mit Recht in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden sein (H. Jordan in den Theol. Studien, Th. Zahn dargebracht, Leipzig 1908, 133—192).

[4] Vgl. über ihn Hier., Ep. 34, 3 5.

[5] Siehe Socr., Hist. eccl. 2, 30; Vinc. Lir., Commonit. 11, al. 16.

von Antiochien, allem Anschein nach gleichfalls Grieche, hat des hl. Athanasius „Vita Antonii“ ins Lateinische, Sophronius, ohne Zweifel Grieche, hat Schriften des hl. Hieronymus ins Griechische übertragen können. Endlich soll auch Epiphanius wenigstens etwas Lateinisch verstanden haben. Diejenigen Strecken der Donauländer, in welchen noch gegen Ende des 4. Jahrhunderts lateinische und griechische Sprache und Bildung um den Vorrang stritten, bleiben hier außer Betracht. Wulfila, der Gotenbischof, hat Schriften in gotischer, in lateinischer und in griechischer Sprache hinterlassen. Niceta von Remesiana in Dacien hat nur lateinisch geschriftstellert, ist aber auch des Griechischen mächtig gewesen.

§ 2. Theologische Schulen und Richtungen.

(1. Schulen im Orient. 2. Richtungen im Okzident.)

Schon im 3. Jahrhundert hat die eben aufkeimende okzidentalische Theologie andere Wege eingeschlagen als ihre ältere orientalische Schwester. Die Orientalen, leicht und beweglich, erhoben sich gern in die Regionen der Spekulation und der Dialektik; die Okzidentalen, ernster und nüchterner, frugen nach dem, was nötig und was nützlich. Im Orient standen Probleme wie der eine Gott und der Sohn Gottes, der Schöpfer und die Schöpfung, der Glaube und das Wissen im Vordergrunde des Interesses; im Okzident bildeten Fragen wie der Mensch und seine Pflichten, der Christ und die Erscheinungsformen heidnischen Lebens, die Kirche und ihre Verfassung den Mittelpunkt der Erörterung[1]. Diese Verschiedenheit der Geistesanlage, welche in der nationalen Eigenart des Hellenen und des Römers wurzelt, tritt in dem neuen Zeitraum begreiflicherweise noch viel schärfer zu Tage. Auf beiden Seiten aber, im Osten wie im Westen, bilden sich jetzt Schulen und Richtungen mit besondern, auch direkt entgegengesetzten Tendenzen aus.

1. Schulen im Orient. — Im Osten sind namentlich zwei solcher Schulen einander gegenübergetreten, die neu-alexandrinische und die antiochenische.

a) Die neu-alexandrinische Schule wächst aus der alten alexandrinischen Katechetenschule[2] hervor, sucht sich aber eine neue Heimat. Alexandriens Stern ist im Erbleichen. Im 3. Jahrhundert die Hauptpflegestätte kirchlicher Wissenschaft, hat Alexandrien im 4. Jahrhundert nur noch zwei Kirchenschriftsteller von größerer Bedeutung aufzuweisen, Athanasius und Didymus den Blinden. Aus andern Gegenden Ostafrikas gesellen sich ihnen namentlich noch die

[1] Vgl. Bd 2, S. 3 f u. 324 ff. [2] Über diese s. Bd 2, S. 4 ff.

beiden Mönche Makarius der Ägypter und Evagrius Pontikus zu. Den Ruhm und Stolz der neu-alexandrinischen Schule aber bilden nächst Athanasius die Origenes-Freunde Kleinasiens, insbesondere Basilius der Große, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Bis zu einem gewissen Grade läßt sich auch Eusebius von Cäsarea als Neu-Alexandriner bezeichnen.

Auf neuen Bahnen verfolgt diese Schule die Ziele, die sich einst Origenes steckte. Ihr charakteristisches Merkmal, bei dem einen Vertreter natürlich greifbarer ausgeprägt als bei dem andern, ist ein platonisch gefärbter Idealismus und Mystizismus. Die religiöse Wahrheit, der Gegenstand des Glaubens, wird als etwas objektiv Gegebenes betrachtet, was durch menschliche Geistestätigkeit wohl verarbeitet und verdeutlicht, aber nicht vermehrt oder vervollkommnet werden kann. Die kirchliche Glaubensregel ist die feste Grundlage und die unverrückbare Norm alles theologischen Wissens. Die vom Glauben dargebotene Wahrheit wird vermittelst der Gnade in der Gnosis intuitiv erfaßt oder geistig geschaut. Es gibt aber keine Gnosis ohne Pistis, kein Ergreifen und Verstehen der Wahrheit ohne Reinheit der Seele, keine Erkenntnis der göttlichen Dinge ohne Leben in dieser Erkenntnis.

Eusebius von Cäsarea hat sich in die Geleise des Arianismus drängen lassen. Gregor von Nyssa hat sich zu einer origenistischen Apokatastasis bekannt. Didymus der Blinde und Evagrius Pontikus sind in der Folgezeit als Origenisten, Verfechter der Präexistenz und der Apokatastasis, mit dem Anathem belegt worden. Die Schule im großen und ganzen aber hat die dogmatischen Extravaganzen ihres ehemaligen Meisters überwunden. Ja gerade die dogmatische Spekulation hat ihre eigentliche Stärke gebildet. Sie hat der Kirche die entschiedensten und erfolgreichsten Vorkämpfer gegen die trinitarischen und christologischen Häresien gestellt. Scharfen Widerspruch hingegen erfuhr, auch von kirchlicher Seite, ihre biblische Exegese, weil dieselbe mehr oder weniger aufging in willkürlicher Allegorese. Von der Einseitigkeit eines Origenes freilich haben die Neu-Alexandriner sich auch auf diesem Felde ferngehalten. Kaum jemals haben sie den biblischen Buchstaben völlig preisgegeben oder mit dem historischen Sinne des Textes ausdrücklich gebrochen. Und bei bestimmten Anlässen haben sie sogar auf das Spiel pneumatischer Exegese überhaupt verzichtet, allerdings nicht dem eigenen Triebe folgend, sondern durch äußere Rücksichten gezwungen. Die Arianer kämpften nicht bloß mit Aristoteles, sondern auch mit Bibelstellen, und mit mehr Sachverständnis als frühere Häretiker wußten sie im Alten wie im Neuen Testament Stützen für ihre Lehranschauung auszumitteln. Diese Stützen als hinfällig zu erweisen, konnte nur einer Exegese gelingen, welche wissenschaftlich zu Werke ging, den biblischen Sprachgebrauch

in Rechnung stellte, auch grammatische Auseinandersetzungen nicht verschmähte und vor allem den näheren und entfernteren Zusammenhang in Betracht zog. Je mehr der Allegorese Schweigen auferlegt und der Logik, Grammatik und Geschichte das Wort überlassen wurde, um so eher durfte ein Erfolg erhofft werden. So hat denn auch schon Athanasius in seinen dogmatisch-polemischen Schriften, seinen „Orationes contra Arianos", rein wissenschaftliche Exegese zu betreiben und möglichst klar und scharf den historisch-grammatischen Literalsinn herauszustellen sich bemüht. Und den Kappadoziern war das gleiche Verfahren vorgezeichnet. „Die Abhandlung Gregors von Nyssa über 1 Kor 15, 28 ist ein glänzender Beweis dafür, wie streng methodisch auch er exegesieren kann, sobald es sich ernsthaft um eine dogmatische These handelt."[1] Um eine dogmatische These! Für Schriften, welche erbaulichen Zwecken dienten, Homilien und Kommentare, welch letztere zum großen Teil aus Homilien erwachsen sind oder geradezu aus Homilien bestehen, galten andere Grundsätze. Die Paränese durfte, das schien durch Wort und Beispiel des Apostels sichergestellt, sich freier bewegen, nach Geheimnissen forschen, die in der Tiefe liegen, nach Blumen haschen, die am Raine wachsen. Die exegetische Haltung einer Schrift war also wesentlich durch ihre jedesmalige Tendenz bestimmt. Selbst unter den Homilien und Kommentaren herrscht ein bemerkenswerter Unterschied. Sind dieselben ausnahmsweise einmal nicht sowohl erbaulich als vielmehr lehrhaft oder gar apologetisch-polemisch gerichtet, so fühlen sie sich gewissermaßen verpflichtet, die Allegorese beiseite zu schieben. Basilius der Große hat in seinen Homilien über das Hexaemeron, wie er selbst wiederholt hervorhebt, einzig und allein den Literalsinn klarstellen wollen. Und Gregor von Nyssa versichert zum Schluß seiner „Explicatio apologetica in Hexaemeron" nicht ohne Selbstbefriedigung, er habe nirgendwo den biblischen Text *εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν* verdreht[2].

b) Auf die Exegese der Alexandriner mußte etwas näher eingegangen werden. Die antiochenische Schule, die den Alexandrinern in den Weg tritt, wird mit Recht speziell Exegetenschule geheißen. Als ihr Vater darf Lucian von Antiochien bezeichnet werden, gestorben am 7. Januar 312 als Märtyrer, berühmt durch seine biblisch-

[1] Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 258.

[2] Die Behauptung Harnacks (Lehrb. der Dogmengesch.[4] 2, 76), eine Hauptaufgabe der pneumatischen Exegese sei es gewesen, „die Aussagen der heiligen Schriften mit der herrschenden Dogmatik zu konformieren", steht demnach mit den Tatsachen in Widerspruch. Gerade da, wo das Dogma in Frage kam, mußte vielmehr die Allegorese zurücktreten. Den geschichtlichen Sachverhalt hat Diekamp (Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster i. W. 1896, 27 ff) an dem Beispiel des Nysseners beleuchtet. Über das exegetische Verfahren aller drei Kappadozier handelt Holl a. a. O. 254 ff.

textkritischen Arbeiten[1]. Als ihre Angehörigen sind die meisten antiochenischen und syrischen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts zu nennen, insbesondere Eustathius von Antiochien, Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsuestia, Polychronius von Apamea, Johannes Chrysostomus. Sie alle sind mit der ausgesprochensten Vorliebe auf biblischem Gebiete tätig und alle zeigen sich von dem gleichen Bestreben durchdrungen, dem *ἀλληγορικόν* gegenüber *τὸ ἱστορικόν* auf den Schild zu heben oder der Allegorese des Origenes und seiner Freunde gegenüber dem Literalsinn des Textes zu seinem Rechte zu verhelfen. Eine jeder Willkür entrückte, auf feste Regeln gestellte, die Offenbarungsurkunden wirklich auslegende Exegese ist in ihren Augen das erste und letzte Ziel einer wissenschaftlichen Theologie. Außer dem auf grammatisch-historischem Wege zu erhebenden Literalsinn erkennen sie noch einen durch „geistige Betrachtung", *θεωρία*, zu ermittelnden Realsinn oder mystisch-typischen Sinn an, welcher in dem vorbildlichen Verhältnis des Alten zu dem Neuen Bunde wurzelt, immer aber den Literalsinn zur Grundlage und Voraussetzung hat.

Dilthey ließ im Vorübergehen die Hypothese fallen, es sei der Gegensatz zwischen alexandrinischer und pergamenischer Philologie, welcher „in dem Kampf der alexandrinischen und antiochenischen Theologenschule wiederkehre"[2]. So interessant die Parallele sein mag, ein geschichtlicher Zusammenhang oder ein Einfluß der alexandrinischen Philologen auf die antiochenischen Theologen — denn auf philologischer Seite waren die Alexandriner die Vertreter des Buchstabens und die Pergamener die Allegoristen — ist nicht nachzuweisen und nicht anzunehmen. Eines Einflusses von außen her hat es auch nicht bedurft. Jedes Extrem weckt Widerspruch. Die Allegorese des Origenes mit ihrer krankhaften Flatterhaftigkeit, ihrer Verflüchtigung der biblischen Geschichtserzählung, ihrer Untergrabung der Erlösungstatsachen selbst mußte notwendig eine Reaktion herausfordern. Wie tief und bitter ihre Unzulässigkeit in antiochenischen Kreisen empfunden wurde, veranschaulicht vielleicht am besten die Schrift des Eustathius von Antiochien „De engastrimytho adversum Origenem"[3].

---

[1] Vgl. über Lucian Bd 2, S. 235 ff.

[2] W. Dilthey (Die Entstehung der Hermeneutik) in den Philos. Abhandlungen, Chr. Sigwart gewidmet, Tübingen 1900, 193.

[3] Über früheren Widerspruch gegen die origenistische Allegorese s. Bd 2, S. 126 245. Die Abhandlung Diodors von Tarsus über den Unterschied zwischen *θεωρία* und *ἀλληγορία* und das Werk Theodors von Mopsuestia „De allegoria et historia contra Origenem" oder „Adversus allegoricos tomi quinque" sind abhanden gekommen. Theodor ging so weit, auch das Hohelied buchstäblich zu deuten und für ein Hochzeitsgedicht zu erklären. Ihm scheint in erster Linie die Entgegnung Gregors von Nyssa zu gelten. In der Vorrede seines Kommentars zum Hohenliede hat der Nyssener „gewissen kirchlichen Autoren gegenüber, welche überall bei dem

Der Anbau einer rationellen Exegese bildet das bleibende Verdienst der antiochenischen Schule. Ja durch verständnisvolle Handhabung zutreffender Grundsätze dürfte von den Exegeten Antiochiens geleistet worden sein, was immer mit den damaligen Mitteln der Wort- und Sacherklärung geleistet werden konnte. Anderseits haben sich manche Antiochener durch eine gewisse flache und nüchterne Verstandesrichtung, welche nicht bloß den Flug der alexandrinischen Spekulation mit mißtrauischer Kritik verfolgte, sondern überhaupt dem „Mysterium" abhold war, auch wieder zu großen Mißgriffen und mannigfachen Irrwegen verleiten lassen. Ob indessen die Schule und ihre Prinzipien eine Verantwortlichkeit trifft, erscheint mindestens zweifelhaft. Die Hauptschuld fällt jedenfalls den Persönlichkeiten zu. War Lucian von Antiochien der Arius vor Arius, so war hinwieder Eustathius von Antiochien ein Athanasius vor Athanasius. Hat Theodor von Mopsuestia einem fast an Rationalismus streifenden Subjektivismus und Kritizismus gehuldigt, so hat Johannes Chrysostomus an Tiefe und Innigkeit der Glaubensüberzeugung und an pietätsvollem Sinn für die kirchliche Überlieferung sich von niemanden übertreffen lassen. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts jedoch war fast die ganze Schule nestorianisierenden Anschauungen verfallen. Der Kampf zwischen Cyrillus von Alexandrien und Nestorius war der Zusammenstoß der neu-alexandrinischen und der antiochenischen Richtung.

C. Hornung, Schola Antiochena de S. Scripturae interpretatione quonam modo sit merita, Neostadii ad S. 1864, 8°. Ph. Hergenröther, Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiete, Würzburg 1866, 8°. H. Kihn, Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen. Gekrönte Preisschrift, Weißenburg 1866, 8°. Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880, 3 ff. H. S. Nash, The exegesis of the school of Antioch. A criticism of the hypothesis that Aristotelianism was a main cause in its genesis: Journ. of Biblical Literature 11, 1892, 22—37. L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule. Gekrönte Preisschrift, Freiburg i. Br. 1909 (Biblische Studien Bd 14, Hft 4).

c) Neben den beiden genannten Schulen macht sich im 4. Jahrhundert im Orient auch eine extrem-traditionalistische Richtung bemerkbar, welche ihre nächste Aufgabe in der Unterdrückung der origenistischen Häresien erblickt, in weiterer Folge aber aller Gnosis und Kritik die Berechtigung absprechen möchte. Epiphanius von Salamis kann als ihr Vertreter gelten. Feuriger Eifer für die Reinheit der überlieferten Kirchenlehre läßt ihn in jedem wissenschaftlichen Streben neue Gefahren wittern.

Wortsinne der Heiligen Schrift stehen bleiben zu müssen meinen", die Berechtigung einer geistigen, anagogischen Auslegung vertreten, möge sie nun Tropologie oder Allegorie genannt werden.

2. Richtungen im Okzident. — Größeren Einflusses als im Orient erfreute sich die letzterwähnte einseitig-traditionalistische Richtung im Okzident, wenngleich sie hier keinen literarischen Repräsentanten gefunden hat. Weil im Okzident die wissenschaftliche Regsamkeit geringer und die literarische Produktion dürftiger war, so hat der Kampf der geistigen Strömungen weniger scharfe Spitzen erhalten und weniger greifbare Spuren hinterlassen. Und eine Persönlichkeit wie Origenes, welche durch ihre überragende Größe ohne weiteres zum Haupte einer Schule wird, ist der lateinischen Kirche erst in Augustinus erstanden.

Drei oder vier bedeutende lateinische Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts pflegt man unter dem Namen „gräzisierende Abendländer" zusammenzufassen, weil sie aus griechischen Quellen schöpften oder griechische Schriften übersetzten, kurz in dieser oder jener Weise der lateinischen Theologie die Errungenschaften der Griechen zugänglich machten. An ihrer Spitze steht Hilarius von Poitiers, von welchem schon Hieronymus sagte, daß er sich mit den Blumen Griechenlands schmücke[1]. Er hat in exegetischen wie in dogmatisch-polemischen Schriften die Geistesarbeit griechischer Theologen ausgiebig verwertet, aber mit voller Selbständigkeit seinen Zwecken dienstbar gemacht. Sein Zeitgenosse, der römische Rhetor Marius Viktorinus, hat unglücklicherweise griechische Neuplatoniker, Plotinus und Jamblichus, zu seinen Lehrmeistern erkoren und sich durch sie der kirchlichen Lehrüberlieferung entfremden lassen. Hieronymus und Rufinus haben, wie schon bemerkt, hauptsächlich als Übersetzer zwischen griechischer und lateinischer Theologie vermittelt. Beide warfen vor allem ihr Auge auf den exegetischen Nachlaß des Origenes und die historischen Werke des Eusebius von Cäsarea. Rufinus, welcher die Übersetzertätigkeit sozusagen zu seiner Lebensaufgabe erwählte, griff auch zu asketischen Schriften.

Diesen gräzisierenden Abendländern könnte auch Ambrosius zugezählt werden, insofern auch er, insbesondere in der Exegese, sich an griechische Muster und Vorbilder anschließt, nicht bloß gern den Fußstapfen des Origenes folgt, sondern unter Umständen auch Philo von Alexandrien geradezu ausschreibt. Gleichwohl wird es richtiger sein, Ambrosius als den typischen Vertreter einer spezifisch abendländischen Geistesrichtung zu bezeichnen. Es ist gar zu charakteristisch, daß er zum erstenmal die gesamte christliche Sittenlehre, gesondert von der Glaubenslehre, zur Darstellung bringt, und zwar in der Weise, daß er Ciceros Bücher „De officiis" gleichsam ins Christliche überträgt. Überhaupt aber pflegt er sich da, wo er sein Eigenstes und Bestes gibt, als echten Römer zu bekunden, ganz und gar von ethisch-praktischen Idealen getragen.

[1] Hier., Ep. 58, 10.

§ 3. Die Bearbeitung der einzelnen theologischen Disziplinen.

(1. Apologetik. 2. Polemik und Dogmatik. 3. Biblische Theologie. 4. Historische Theologie. 5. Praktische Theologie.)

In einem kurzen Überblick soll gezeigt werden, wie die verschiedenen Disziplinen, in welche die theologische Wissenschaft sich schon im 3. Jahrhundert verzweigt hat, im 4. Jahrhundert weiter ausgebaut worden sind.

1. Apologetik. — Die Apologie der Vorzeit ist im 4. Jahrhundert durch die Verhältnisse überholt. Ihre Voraussetzungen sind mit dem Jahre 313 weggeräumt. Auf der einen Seite sind die politischen, religiösen und sittlichen Anklagen gegen die Christen verstummt, und auf der andern Seite sind die griechischen und römischen Götter dem Fluch der Lächerlichkeit verfallen. Firmicus Maternus verfolgt den „error profanarum religionum“ bis in seine letzten Schlupfwinkel, die hauptsächlich dem Orient entstammenden Geheimkulte, für welche der Neuplatonismus Propaganda machte. Eine ähnliche Aufgabe stellt sich Prudentius in seinem Werke „Contra Symmachum“, mit welchem die Apologie in die kunstmäßige Poesie eingeführt ward.

Die antiheidnischen Apologien des Orients sind größtenteils zur Abwehr einzelner literarischer Angriffe bestimmt. Die fünfzehn Bücher „Wider die Christen“, welche der Neuplatoniker Porphyrius um 270 veröffentlicht hatte[1], befahl Konstantin zu vernichten. Doch hatte dieser Befehl nur teilweisen Erfolg. Eusebius von Cäsarea, Diodor von Tarsus und Apollinaris der Jüngere von Laodicea sahen sich zu mehr oder weniger umfassenden Widerlegungsversuchen veranlaßt, und auch das 5. Jahrhundert hat noch Entgegnungen auf die Bücher des Neuplatonikers gezeitigt. Hierokles hat in den Jahren, da er Präses von Bithynien war, etwa 307—310, in einem an die Christen selbst gerichteten, zwei Bücher zählenden φιλαλήθης λόγος eine hämische Parallele gezogen zwischen dem Stifter des Christentums und dem pythagoreischen Theurgen Apollonius von Tyana, zugleich aber auch das Werk des Porphyrius, nicht selten wörtlich, ausgeschöpft. Über den Inhalt dieser gleichfalls zu Grunde gegangenen Schrift referierte Laktantius[2]. Eusebius widmete derselben eine schneidige Kritik. Die literarische Polemik Julians des Abtrünnigen gegen das Christentum fand ihren Abschluß in den 363 auf dem unglücklichen Feldzug gegen die Perser verfaßten drei Büchern „Gegen die Galiläer“. Sie hoben mit den Worten an: „Es scheint mir angebracht, jedermann die Gründe darzulegen, welche mich überzeugt haben, daß die trügliche Lehre der Galiläer eine aus Bosheit angestiftete Erfindung von Menschen

[1] Vgl. Bd 2, S. 302. [2] Lact., Div. Inst. 5, 2, 12 bis 5, 3, 26.

ist.“ Immerhin beträchtliche Bruchstücke des Werkes lassen sich aus der weitläufigen, aber freilich auch nur zum Teil erhaltenen Antwort Cyrills von Alexandrien gewinnen[1]. Die Streitschrift des Apollinaris von Laodicea gegen Julian ist nur mehr dem Namen nach bekannt. Gregor von Nazianz in seinen „Orationes invectivae in Iulianum“ und Chrysostomus in seiner Abhandlung „De S. Babyla contra Iulianum et Gentiles“ wenden sich vornehmlich gegen Regierungsmaßnahmen des Kaisers.

Die antijüdische Apologie tritt im 4. Jahrhundert in ganz auffälliger Weise zurück. Der Dialog gegen den Juden Zacchäus unter dem Namen des hl. Athanasius und die „Testimonia adversus Iudaeos“ unter dem Namen Gregors von Nyssa mögen noch in das 4. Jahrhundert zurückreichen. Von Diodors von Tarsus Schrift „Contra Iudaeos“ ist nur der Titel überliefert. Des Chrysostomus „Homiliae 8 adversus Iudaeos“ bekämpfen hauptsächlich judaisierende Gebräuche unter den Christen.

Ein neues Feld apologetischer Tätigkeit eröffnete sich in dem Kampfe mit dem Manichäismus, welcher gegen Ende des 3. Jahrhunderts in das römische Reich einzudringen begann, nachdem die blutsverwandte Mithrasreligion ihm gewissermaßen schon die Wege geebnet hatte. Er vereinigte alle die Elemente in sich, durch welche einst der Gnostizismus dem Christenglauben so gewaltigen Abbruch zu tun vermochte. Pochend auf höheres Wissen, bot er in christlicher Umhüllung babylonisch-persischen Dualismus, behauptete zwei ewige Grundwesen, ein gutes und ein böses, und ließ die sichtbare Welt aus einer Vermischung des Lichtes mit der Finsternis hervorgehen. Streitschriften gegen den Manichäismus veröffentlichten in Ägypten Alexander von Lykopolis, Serapion von Thmuis und Didymus von Alexandrien, in Syrien Eusebius von Emesa, Georgius von

[1] Die Fragmente der Bücher Julians „Gegen die Galiläer“ hat K. J. Neumann sorgfältig gesammelt (Scriptorum graecorum, qui christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt, fasc. 3, Lipsiae 1880, 8°) und ins Deutsche übersetzt (Kaiser Julians Bücher gegen die Christen, Leipzig 1880, 8°). Über ein kleines neues Bruchstück handelt Neumann in der Theol. Literaturzeitung 1899, 298—304. Beiträge zur Textkritik bei P. Klimek, Coniectanea in Iulianum et Cyrilli Alexandrini contra illum libros (Diss. inaug.), Vratislaviae 1883, 8°; Th. Gollwitzer, Observationes criticae in Juliani Imperatoris contra Christianos libros (Diss. inaug.), Erlangae 1886, 8°. Näheres über Julians literarische Bekämpfung des Christentums bei J. Hostache, La persécution savante au IV^e siècle: L'Université catholique, N. S. 36, 1901, 402—424; R. Asmus, Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken (Progr.), Freiburg i. Br. 1904, 4°; J. Geffcken, Kaiser Julian und die Streitschriften seiner Gegner: Neue Jahrbb. für das klass. Altertum 11, 1908, 161—195. — Die Entwicklung der Legenden über Julians Tod (auch der Ausruf: „Galiläer, du hast gesiegt!“ ist spätere Erfindung) kennzeichnete R. Graf Nostitz-Rieneck im 16. Jahresbericht des öffentl. Privatgymnasiums zu Feldkirch, Feldkirch 1907, 1—35.

Laodicea und Hegemonius, in Arabien Titus von Bostra, in Kleinasien Diodor von Tarsus.

Von besonderem Interesse ist die Wahrnehmung, daß einzelne apologetische Schriften des Orients unverkennbar die Tendenz bekunden, sich zu einer allen Gegnern Rede stehenden prinzipiellen und systematischen Verteidigung des Christentums, zu einer Apologetik, auszugestalten. Die Jugendschriften des hl. Athanasius, „Oratio contra gentes" und „Oratio de incarnatione Verbi", suchen aus der Erlösungsidee heraus eine Grundlegung der ganzen christlichen Theologie, eine Fundamentaltheologie, zu gewinnen. Das große Doppelwerk des Eusebius von Cäsarea, „Praeparatio evangelica" und „Demonstratio evangelica", will durch den Wunder- und Weissagungsbeweis den Offenbarungscharakter des Judentums und des Christentums sicherstellen. Eusebius hat überhaupt auf dem Gebiete der Apologie mehr geleistet als irgend ein anderer Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts. Der Vater der Kirchengeschichte ist zugleich der „Vater der Apologetik" [1].

2. Polemik und Dogmatik. — Die dogmatische Literatur des 4. Jahrhunderts steht unter dem Zeichen des Streits. Im Orient nimmt ein halbes Jahrhundert lang die von Arius aufgerollte trinitarische Frage das ganze Interesse der theologischen und auch der nicht-theologischen Welt in Anspruch. Seit 370 beginnt das christologische Problem in steigendem Maße die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.

Arius, Presbyter zu Alexandrien, hatte, anknüpfend an die subordinatianische Theologie seines Lehrers Lucian von Antiochien, die These verfochten, der Logos oder Sohn Gottes sei ein bloßes Geschöpf Gottes, durch den freien Willen Gottes aus nichts ins Dasein gerufen und deshalb seinem Wesen nach vom Vater durchaus verschieden [2]. Das Nicänum 325 definierte die wahre Gottheit des Sohnes und seine Homousie, d. i. Wesenseinheit mit dem Vater [3]. Aber erst nach einem Kampfe, welcher die Existenz der Kirche selbst in Frage zu stellen schien, errang die Entscheidung des Konzils allgemeine Anerkennung. Im Schoße der antinicänischen oder arianischen Partei entwickelten sich im Verlaufe des Kampfes feindliche Gegensätze. Die sog. Semiarianer lehnten das *ἀνόμοιος* der strengen arianischen Observanz ab und vertraten teils ein *ὅμοιος* teils ein *ὁμοιούσιος (ὁμοιοούσιος)*. Je mehr indessen diese Homöusianer bezüglich des Sohnes sich der Anschauung der Nicäner oder Homousianer näherten, um so entschiedener

[1] A. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie, Freiburg i. Br. 1900, 20.

[2] Arius (Thal., bei Athan., Or. c. Arian. 1, 6): *ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος ἐστι.*

[3] Symb. Nic.: *θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

behaupteten sie vielfach die Heterusie oder Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes, eine Behauptung, die auch schon von Arius aufgestellt worden war[1], damals aber nur wenig Beachtung gefunden hatte. Erst um 360 ward der Heilige Geist in die literarische Diskussion hineingezogen und orthodoxerseits seine Gottheit verteidigt. Die Gegner werden bei Athanasius Tropiker genannt, weil sie die Zeugnisse der Schrift über den Heiligen Geist τροπικῶς deuten wollten; bei den kappadozischen Kirchenvätern hießen sie Pneumatomachen, und seit 380 ist im Orient wie im Okzident der Name Macedonianer in Umlauf gekommen. Macedonius, der 360 abgesetzte Bischof von Konstantinopel, hatte sich auch zu den Pneumatomachen bekannt. Das zweite ökumenische Konzil zu Konstantinopel 381 sprach die Gottheit des Heiligen Geistes aus sowohl in seinem Symbolum, dessen Echtheit allerdings von einzelnen Forschern bestritten wird[2], wie auch in seinem sog. ersten Kanon, welcher die „Häresie der Semiarianer oder Pneumatomachen" anathematisiert. — Eben dieser Kanon verurteilte auch schon die „Häresie der Apollinaristen". Bischof Apollinaris von Laodicea hatte die gleichfalls bereits von Arius vorgetragene Lehre erneuert, der Logos habe einen unbeseelten Leib angenommen oder in dem geschichtlichen Christus habe der Logos die Stelle der menschlichen Seele vertreten[3]. In scharfem Gegensatz zu Apollinaris aber traten Diodor von Tarsus, Flavian von Antiochien und andere Antiochener für die These ein, es seien in Christus nicht bloß zwei Naturen, sondern auch zwei Personen, eine göttliche und eine menschliche, zu unterscheiden. In dieser Weise antizipierte das 4. Jahrhundert die nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten, welche das 5. Jahrhundert bewegen sollten.

Ähnlich wie einst dem Heere der Gnostiker hatte die Kirche auch dem mit dem Votum der Männer der Wissenschaft sich brüstenden und in der Gunst des kaiserlichen Hofes sich sonnenden Arianismus gegenüber nur ein verschwindend kleines Häuflein literarischer Streiter ins Feld zu stellen. Die Fahne trug Athanasius, allerdings ein Führer von Gottes Gnaden, dessen Siegeszuversicht auch ein fünfmaliges Exil nicht zu brechen vermochte. Syrien hatte ihm fast nur Eustathius von Antiochien, Kleinasien fast nur Marcellus von Ancyra zu Hilfe zu senden, und Marcellus hatte keine glückliche Hand. Er schien ja

[1] Nach Arius sollte, wie der Sohn das erste Geschöpf des Vaters, so der Heilige Geist das erste Geschöpf des Sohnes sein. Vgl. Epiph., Haer. 69, 56.

[2] Gegen die Echtheit des Symbolum Constantinopolitanum hat neuerdings auch Rauschen (Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. 477 ff) Stellung genommen.

[3] Über die sehr verschiedenen Motive zur Leugnung der menschlichen Seele Christi bei Arius und bei Apollinaris s. Funk, Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891, 309 ff.

selbst zu bestätigen, was die Arianer zu behaupten nicht ermüdeten, daß das ὁμοούσιος den Sabellianismus oder die Leugnung des Personenunterschiedes in Gott herausfordere. Das Erbe des hl. Athanasius übernahmen die Kappadozier. Basilius d. Gr. und die beiden Gregore erblickten ihre vornehmste Aufgabe darin, die Homousie des Sohnes gegen die Arianer und die Homousie des Heiligen Geistes gegen die Pneumatomachen zu vertreten. Die beiden Gregore kreuzten auch schon die Waffen mit Apollinaris von Laodicea. Der Nazianzener nimmt dabei in überraschendem Maße die Entscheidungen des Ephesinum und des Chalcedonense vorweg, der Nyssener geht noch erschöpfender zu Werke. Trinitätslehre und Christologie, die „Theologie" im engeren Sinne, ist den Kappadoziern gewissermaßen die Theologie schlechtweg. Hier wollen sie nur das durch die Tradition festgelegte Dogma, die „von den heiligen Vätern" überkommene apostolische Überlieferung in Schutz nehmen[1]; anderswo glauben sie ihrer eigenen Einsicht folgen zu dürfen. Gregor von Nazianz hat zu Eingang seiner „theologischen" Reden ausdrücklich den Spekulationen „über die Welt oder die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, die guten sowohl wie die bösen, über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Christi" eine größere Freiheit, ja eine gewisse Ungebundenheit zugestanden, weil in diesen Punkten „ein Irrtum keine Gefahr bringe"[2]. Und Gregor von Nyssa hat von dieser Freiheit oder Ungebundenheit einen ausgiebigen Gebrauch gemacht.

Systematische Zusammenfassungen der kirchlichen Lehre überhaupt tauchen nur ganz vereinzelt auf. Außer der „Oratio catechetica magna" des Nysseners wäre etwa noch der „Ancoratus" des hl. Epiphanius zu nennen. Versuche, den Ideengehalt des Christentums in mystischer Stimmung zu erfassen, haben namentlich Makarius der Ägypter und der Nyssener unternommen. Sie werden die ersten christlichen Mystiker heißen müssen.

Der trinitarische Kampf des Orients hat natürlich seine Wellen auch in den Okzident geworfen. Auffallend ist nur, daß es erst so spät geschah. Hilarius von Poitiers sagt mit dürren Worten, daß er noch 355, als er schon eine Zeitlang mit der Bischofswürde bekleidet und auch als theologischer Schriftsteller tätig war, von einer „fides Nicaena" nichts wußte, von einem „homousion" und „homoeusion" nichts gehört hatte[3]. Die antiarianischen Schriften des Rhetors Marius Viktorinus, welcher übrigens, im Banne neuplatonischer Prämissen stehend, eine Sondertheologie vortrug, sind jedenfalls auch erst nach 355 anzusetzen. Afrika, die Heimat des römischen Rhetors,

[1] Vgl. etwa Bas. M., Ep. 140, 2; Greg. Naz., Or. 33, 15.
[2] Greg. Naz., Or. 27, 10. [3] Hil., De syn. 91.

war durch die donatistischen Wirren zu sehr in Anspruch genommen, als daß es sich an der literarischen Bekämpfung des Arianismus in bemerkenswerter Weise hätte beteiligen können. Im Namen der spanischen Kirche hat Gregor von Eliberis das Wort ergriffen. Der größte Antiarianer, den das Abendland hervorbrachte, war Hilarius, der Verfasser des Werkes „De trinitate". Eine Differenz zwischen abendländischer und morgenländischer Auffassungsweise des Trinitätsdogmas tritt im 4. Jahrhundert noch nicht zu Tage. Man stand ja auch auf beiden Seiten dem gleichen Feinde gegenüber, und Hilarius hatte überdies aus morgenländischen Quellen getrunken. Erst seit Augustinus macht sich der Unterschied bemerkbar, daß die lateinische Theologie zunächst den „Deus unus" oder die göttliche Natur ins Auge faßt und von der Natur erst zu den Personen aufsteigt, während die Griechen, der älteren Tradition getreu, von der Mehrheit der Personen ausgehen und diese dann zu der Einheit des Wesens zu verbinden suchen[1].

Das Abendland hatte noch einige andere Streitigkeiten auszufechten. Die spanische Kirche erlitt schwere Wunden im Streit mit dem Priszillianismus, welcher gleichfalls das Trinitätsdogma auflöste, zugleich aber allem Anscheine nach einen starken manichäischen Einschlag hatte. Die antipriszillianische Literatur ist indessen fast gänzlich der Ungunst der Zeiten zum Opfer gefallen, mit Ausnahme der polemischen Dichtungen des Prudentius: „Apotheosis" und „Hamartigenia", deren eigentliche Spitze wider den Priszillianismus gerichtet sein dürfte. Gegen den noch immer fortwuchernden Novatianismus erhoben sich in Spanien Pacianus von Barcelona, in Italien Ambrosius (De poenitentia). Die Kirche Afrikas ward durch die Donatisten, in welchen die Wiedertäufer der Tage Cyprians wiederauflebten, vor eine Lebensfrage gestellt. Die Verteidigung des katholischen Kirchen- und Sakramentsbegriffes führte, bevor Augustinus auf den Plan trat, vor allem Optatus von Mileve. Die Angriffe des Helvidius, Jovinianus, Vigilantius auf die Ideale christlicher Askese, insbesondere auf die Hochschätzung der Virginität, hat Hieronymus mit schonungsloser Keule niedergeschlagen.

3. Biblische Theologie. – Die biblische Exegese des 4. Jahrhunderts hat im großen und ganzen im Dienste erbaulicher Tendenzen gestanden. Am fleißigsten wurden die didaktischen und poetischen Bücher des Alten Testamentes bearbeitet, vor allem das Psalmenbuch. Die maßgebenden Gründe entwickelt Athanasius in seinem Briefe an Marcellinus, einem Hymnus auf die Herrlichkeiten des Psalteriums. Sogar den rätselhaften Unterschriften der Psalmen wurden besondere Kommentare gewidmet. Die allegorisierende Auslegungsweise war die

[1] Vgl. J. Bilz, Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus (Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 9, 3), Paderborn 1909, 96—105.

herkömmliche und blieb die gebräuchliche. Im Orient allerdings geriet ihre Alleinherrschaft ins Wanken. Die Antiochener heben aus prinzipiellen oder wissenschaftlichen Gründen die Erforschung des Literalsinnes auf den Schild. Die Neu-Alexandriner sehen sich durch den Ernst des dogmatischen Kampfes genötigt, wenigstens dem Feinde gegenüber auf die Allegorese zu verzichten. Vorhin ist der beiderseitige Standpunkt etwas näher dargelegt worden.

Die Okzidentalen folgen im allgemeinen dem Beispiel und dem Vorbild der Alexandriner. Dem Zwang gehorchend, gehen sie in dogmatischer Polemik auf den Literalsinn ein, während sie sich in ihren exegetischen Schriften alsbald auf das freie Feld der Allegorese flüchten. Ganz ähnlich wie Athanasius hat auch Hilarius von Poitiers in seinem antiarianischen Werke „De trinitate" dem historisch-grammatischen Sinne gerecht zu werden versucht, in seinen langgedehnten Kommentaren aber nur Sinn und Interesse für den allegorisch-typischen Gehalt, die „allegoricae et typicae virtutes", die „sacramenta rerum caelestium" bekundet. Die Kommentare des hl. Ambrosius, aus Predigten erwachsen, haben vielleicht noch rücksichtsloser den Literalsinn hintangesetzt und überhaupt allen hermeneutischen Regeln Trotz geboten. Welch ein Abstand zwischen diesen Predigten und den Homilien eines Chrysostomus, der, mit antiochenischer Milch genährt, auch auf der Kanzel die historisch-philologische Auslegungsweise handhabt! Aber auch Hieronymus, der gelehrteste und fruchtbarste der Exegeten des Okzidents, hat nur nach und nach und nur bis zu einem gewissen Grade dem Zauber origenistischer Exegese sich entwinden und auf die Seite der Antiochener treten können. Der Wert seiner Kommentare, auch des riesigen Kommentars über sämtliche Propheten des Alten Bundes, wird durch nichts so sehr geschmälert wie durch den Mangel geklärter und gefestigter hermeneutischer Prinzipien. Eine Theorie der Schriftauslegung, freilich von eigener Art, schuf im Abendlande erst der Donatist Tyconius. Augustinus hat sie in auszüglicher Überarbeitung seinem Werke „De doctrina christiana" einverleibt und damit ein für allemal der Beachtung der Folgezeit versichert. Eben dieser Tyconius schrieb auch einen Apokalypsekommentar, welcher einen Markstein in der abendländischen Auslegung der Apokalypse bildet, insofern er mit allen historisch-realistischen, insbesondere mit allen chiliastischen Deutungen aufräumte, um entschlossen und folgerichtig eine streng spiritualistische Auffassung durchzuführen. Eine ähnliche Bedeutung darf der unter dem Namen des Ambrosiasters gehende, etwa 370—375 geschriebene Kommentar zu den Paulinen, mit Ausschluß des Hebräerbriefes, in der Geschichte abendländischer Exegese beanspruchen.

Verständnis für Textkritik zeigen im Orient nur die Antiochener im Okzident nur der Ambrosiaster und Hieronymus. Die meisten

Okzidentalen haben sich, auch wenn sie des Griechischen mächtig waren, in ihren exegetischen Schriften ausschließlich an die lateinische Übersetzung gehalten. Kenntnis des Hebräischen gehörte zu den größten Seltenheiten. Eusebius von Cäsarea, Apollinaris von Laodicea, Epiphanius, Diodor von Tarsus haben vielleicht etwas Hebräisch verstanden[1]. Sie alle aber müssen den Vortritt dem Abendländer Hieronymus überlassen, dem „vir trilinguis, Hebraeus, Graecus, Latinus". Er allein hat eine gründliche Kenntnis des Hebräischen besessen, ausreichend, Japhet einzuführen in die Hütten Sems. Seine Übersetzung der heiligen Schriften ist diejenige exegetische Leistung des 4. Jahrhunderts, mit welcher keine andere sich vergleichen läßt.

Um exegetische Hilfswissenschaften, die biblische Altertumskunde und die biblische Geographie, haben Eusebius, Epiphanius und Hieronymus sich Verdienste erworben, die größten Eusebius, welcher als Exeget in origenistischen Geleisen wandelt.

4. Historische Theologie. — Eusebius von Cäsarea führt den Namen des Vaters der Kirchengeschichte und des christlichen Herodot. Seine Chronik ist ein auf seltenes Wissen aufgebauter Versuch, die Zeitgeschichte mit der Urgeschichte zu verknüpfen. Seine Kirchengeschichte, eine Materialiensammlung, deren leitenden Gedanken die Sukzessionen der Bischöfe bilden, blieb für alle folgenden Jahrhunderte eine schlechterdings unersetzliche Quelle. Als bescheidene Seitenstücke hat das Abendland aufzuweisen die Chronik des Sulpicius Severus, eine bis auf die Gegenwart hinabgeführte chronologische Darstellung der biblischen Geschichte, und die über die Jahre 324 bis 395 sich erstreckende Fortsetzung der Kirchengeschichte Eusebs von der Hand Rufins von Aquileja. An Gründlichkeit und Zuverlässigkeit und noch mehr an Eleganz der Form steht die Arbeit Rufins hinter der severianischen Chronik weit zurück.

Der Häreseologe des 4. Jahrhunderts ist Epiphanius von Salamis, und wenn sein gewaltiges Werk nach mancher Seite hin die Kritik herausfordert, so beruht es doch auf ungleich umfassenderem Studium und treffenderem Urteil als das analoge Unternehmen des Abendländers Filastrius von Brescia. Dagegen hat ein Abendländer, Hieronymus in seinem Schriftchen „De viris illustribus", die erste christliche Literaturgeschichte geliefert, nichts weniger als frei von Unvollkommenheiten, aber immerhin eine bahnbrechende Leistung. Eifrige Pflege findet im 4. Jahrhundert, und zwar im Osten wie im Westen, die dem 3. Jahrhundert kaum bekannte Hagiographie. Neue Impulse gab ihr haupt-

[1] Nach Sokrates (Hist. eccl. 7, 6) ist der arianische Presbyter Timotheus, welcher unter Arkadius (395—408) zu Konstantinopel lebte, auch des Hebräischen nicht unkundig gewesen (*οὐδὲ τῆς Ἑβραίων γλώσσης ἄμοιρος ἦν*). Von einer literarischen Tätigkeit dieses Presbyters ist indes nichts bekannt.

sächlich das zuerst in Ägypten mächtig aufgeblühte, von Hilarion nach Palästina verpflanzte, von Eustathius von Sebaste und Basilius d. Gr. in Kleinasien eingeführte und allmählich auch im Abendlande sich ausbreitende Mönchtum. Es sind Heroen der Askese, Mönche und Nonnen, um welche die hagiographischen Versuche sich drehen: die „Vita Antonii" des hl. Athanasius, die anonymen Lebensbeschreibungen anderer ägyptischen Äbte und Mönche, die „Vita S. Macrinae" Gregors von Nyssa, dann die drei reizenden Mönchsbiographien des Einsiedlers von Bethlehem, „Vita Pauli", „Vita Malchi", „Vita Hilarionis", auch die Nekrologe auf Paula, Marcella und andere Heilige aus derselben Feder sowie namentlich noch die „Vita S. Martini" des Sulpicius Severus. Timotheus von Alexandrien (?) legte schon Hand an eine Sammlung von Mönchsbiographien. Wie sehr diese Schriften dem Zuge der Zeit entgegenkamen, beweist ihr fast beispielloser Erfolg. Die Viten der ägyptischen Äbte Pachomius und Theodor sind alsbald in Übersetzungen oder Bearbeitungen über den ganzen christlichen Erdkreis getragen worden. Die lateinische Vita S. Martini hat wenigstens die lateinisch redende Christenheit im Fluge durchzogen[1]. Von Märtyrerakten und Heiligenleben, in welchen Arianer distinguierte Bekenner ihres Glaubens verherrlichten, haben sich noch einige Trümmer erhalten. Von Eusebius von Cäsarea sind Enkomien auf Kaiser Konstantin überliefert, während die Enkomien von Akacius von Cäsarea auf seinen Vorgänger Eusebius und von Georgius von Laodicea auf seinen Freund Eusebius von Emesa zu Grunde gingen.

Eine Autobiographie in metrischer Form liegt in Gregors von Nazianz „Carmen de vita sua" vor. Die teils in Prosa teils in Versen verlaufende Autobiographie des Spaniers Acilius Severus ist abhanden gekommen. Von den abendländischen Berichten über Palästina-Wallfahrten sei wenigstens die „Peregrinatio Aetheriae" genannt, die dem 4. Jahrhundert kaum mehr streitig gemacht werden kann, wohl das bedeutsamste abendländische Palästinapilgerbuch des ganzen ersten Jahrtausends.

5. Praktische Theologie. — Die einläßliche Darstellung der gesamten christlichen Sittenlehre von Ambrosius ist vorhin bereits erwähnt worden. Sie ist zunächst für Kleriker bestimmt. Die Pflichten und Aufgaben des Priesters im besondern zeichneten Gregor von Nazianz in seiner zweiten Rede, Chrysostomus in seinen sechs Büchern über das Priestertum. Der Verherrlichung der gottgeweihten Jungfräulichkeit bzw. des Mönchsstandes haben im Westen Ambrosius und Hieronymus, im Osten Basilius von Ancyra, Gregor von Nyssa und Chrysostomus nicht bloß Predigten und Briefe, sondern auch Abhand-

[1] Siehe die für die Geschichte des Buchhandels und der Buchkolportage interessante Schilderung bei Sulpic. Sev., Dial. 1, 23.

lungen und Streitschriften gewidmet. Berühmt gewordene Mönchs- oder Klosterregeln schrieben Pachomius und Basilius d. Gr. Asketische Lehrbücher für Mönche hinterließ Evagrius Pontikus.

Eine allgemeinere Anleitung zu christlichem Leben gab Basilius d. Gr. in seinen „Moralia". Ein hübsches Handbüchlein der häuslichen Kindererziehung verfaßte Chrysostomus.

In fast unübersehbaren Massen sind Predigten mannigfacher Art aus dem 4. Jahrhundert auf uns gekommen. Neben die Homilie, die älteste Form des gottesdienstlichen Vortrags, tritt nunmehr die thematische Predigt, von welcher aus früheren Jahrhunderten nur vereinzelte Beispiele vorliegen. Der dogmatische Streit, der wenigstens im Orient vielerorts das Tagesgespräch bildete, die reiche und glanzvolle Entfaltung der Liturgie mit ihrem Festturnus und Heiligenkalender, die häufigen Anlässe zu Kasualreden, wie sie sich im Gefolge der Christianisierung des öffentlichen Lebens von selbst ergaben, alles das zeitigte eine Predigtform, welche sich weniger eng an das Wort der Schrift band und in demselben Maße Fühlung nehmen konnte mit der antiken Redekunst. Straffere Gedankeneinheit, folgerichtigere systematische Gliederung, ausgiebigere Gelegenheit zu rhetorischem Glanze waren die Vorzüge dieser Predigt. Ihre Schattenseite war die Gefahr der Imitation heidnischer Muster, eine Gefahr, welche um so näher lag, als nicht wenige kirchliche Redner in den Rhetorenschulen ihre Vorbildung empfangen hatten und nicht wenige Bischöfe aus dem Rhetorenstande heraus zu Kirchenfürsten berufen wurden. Namentlich Reden auf Märtyrer und Heilige, Leichen- oder Trauerreden auf hohe Verstorbene[1], Lob- oder Dankesreden an befreundete Personen, die in der Kirche selbst zugegen waren[2], wurden den Gesetzen angepaßt, welche die antike Rhetorik für die verschiedenen Arten des Enkomiums aufgestellt hatte. Und da manche dieser

[1] Leichen- und Trauerreden sind namentlich von Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Ambrosius überliefert. Von den Reden des Nazianzeners ist sicher Or. 7, auf seinen Bruder, wahrscheinlich auch Or. 18, auf seinen Vater, eine eigentliche Leichenrede, an der Bahre des Toten selbst gesprochen. Die drei Trauerreden des Nysseners, auf Melitius von Antiochien, die Prinzessin Pulcheria und die Kaiserin Flaccilla, wurden wahrscheinlich am dreißigsten Tage der Trauer gehalten. Von den drei oder vier Trauerreden des hl. Ambrosius sind zwei, „De excessu fratris sui Satyri oratio prior" und „De obitu Valentiniani consolatio", am offenen Grabe angesichts der Leiche vorgetragen worden.

[2] Auch solche Reden sind auf uns gekommen. Diodor von Tarsus hält in seiner Geburtsstadt Antiochien eine Lobrede auf den dortigen Prediger Chrysostomus, und wenige Tage später antwortet Chrysostomus mit einer Lobrede auf Diodor (Chrys., In laudem Diodori Tarsensis: Migne, PP. Gr. 52, 761—766). Gregor von Nazianz war so unvorsichtig, einen falschen Freund, seinen späteren Gegenbischof, von der Kanzel aus mit Lobeserhebungen zu überschütten (Greg. Naz., Or. 25: In laudem Heronis philosophi).

enkomiastischen τόποι auch schon den Inhalt vorzeichneten, so mußte die klassische Form erkauft werden um eine Zurückdrängung des christlichen Geistes. Die christliche Rede unterschied sich von der heidnischen nur durch die christliche Ausdrucksweise, die Zitate aus der Schrift, die Berücksichtigung der biblischen Geschichte.

„Im allgemeinen ist die abendländische Predigt einfacher, praktischer, klarer, die orientalische poetischer, phantasievoller, zu formalen Auswüchsen geneigter.“ [1] Auch Ambrosius hat, namentlich in feierlichen Trauerreden, an die antike Rhetorik angeknüpft, aber niemals sich an dieselbe ausgeliefert. Dagegen besitzen wir von Gregor von Nazianz und, wenngleich in geringerer Anzahl, auch von Gregor von Nyssa Reden, welche den Namen einer Predigt oder eines gottesdienstlichen Vortrags kaum noch verdienen, weil ganz und gar nach den Weisungen sophistischer Technik aufgebaut und aufgeputzt, auch stark persönlich gefärbt, aber ausgezeichnet durch virtuose Beherrschung der Sprache. Die größten Prediger des 4. Jahrhunderts sind auf der einen Seite Basilius d. Gr. und Chrysostomus, auf der andern Ambrosius. Auch sie haben sich bei besondern Anlässen der kunstmäßigen Rede befleißigt, und Chrysostomus hat sich als kaum zu übertreffenden Meister dieser Rede bewährt. Im allgemeinen aber haben sie der Homilie als der nächstliegenden und fruchtbarsten Form der Predigt entschieden den Vorzug gegeben. Außer ihnen haben sich im Osten Makarius der Ägypter, Asterius von Amasea, Antiochus von Ptolemais, Severianus von Gabala, im Westen Gregor von Eliberis, Zeno von Verona, Gaudentius von Brescia eines großen Rufes als Prediger erfreut. Als Katechet im engeren Sinne des Wortes glänzt vor allem Cyrillus von Jerusalem. Von anerkennenswertem katechetischem Geschick zeugen auch die Überbleibsel der Unterweisung für Taufkandidaten des Bischofs Niceta von Remesiana.

§ 4. Über einzelne Formen der literarischen Produktion.

(1. Die Predigtliteratur. 2. Die Briefliteratur. 3. Bücher und Bände. 4. Der Dialog. 5. Fragen und Antworten. 6. Die Gnome.)

Der Übersicht über den Gegenstand der kirchlichen Literatur des 4. Jahrhunderts mögen sich einige Bemerkungen über die formale Seite derselben anschließen, insbesondere über solche Literaturformen, welche im 4. Jahrhundert entweder erst neu auftauchen oder aber in eine neue Entwicklungsphase eintreten.

1. Die Predigtliteratur. — Die, wie soeben bemerkt, in gewaltigen Massen auf uns gekommenen Predigten des 4. Jahrhunderts, Homilien oder Katechesen oder thematische Reden, sind nur zum Teil

[1] Keppler in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 10, 1897, 319.

von den Predigern selbst der Öffentlichkeit unterbreitete Literaturwerke. Zum andern Teil sind sie bloße Nachschriften, welche mit oder ohne Wissen und Wollen des Predigers, von Stenographen, *ταχυγράφοι* oder *ὀξυγράφοι*, notarii, aufgenommen und verbreitet wurden. Wie sehr in letzterem Falle der gesamte Wortlaut eine besondere Würdigung verlangt, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Die Tatsache aber, daß die Vorträge der großen Prediger ähnlich wie die Reden der Sophisten nachgeschrieben wurden, ist sowohl direkt durch ausdrückliche Zeugnisse wie auch indirekt durch den handschriftlich überlieferten Text der Predigten sichergestellt. In dem aus Homilien bestehenden „Exameron" des hl. Ambrosius liest man einmal: „Et cum paululum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait: Fugerat nos, fratres dilectissimi" etc.[1] Die Stimme des Notarius ist nicht zu verkennen. Um die Mitte einer Homilie des hl. Chrysostomus über 1 Kor 15, 28 heißt es: „Als ein kleiner Knabe in der Volksmenge ins Gedränge kam, sagte er: Immer tritt eine Störung beim Anhören des Wortes Gottes ein", und zum Schlusse, wo die Homilie in einer Erörterung der typischen Bedeutung des Ölhornes im Alten Testament unerwartet rasch abbricht, heißt es: „Als er nämlich über das Horn zu sprechen begonnen hatte, entstand ein Gedränge unter den Leuten, und er hörte auf."[2]

Direkte Zeugnisse liegen in großer Anzahl vor. Gregor von Nazianz ruft in seiner Abschiedsrede von Konstantinopel auch den Nachschreibern seiner *λόγοι* ein Lebewohl zu, und zwar „den offenen und den versteckten Griffeln", *γραφίδες φανεραὶ καὶ λανθάνουσαι*, d. h. den bestellten Schreibern und denjenigen, welche für sich schrieben[3]. Sokrates unterließ nicht, hervorzuheben, daß die Predigten des hl. Chrysostomus *ὑπὸ τῶν ὀξυγράφων* aufgefangen zu werden pflegten[4], und mußte nun von dem Nachfolger des Goldmundes, Attikus von Konstantinopel, berichten: „Seine Predigten waren nicht derart, daß sie von den Zuhörern eifrig besucht oder nachgeschrieben worden wären."[5] Gaudentius von Brescia leitet seine Predigtsammlung mit der Erklärung ein, einige Predigten habe er selbst zu Papier gebracht, andere, welche ohne sein Vorwissen stenographiert worden seien, habe er „emendiert"; für sonstige Stenogramme heimlich bestellter Nachschreiber müsse er jede Verantwortung ablehnen[6].

[1] Ambr., Exam. 5, 12, 36. Vgl. auch Bas. M., Hom. in Hexaem. 8, 2.

[2] Die interessante Homilie ist griechisch erst von Haidacher in der Zeitschr für kath. Theol. 31, 1907, 141—171 veröffentlicht worden. — Auch die Homilien des hl. Hieronymus vor der bethlehemitischen Mönchsgemeinde sind, wie der Text selbst erkennen läßt, zumeist in Nachschriften der Zuhörer überliefert.

[3] Greg. Naz., Or. 42, 26. [4] Socr., Hist. eccl. 6, 4; vgl. 6, 15.

[5] Socr. a. a. O. 7, 2; vgl. Sozom., Hist. eccl. 8, 27.

[6] Siehe das Widmungsschreiben am Kopf der Predigtsammlung des Gaudentius bei Migne, PL. Lat. 20, 831—832: „De illis vero tractatibus, quos notariis, ut com-

Endlich werden manche Predigttexte schon in den erhaltenen Handschriften als Stenogramme bezeichnet. So die Rede des Gaudentius „De ordinatione sua", die Homilien des Chrysostomus über den Hebräerbrief, die Katechesen Cyrills von Jerusalem.

2. Die Briefliteratur. — Fast ebenso zahlreich wie die Predigten sind die Briefe aus dem 4. Jahrhundert, und auch sie zerfallen insofern in zwei Klassen, als einige wenige von ihnen wirkliche Briefe sind, vertrauliche Mitteilungen, wie sie unter räumlich Getrennten die Stelle des mündlichen Austausches vertreten, die übrigen für die Öffentlichkeit oder für eine Öffentlichkeit bestimmte Literaturbriefe[1]. Seit den ersten Anfängen kirchlichen Schrifttums war der Brief oder die Form des Briefes eine beliebte, weil leicht zu handhabende Literaturform. Im 4. Jahrhundert hat sie sehr ausgiebige Verwendung gefunden. Athanasius sowohl wie Hieronymus haben in dem Briefe das bequemste Mittel öffentlicher Aussprache erblickt und Abhandlungen sehr verschiedener Tendenz, auch Abhandlungen von beträchtlichem Umfang, ohne weiteres in das Gewand des Briefes gesteckt.

Außerdem aber entwickelt sich seit dem 4. Jahrhundert ein eigenartiger Kunstbrief. In formellem Anschluß an die heidnische Epistolographie bildet sich eine christliche Briefliteratur aus. Briefe, welche trotz der privaten Adresse auf einen möglichst breiten Leserkreis berechnet und nach den Regeln der herrschenden Rhetorik möglichst sorgsam ausgefeilt sind, werden zu kleineren oder größeren Gruppen zusammengefaßt. Es ist eine Art schöner Literatur, welche zunächst von ästhetischem Standpunkte aus gewürdigt werden will, aber über die mannigfachsten Themata sich verbreiten kann. Der erste Kirchenschriftsteller, welcher solche Briefsammlungen, „Bücher" von Briefen, herausgab, muß Laktantius gewesen sein[2]. Hieronymus veröffentlichte nach eigener Aussage „Epistolarum ad diversos librum unum" und „Ad Marcellam epistolarum librum unum"[3]. Gregor von Nazianz hat sowohl eine Sammlung von Briefen seines Freundes Basilius d. Gr. veranstaltet wie auch eine Anzahl eigener Briefe dem großen Publikum überreicht und die letztere Gelegenheit dazu benutzt, eine gewisse Theorie der Epistolographie vorzutragen oder die Eigenschaften eines guten Briefes im einzelnen zu besprechen[4].

Die besondere Eigentümlichkeit und die anerkannte Stärke der Briefe des Nazianzeners war die lakonische Kürze, *τὸ λακωνίζειν*, und

peri, latenter appositis procul dubio interruptos et semiplenos otiosa quorumdam studia colligere praesumpserunt, nihil ad me attinet" etc.

[1] Im Unterschiede von dem wirklichen Briefe, welcher seinem innersten Wesen nach intim und persönlich ist, hat man den Literaturbrief auch wohl „Epistel" genannt. Vgl. etwa A. Deißmann, Licht vom Osten[2–3], Tübingen 1909, 163—166.

[2] Vgl. Bd 2, S. 491 f. [3] Hier., De vir. ill. 135.

[4] Greg. Naz., Ep. 51; vgl. Ep. 54.

die erste Forderung, die er an einen guten Brief stellt, lautet auf Knappheit des Ausdrucks, *συντομία*. Des Laktantius Briefe krankten nach dem Urteil des Papstes Damasus an allzugroßer Länge, indem sie vielfach bis zu tausend Zeilen anschwollen[1]. Von einem *μέτρον τῆς ἐπιστολῆς* oder einer „mensura epistolae" ist häufiger die Rede[2]. Aber eine greifbare Größe tritt dabei, soweit ich sehe, nicht zu Tage. Um seine Briefschulden endlich zu bereinigen, schickt Gregor von Nyssa seinem Freunde Harmonius eine Schrift, welche über das gewöhnliche Briefmaß, *τῆς ἐπιστολῆς τὸ μέτρον* oder *τὰ συνήθη μέτρα τῶν γραμμάτων*[3], so sehr hinausgeht, daß sie allein viele Briefe aufwiegt[4]. Eine noch bedeutend längere, einem andern Freunde zugeeignete Schrift[5] nennt Gregor von Nyssa eingangs ein *βιβλίον*, welches der Aufschrift nach eine *ἐπιστολή* zu sein scheinen könnte, dem Umfang nach aber die Grenzen eines Briefes weit überschreitet und sich zur Größe eines Literaturwerkes auswächst, *τὸ δὲ πλῆθος ὑπὲρ τὸν ἐπιστολιμαῖον ὅρον ἐστὶν, εἰς συγγραφικὴν μακρηγορίαν παρατεινόμενον*. Einen festeren Anhaltspunkt bietet Basilius d. Gr. dar, wenn er sich veranlaßt sieht, ein Exposé über das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, ein zusammenhängendes *ὑπομνηστικόν*, welches Fragen des Bischofs Amphilochius von Ikonium beantwortete, auf vier Briefe zu verteilen oder in vier Briefe zu zerlegen[6].

3. Bücher und Bände. — Gregor von Nyssa stellte vorhin der kurzen *ἐπιστολή* das lange *βιβλίον* gegenüber. Dieses *βιβλίον* entspricht gewöhnlich unserem „Buch"[7]; Synonyma sind außer *βίβλος* namentlich *λόγος*, *σύγγραμμα*, *σύνταγμα*, *πραγματεία* usf. Ab und zu wird vielleicht noch zwischen *βιβλίον* und *λόγος* in der Weise unterschieden, daß *λόγος* eine Abhandlung oder eine kleinere Schrift, *βιβλίον* eine größere Schrift bedeutet[8].

---

[1] Dam. P. apud Hier., Ep. 35, 2: „Plurimae epistolae eius usque ad mille spatia versuum tenduntur."

[2] Chrys., Paraen. ad Theod. lapsum 2, 5 (Migne, PP. Gr. 47, 316): *οἶδα τὸ μέτρον ἐξελθὼν τῆς ἐπιστολῆς*. Hier., Ep. 57, 13: „Excessi mensuram epistolae." Vgl. Hier., Ep. 70, 6: „Sed iam epistolaris angustia finienda est."

[3] *Ἐπιστολή* und *γράμματα* werden allgemein als Synonyma gebraucht.

[4] Es ist die Abhandlung „Ad Harmonium quid nomen professiove Christianorum sibi velit" (Migne, PP. Gr. 46, 237—250).

[5] Die dem Mönche Olympius gewidmete Lebensbeschreibung seiner Schwester. Vita S. Macrinae (Migne, PP. Gr. 46, 959—1000).

[6] Bas. M., Ep. 233—236 (Migne, PP. Gr. 32, 863—886); vgl. Ep. 232.

[7] Übrigens ist *βιβλίον* ein sehr abgenütztes und wenig signifikantes Wort. Einen ganz kurzen Brief, der Bußgesinnung bekundet, nennen Sokrates (Hist. eccl. 1, 14) und Sozomenus (Hist. eccl. 2, 16) *βιβλίον μετανοίας*. Umgekehrt redet Photius (Bibl. cod. 72; Migne, PP. Gr. 103, 172) gar von einem *βιβλίον ἐν βιβλίοις κγ'*.

[8] Die Bemerkung Leipoldts (Didymus der Blinde von Alexandrien, Leipzig 1905, 9 A. 1), daß Didymus zwischen *λόγος* als kürzerer und *βιβλίον* als längerer Schrift scharf unterscheide, ist jedoch mit Bardy (Didyme l'Aveugle, Paris 1910, 27 f)

Umfassendere Werke werden in eine Anzahl von *βιβλία*, *βίβλοι*, *λόγοι*, *συγγράμματα*[1] usf. abgeteilt. Die letzte Ausgabe der Kirchengeschichte Eusebs umfaßte zehn Bücher, welche wahrscheinlich nur mit Zahlzeichen überschrieben waren, im Texte jedoch *βίβλοι* oder *βιβλία* oder *συγγράμματα* oder auch *τόμοι*[2] genannt wurden. Bald nach seinem Erscheinen, wenn nicht schon vom Verfasser selbst, ist das Werk überdies in zwei *τεύχη* zu je fünf Büchern zerlegt worden[3]. Epiphanius gliederte seine riesige Geschichte der Häresien in drei *βιβλία* und sieben *τόμοι*, indem er dem ersten *βιβλίον* drei, den zwei letzten je zwei *τόμοι* zuwies. Ohne Zweifel hat dabei die sonstige Bedeutsamkeit der Zahlen 3 und 7 eine Rolle gespielt. Gregor von Nyssa begnügte sich damit, in seinem Werke gegen Eunomius drei *λόγοι* zu unterscheiden. Der dritte *λόγος* war jedoch so unförmlich groß, daß er von den Abschreibern in zehn *τόμοι* zerteilt ward.

In *τόμος* tritt uns eine neue Bezeichnung des Einzelbuches eines Werkes entgegen. Von den Synonyma hebt dieser Ausdruck sich dadurch deutlich ab, daß er das Buch stets als Teil eines größeren Ganzen hinstellt. Die Bibliographen aber können zwischen *βιβλίον* und *τόμος* wechseln; dem Werke des Apollinaris von Laodicea gegen Porphyrius eignet Hieronymus dreißig Bücher, „triginta libros“, Suidas dreißig Bände, *τόμους λ'*, zu[4]. Pflegt in dieser Weise *τόμος* „Band“ übersetzt zu werden, so ist unter *τεῦχος* ein ganz anderer Band verstanden, ein Kodex, eine Papyrus- oder Pergamenthandschrift in Buchform, welche nicht bloß mehrere Einzelbücher, sondern auch mehrere Gesamtwerke umspannen kann[5]. Die drei großen Werke des alexandrinischen Klemens, die Hypotyposen in acht *τόμοι*, die Stromata in acht *λόγοι* und der Pädagogus in drei *τόμοι*, werden bei Photius *τεύχη βιβλίων τρία* geheißen[6]. Die zum Teil noch erhaltene Papyrushandschrift aus dem 6. Jahrhundert (?), welche Serruys beschrieb, enthielt ursprünglich auf 128 Blättern die Bücher 6—8 des Werkes Cyrills von Alexandrien „De adoratione in spiritu et veritate“[7].

---

dahin zu berichtigen, daß Didymus unter *λόγος* eine selbständige und abgeschlossene Schrift, unter *βιβλίον* das Einzelbuch eines in Bücher abgeteilten größeren Werkes versteht.

[1] Über diesen Gebrauch des Wortes *σύγγραμμα* bei Kirchenschriftstellern handelte C. I. Neumann, Scriptorum graec. qui christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt, fasc. 3, Lipsiae 1880, 99 f.

[2] So Eus., Hist. eccl. 10, 1.

[3] Vgl. Schwartz in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte Eusebs Tl 3, S. CXLVII.

[4] Hier., De vir. ill. 104. Suid., Lex. s. v. Apoll.

[5] Näheres über die Begriffe *τόμος* und *τεῦχος* bei Th. Birt, Das antike Buchwesen, Berlin 1882, 25 ff 89 ff. Zu *τεῦχος* vgl. Birt, Die Buchrolle in der Kunst, Leipzig 1907, 21 A. 2.

[6] Phot., Bibl. cod. 109—111.

[7] D. Serruys, Un „codex“ sur papyrus de St Cyrille d'Alexandrie: Revue de philologie etc. 34, 1910, 101—117.

Dem τεῦχος entspricht im Lateinischen codex, dem τόμος volumen, dem βιβλίον usf. liber, libellus, opus, opusculum. Ein Unterschied zwischen liber und libellus ist bei den Literarhistorikern Hieronymus und Gennadius kaum noch zu erkennen, während dem opus, ähnlich wie unserem „Werk", unverwischbar etwas „grande" anhaftet. Wie knapp der Umfang eines liber bemessen werden konnte, ergibt sich etwa daraus, daß Gennadius der kleinen Schrift des Luciferianers Faustinus „De fide adversus Arianos", welche in den Handschriften und Ausgaben sieben Kapitel zählt, sieben Bücher, libros septem, zuweist[1]. Im Sinne von liber steht bei Gennadius sowohl wie bei Hieronymus unzählige Male „volumen". Man braucht also nicht zu erschrecken, wenn Eusebius „infinita volumina", Akacius von Cäsarea „in Ecclesiasten decem et septem volumina et συμμίκτων ζητημάτων sex", Apollinaris von Laodicea „in sanctas scripturas innumerabilia volumina" schrieb[2]. Diese volumina sind libri oder τόμοι, nicht codices oder τεύχη.

4. Der Dialog. — Der Dialog tritt in der Geschichte der altkirchlichen Literatur zuerst als Form der apologetischen Streitschrift auf, und zwar speziell der antijüdischen Streitschrift im Unterschiede von der antiheidnischen. Eine Streitverhandlung, ist früher bemerkt worden, kann sich in zweckentsprechender Weise nur auf der Basis gemeinsamer Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte entwickeln, wie sie zwischen Christen und Juden mit dem Glauben an das Alte Testament von vornherein gegeben war[3]. Aus dem 4. Jahrhundert ist jedoch kaum eine einzige antijüdische Apologie überliefert. Der pseudoathanasianische Dialog mit dem Juden Zacchäus entzieht sich vorläufig einer sichern Datierung. Diodor von Tarsus hat nach glaubwürdigem Zeugnisse Streitschriften in Dialogform gegen Feinde der Wahrheit hinterlassen, ohne daß sich ermitteln ließe, auf welcher Seite diese Feinde zu suchen sind. Die Schriften sind verschollen. Erhalten blieben, wenigstens in lateinischer Übersetzung, die unter dem Namen „Acta Archelai" bekannten Religionsgespräche, welche den Manichäismus bekämpfen, die Idee eines Redekampfes aber nur sehr unvollkommen durchzuführen wissen. Höher steht in formeller Hinsicht Gregors von Nyssa kleiner Dialog „Contra fatum".

Auch Streitschriften gegen innerkirchliche Feinde, Häretiker und Schismatiker, haben hin und wieder zu dem Gewande des Dialoges gegriffen. Die sieben pseudoathanasianischen Dialoge über die Dreieinigkeit werden noch dem 4. Jahrhundert angehören. Die „Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo" ist kein fingierter Dialog, sondern Wiedergabe eines wirklichen Disputes. Hieronymus aber ist

[1] Gennad., De vir. ill. 16. [2] Hier., De vir. ill. 81 98 104.
[3] Siehe Bd 1, S. 165; vgl. Bd 2, S. 603.

in geschickt aufgebauter Rede und Gegenrede Luziferianern und Pelagianern zu Leibe gegangen: „Altercatio Luciferiani et Orthodoxi“ und „Dialogi contra Pelagianos libri tres“.

Endlich ist die Form des Dialoges lediglich des ästhetischen Reizes wegen auch für Schriften gewählt worden, welche jeder polemischen Tendenz entbehren. Der große Dialog des Nysseners „De anima et resurrectione“ ist eine philosophische Untersuchung, ein beabsichtigtes Pendant zu Platos „Phädon“. Chrysostomus hat seine prächtigen Ausführungen über die Würde und Hoheit des Priestertums, Palladius von Helenopolis seine Lebensbeschreibung des hl. Chrysostomus, Sulpicius Severus seine Lobgesänge auf die Tugenderweise und Wundertaten St Martins in die Form des Dialoges gekleidet. Severus erklärt selbst diese Form zu Hilfe genommen zu haben, um den Leser desto leichter dauernd fesseln zu können[1].

5. Fragen und Antworten. — Eine neue, der Vorzeit fremde Literaturform ersteht im 4. Jahrhundert in den Problemen und Lösungen, *ζητήματα καὶ λύσεις*, oder Fragen und Antworten, *ἐρωτήσεις καὶ ἀποκρίσεις*, im Lateinischen „quaestiones“. So betiteln sich Schriften, welche verschiedene, sei es in ein einzelnes Wissensfach einschlagende, sei es weit auseinander gelegene, Fragen aufführen und der Reihe nach beantworten. Eusebius von Cäsarea schrieb *περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων*, Akacius von Cäsarea *συμμίκτων ζητημάτων* volumina sex, Eusebius von Emesa „Quaestiones in Vetus Testamentum“; die beiden letztgenannten Werke sind freilich nur dem Namen nach bekannt. Die unter den Werken Justins des Märtyrers gedruckten, von Harnack Diodor von Tarsus zugewiesenen *ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων* stammen wohl erst aus dem 5. Jahrhundert. Dagegen scheinen die lateinischen „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti“ 370—375 von dem Juden Isaak verfaßt zu sein. Auch mehrere umfangreiche Briefe des hl. Hieronymus, insbesondere die Briefe 36, 120, 121, verlaufen in Fragen und Antworten[2].

Heinrici will diese Schriftengruppe, die er „patristische Aporienliteratur“ nennt, als eine besondere Gattung der biblisch-exegetischen Literatur betrachtet und in genetischen Zusammenhang gebracht wissen

---

[1] Sulp. Sev., Dial. 2, al. 3, 5, 6: „Dialogi speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, assumpsimus.“ — Über die Geschichte der Dialogform in der späteren byzantinischen Literatur s. G. Heinrici, Griechisch-byzantinische Gesprächsbücher und Verwandtes aus Sammelhandschriften: Abhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. 60 (Philol.-hist. Kl. 28), Leipzig 1911, Abh. 8.

[2] Die hieronymianischen Quaestiones hebraicae zum Alten Testament hingegen gehören nicht hierhin, weil sie nicht aus Fragen und Antworten bestehen, sondern nach Weise eines fortlaufenden Kommentars schwierige Stellen der lateinischen Übersetzung des Alten Testamentes beleuchten.

mit Schriften hellenistischer Philologen, welche bei Erklärung des Textes Homers Schwierigkeiten *(ἀπορίαι)* aufdeckten und Lösungen boten[1]. Er hat sich darauf berufen können, daß auch Philo schon eine Erklärung des Pentateuchs in Form von Fragen und Antworten, *ζητήματα καὶ λύσεις*, schrieb. Nichtsdestoweniger dürften die christlichen „Fragen und Antworten" vielmehr ein selbständiges, autochthones Gebilde darstellen, insofern ihr Motiv allem Anscheine nach in wirklich ergangenen Fragen und Antworten zu suchen ist. Die in dem pseudojustinischen Werke behandelten Fragen sind nachweislich zum großen Teil von andern dem Verfasser vorgelegt worden[2]. Die genannten drei Briefe des hl. Hieronymus befassen sich lediglich mit Fragen, die Papst Damasus, die Gallierin Hedibia und die Gallierin Algasia gestellt hatten. Und wenn diese Briefe sich ausschließlich auf exegetischem Gebiete bewegen und die „Fragen und Antworten" des 4. Jahrhunderts überhaupt vorwiegend exegetisch gerichtet sind, so spiegelt sich darin die Tatsache, daß die Bibelwissenschaft die beliebteste, ja bis zu einem gewissen Grade noch die einzige theologische Wissenschaft war, während irgend welche innere Beziehung der literarischen Form selbst zu dieser Wissenschaft nicht wahrzunehmen ist. Von den 161 Fragen Pseudojustins dreht sich etwa die Hälfte um Stellen der Heiligen Schrift; die andere Hälfte bringt in buntem Wechsel Apologetisches, Polemisches, Trinitarisches, Kosmologisches, Psychologisches. Die „Fragen und Antworten" späterer Griechen wenden sich mehr und mehr der Dogmatik und der Askese zu[3].

Einem andern Motive entsprang die ähnliche Einkleidung von Schriften populär-didaktischer, katechismusartiger Tendenz. Die beiden Mönchsregeln Basilius' d. Gr. und das zweite Buch der unter des Basilius Namen überlieferten asketischen Schrift „De baptismo" setzen sich auch aus Fragen und Antworten zusammen. Hier sind die Fragen reine Fiktionen.

6. Die Gnome. — Auch die Form der Gnome oder Sentenz hat erst im 4. Jahrhundert Eingang in die kirchliche Literatur gefunden. Die asketischen Lehrbücher des Evagrius Pontikus für Mönche und Nonnen hüllen sich, vermutlich an außerchristliche Vorbilder anknüpfend, mit Vorliebe in das Gewand von Gnomenketten. Ansprechende Proben der versifizierten Gnome finden sich unter den Gedichten Gregors von Nazianz.

[1] G. Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur: Abhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. 57 (Philol.-hist Kl. 27), Leipzig 1909, 841—860. Auf Heinrici fußt H. Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur, Leipzig 1911, 409 ff.

[2] Vgl. Harnack, Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 18 ff.

[3] Über „Fragen und Antworten" in der altslavischen kirchlichen Literatur s. K. Radčenko im Archiv für slavische Philologie 25, 1903, 611—621.

§ 5. Poesie.

(1. Die Poesie der Lateiner. 2. Die Poesie der Griechen.)

1. Die Poesie der Lateiner. — Auf dem Felde der gebundenen Rede sind, wie schon gesagt, die Lateiner den Griechen vorausgeeilt. Nach zwei Richtungen hin bricht die Poesie der Lateiner sich im 4. Jahrhundert neue Bahnen. Es erblüht eine neue christliche Epik und eine neue christliche Lyrik.

Zahlreiche Hände, die über Schönheitssinn und Darstellungstalent verfügen, unternehmen es, den Stoff der geschichtlichen Bücher des Alten und des Neuen Testamentes in Hexameter zu gießen. Andere Hände versuchen das Leben der Heiligen und das Leiden der Märtyrer in diesem oder jenem Versmaß zu bearbeiten. Es ist eine erzählende oder darstellende Poesie, mag sie didaktisch-paränetisch, mag sie panegyrisch gefärbt sein. Und diese christliche Epik ist eine Parallele zu der heidnisch-römischen Poesie der späteren Zeit. Der Inhalt ist neu, die Form ist entlehnt. Mit dem Verse wird zugleich auch die poetische Diktion von den klassischen Mustern, insbesondere von Vergil, herübergenommen. Hat doch Proba die biblische Geschichte sogar in einen „cento Vergilianus“ gezwängt. Man wollte zunächst dem Inhalt der heiligen Bücher und der christlichen Gedankenwelt überhaupt einen der überlieferten ästhetischen Bildung adäquaten Ausdruck geben. Man dachte aber auch daran, die heidnische Literatur, vor allem das Nationalepos Vergils, durch eine an Formschönheit ebenbürtige christliche Literatur aus der Rolle des Schulbuchs zu verdrängen[1]. Bezeichnend ist die Art und Weise, wie Juvencus seine versifizierte Evangelienharmonie, die von der „certa fides“ getragen wird, den Werken Homers und Vergils gegenüberstellt, die durch „mendacia“ entweiht sind. Und die unter dem Namen Cyprians aus Gallien gehende metrische Umschreibung der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes scheint direkt für den Schulunterricht bestimmt gewesen zu sein.

Anders verhält es sich mit der neuen christlichen Lyrik oder der unter der Bezeichnung „Hymnus“ bekannten Gattung poetischer Produktion. Sie hat kein heidnisches Vorbild; sie ist rein christlichen Ursprungs. Sie ward geboren aus dem gläubigen, von Gott und Jesus Christus erfüllten Gemüte, welches, angeregt durch die Klänge des orientalischen Psalmengesanges, in begeistertem Liede seinen Gefühlen Luft macht. Dem Heidentum gebrach es an den unerläßlichen Voraussetzungen eines solchen Liedes, insbesondere an der Reinheit und

[1] Wie peinlich man es christlicherseits, zumal im Abendlande, empfand, daß der Schulunterricht sich auf die klassische Poesie aufbaute, ist vorhin schon (S. 4 ff) hervorgehoben worden.

Sicherheit des religiösen Bewußtseins. Hier entfaltet der Genius des Christentums die Schwingen zu einem selbständigen und originellen Aufstieg in das Reich der Phantasie. Benützt er anfänglich noch die klassischen Metren, so weiß er sie wie ein eigenes Kleid sich anzupassen. Bald jedoch beginnt er sich auch einen neuen Vers zu schaffen, den rhythmischen Vers, welcher die Silben nur noch zählt, aber nicht mehr wägt, sondern mit dem Wortakzente sich hebt und senkt, ohne auf die Kürze oder Länge der Silben Rücksicht zu nehmen. Indem er das Joch des Metrums abschüttelte und der lebendigen, zwischen kurzen und langen Vokalen nicht mehr unterscheidenden Sprache sich anschmiegte, war dieser neue Vers ungleich mehr geeignet, das Feuer der eigenen Empfindung freier aufflackern zu lassen und zugleich einen Widerhall im Herzen des Volkes zu wecken. Von Haus aus ist der Hymnus ein Kirchenlied gewesen, welches beim Gottesdienste gesungen werden wollte, und solange er im Gesange lebte, mußte er notwendig auf Einfachheit und Verständlichkeit Bedacht nehmen. Als an die Stelle des gesungenen das für die Lektüre bestimmte Lied trat, konnte das eigene Innere sich ungehemmt nach allen Seiten hin ausstrahlen, die Individualität des Dichters sich uneingeschränkt zur Geltung bringen.

Den Namen des ersten hervorragenden Hymnendichters darf Hilarius von Poitiers beanspruchen, wenn es auch nicht mehr möglich ist, ein klares Bild von seinen Leistungen zu gewinnen. Seine Lieder sind bis auf dürftige Reste dem Untergange anheimgefallen; seine Gallier bekundeten, wie er selbst geklagt hat, für die Reize des liturgischen Gesanges wenig Verständnis. Ungleich größere Erfolge erzielte Ambrosius in Italien. Er gilt als der Vater des gottesdienstlichen Volksgesanges im Abendlande. Wie seine Hymnen von Anfang an gezündet, so haben sie auch auf die spätere Entwicklung lateinischer Hymnodie einen gewaltigen Einfluß geübt. Über den Hymnen Nicetas von Remesiana hinwieder ruht ein dichter Schleier. Hilarius und Ambrosius haben antike Metren verwendet, wenngleich sich nicht verkennen läßt, daß bei ihnen schon das quantitierende Versprinzip gleichsam im Kampfe liegt mit dem akzentuierenden. In Augustins „Psalmus contra partem Donati“ aus dem Ende des Jahres 393 ist die Metrik überwunden. Die Hebungen des Verses sind an die betonten Silben gebunden. Auch dazu bestimmt, in der Kirche unter Teilnahme der Gemeinde gesungen zu werden, will dieser „Psalm“ in möglichst volkstümlichen Tönen die Massen über den Donatismus aufklären und speziell den „Psalmen“ entgegentreten, welche der Donatistenprimas Parmenianus unter das Volk geworfen hatte.

Zwei Dichtern gebührt noch eine besondere Erwähnung, dem Spanier Prudentius und dem nach Nola in Italien übergesiedelten Gallier Paulinus. Nicht bloß die Zahl und Mannigfaltigkeit, sondern

auch die Eigenart und Orginalität ihrer Werke weist ihnen die ersten Plätze unter den lateinischen Dichtern des 4. Jahrhunderts zu. Paulinus hinterließ außer einem langen Zyklus von Lobgesängen auf den hl. Felix von Nola namentlich apologetisch-polemische Dichtungen und christliche Nachahmungen verschiedener Einzelgattungen heidnischer Poesie, der Propemptica, der Epithalamia, der Consolationes. Prudentius hat unter stetem Wechsel des Metrums sozusagen alle Gebiete poetischen Schaffens abgesteckt und ausgemessen. Seine farbenprächtige „Psychomachia" inaugurierte das allegorische Epos, welches im abendländischen Mittelalter so reiche Blüten treiben sollte. Die Hymnen seines „Cathemerinon" und die Gesänge seines „Peristephanon", nicht für den öffentlichen Gebrauch, sondern für die Privatlektüre berechnet, stellen den hilarianischen und ambrosianischen Hymnen gegenüber Kunstgebilde neuer Art dar. Paulinus ist gewissermaßen die verkörperte Anmut. Mit einem reichen und frommen Gemüt paart sich in ihm eine seltene Meisterschaft der Verstechnik. Die schöpferische Kraft, die Glut der Empfindung und den Geistesflug des genialen Spaniers hat er nicht erreicht. Was Prudentius schuf, ist Poesie von einer Gewalt und Größe, zu welcher überhaupt nur wenige Dichterfürsten aufgestiegen sind.

2. Die Poesie der Griechen. — Parmenianus, der Donatistenprimas, war nicht der erste, welcher durch versifizierte Rede um so eher das Ohr des großen Haufens zu gewinnen hoffte. Auch Arius hatte schon vermittelst populärer Lieder, aus denen noch ein paar holperige Hexameter erübrigen, seine Sonderlehre unter das Volk zu tragen gesucht. Auch die Apollinaristen bemühten sich, in Gedichten für ihre Christologie Propaganda zu machen, und diesen Gedichten, von denen sich nichts mehr erhalten hat, ist Gregor von Nazianz mit antiapollinaristischen Gesängen in den Weg getreten. Gregor von Nazianz ist der einzige bedeutende Dichter, dessen die griechische Kirche des 4. Jahrhunderts sich rühmen kann. Von seinem Vetter Amphilochius von Ikonium besitzen wir noch ein Lehrgedicht in jambischen Senaren. In Gregors Poesie spielt gleichfalls das didaktische Element eine große Rolle, insofern das erste der zwei Bücher seiner Gedichtsammlung ausschließlich „poemata theologica", teils „dogmatica" teils „moralia", enthält. Das zweite Buch, „poemata historica" überschrieben, dreht sich hauptsächlich um die Person des Verfassers, schlägt am liebsten elegische Weisen an und ist an poetischen Schönheiten entschieden reicher als das erste Buch. Die Gewandung dieser Gedichte ist von tadellos klassischem Zuschnitt, wie denn Gregor ausgesprochenermaßen sich auch das Ziel gesetzt hat, den Vorwurf literarischer Rückständigkeit der Christen Lügen zu strafen. Merkwürdigerweise tauchen in dem ersten Buche zwei Gedichte auf, ein Abendhymnus und ein Jungfrauenlied, welche sich den Fesseln der

Metrik entwinden und zum akzentuierenden Verse ihre Zuflucht nehmen, die ältesten rhythmischen Gedichte der ganzen griechischen Literatur. Ebendeshalb aber, weil sie rari nantes sind unter einer Unmasse von Hexametern, Pentametern, Trimetern, fällt es schwer, allen Verdacht gegen die Echtheit der beiden Gedichte zu unterdrücken. Dem Volke ist Gregors kunstvolle Poesie fremd geblieben. Nie, soviel bekannt, hat eines seiner Lieder beim Gottesdienste Verwendung gefunden.

Erster Teil.

Die Schriftsteller des Orients.

Erstes Kapitel.

Alexandriner und Ägypter.

§ 6. Alexander von Alexandrien.

(1. Aufgaben seines Episkopats. 2. Predigten. 3. Rundschreiben. 4. Lehre. 5. Arius. 6. Eusebius von Nikomedien und andere Freunde des Arius.)

1. Aufgaben seines Episkopats. — Nachdem Patriarch Petrus wahrscheinlich im November 311 den Märtyrertod gestorben und „die alexandrinische Kirche ein Jahr lang Witwe gewesen war", wurde Achillas, und als dieser schon nach Verlauf von fünf Monaten das Irdische segnete, wurde Alexander auf den Patriarchenstuhl erhoben, ein Mann, welchen Tugenden aller Art in ausnehmendem Grade zierten[1]. Sein Episkopat ward ausgefüllt durch die von seinen Vorgängern übernommenen schismatischen Wirren, welche sich an den Namen des Bischofs Melitius[2] von Lykopolis knüpften, und die neuen dogmatischen Streitigkeiten, zu welchen der alexandrinische Presbyter Arius den Anstoß gab. Die ersteren sind auf den Umkreis des Patriarchats Alexandrien beschränkt geblieben, die letzteren haben alsbald die gesamte Kirche in die heftigste Mitleidenschaft gezogen. Auf dem Konzile zu Nicäa 325 trug Alexander sowohl Arius wie Melitius gegenüber den Sieg davon Jetzt erst, als er beigelegt zu sein schien, sollte der Kampf um das Dogma zur vollen Flamme auflodern. Aber die Last und die Hitze dieser Tage sollten jüngere

[1] Gelas. Cyz., Hist. Conc. Nic. 2, 1.

[2] Gelegentlich einer Untersuchung der Quellen für die schismatischen Wirren hat E. Schwartz (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 164 A. 1) mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß „Melitius", nicht „Meletius" zu schreiben ist. Neben der syrischen Transskription, welche Schwartz anzieht, ist auch die arabische Transskription bei Riedel and Crum, The Canons of Athanasius of Alexandria, London 1904, S. 18 und 24 des arabischen Textes (can. 12 u. 25), beachtenswert.

Schultern tragen. Am 17. April 328 starb Alexander, und am 8. Juni 328 wurde Athanasius zu seinem Nachfolger gewählt.

2. Predigten. — Syrische und koptische Quellen wissen von Predigten Alexanders zu berichten. Ein von Kardinal Mai herausgegebener „Sermo de anima et corpore deque passione Domini" in syrischer Sprache (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 18, 585—604)[1] handelt von der Notwendigkeit und den Früchten des Leidens des Herrn. Die zwiespältige Aufschrift, die durchaus nicht ohne Analogie ist[2], will darauf hinweisen, daß einleitungsweise auch von dem Verhältnis zwischen Seele und Leib gesprochen wird. Das Ganze zeigt stark rhetorische Färbung. So wenig indessen der Text selbst zu Bedenken gegen die Echtheit Anlaß gibt, so unsicher und schwankend ist die äußere Bezeugung. Kleinere und größere Stücke des Textes treten in mehr oder weniger abweichender Fassung auch unter andern Namen, insbesondere unter dem Namen des alten Melito von Sardes, auf[3], und um den Ansprüchen Melitos gerecht zu werden, muß man mit Krüger zu der Vermutung greifen, daß Alexander seiner Predigt eine Schrift Melitos zu Grunde gelegt hat. Außerdem aber ist, was Krüger noch nicht bekannt war, die ganze Predigt in koptischer Version und in ausführlicherem Wortlaut unter dem Namen des hl. Athanasius überliefert[4]. Trotzdem dürfte es vorläufig als wahrscheinlich gelten müssen, daß eine Predigt Alexanders in syrischer und koptischer Übersetzung vorliegt.

Einige Predigtfragmente in syrischer Übersetzung hat Martin den Sammelhandschriften des Britischen Museums entnommen[5]. Leider sind es nur Trümmer oder Splitter von winzigem Umfange. Die Aufschriften indessen, „ex homilia tertia adversus Arianos" (eine Zeile), „ex homilia ecclesiastica quae est quinta" (zwei Zeilen), „ex homilia

[1] A. Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, 529—539, schöpfte aus cod. Vatic. syr. 368. Aus cod. Mus. Brit. syr. add. 17192 ist der Sermo, syrisch und englisch, von neuem ediert worden durch E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 407—424.

[2] Genannt sei wenigstens eine Predigt des Bischofs Antiochus von Ptolemais, des Gegners des hl. Chrysostomus, über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi, *εἰς τὸ· πῶς ὁ Ἀδὰμ ἔλαβε τὴν ψυχὴν καὶ περὶ τοῦ πάθους τοῦ Χριστοῦ*, in der Chrysostomus-Ausgabe Saviles. Eton 1612, 5, 648—653.

[3] Bezüglich der Ausgaben einzelner Stücke darf auf G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien? (Zeitschr. f. wiss. Theol. 31, 1788, 434 bis 448) verwiesen werden. Das Stück, welches bei Mai a. a. O. 539—540, bei Migne, PP. Gr. 18, 603—608, als „additamentum" dem Texte des Sermo angehängt ist, ward von neuem herausgegeben durch P. Martin bei Card. Pitra, Analecta sacra 4. Paris. 1883, 197—198 432—433. Auch dieses Stück und ebenso das verwandte kleinere Fragment bei Pitra 199—200 433 will Krüger der von Alexander benützten Schrift Melitos zuweisen.

[4] Koptisch und englisch bei Budge a. a. O. 115—132 258—274.

[5] Martin bei Pitra a. a. O. 4, 199—200 433—434.

nona festi" (vier Zeilen), sind insofern bemerkenswert, als sie zeigen, daß eine ganze Sammlung von Homilien Alexanders in Umlauf gewesen ist.

In koptischer Sprache ist noch eine vollständige Predigt vorhanden, welche Hyvernat zum Druck beförderte[1], ein Panegyrikus auf den, wie gesagt, als Märtyrer verstorbenen Patriarchen Petrus, laut der Überschrift am Gedächtnistage des Heiligen und im Oratorium des Heiligen zu Alexandrien vorgetragen. Nun ist zwar merkwürdigerweise sogar ausdrücklich bezeugt, daß Alexander das Gedächtnis seines Vorgängers mit feierlichem Gottesdienste begangen hat[2]. Dieser Panegyrikus aber ist einerseits so genau in der Zeitgeschichte orientiert, anderseits so tief in wundersüchtige Legende eingetaucht, daß man nicht umhin können wird, ihn als eine spätere Fälschung abzuweisen.

3. Rundschreiben. — Ungleich wertvoller als diese Predigten sind einige im griechischen Original erhaltene Schreiben Alexanders, die Anfänge der arianischen Streitigkeiten betreffend. Griechische Kirchenhistoriker haben dieselben in ihre Berichte eingeflochten. Theodoret von Cyrus rettete auf diese Weise ein Schreiben des Alexandriners an Alexander von Byzanz, den späteren Bischof Alexander von Konstantinopel, oder vielmehr, wie der Wortlaut selbst lehrt, die nach Konstantinopel gegangene Ausfertigung eines Rundschreibens an alle Bischöfe außerhalb Ägyptens, welches dazu bestimmt war, vor Arius und seinen Anhängern zu warnen (Migne 18, 547—572)[3]. Arius und Achillas, schreibt Alexander, sind wegen gottloser Lehren, welche mit den apostolischen Dogmen der Kirche (*τῆς*

[1] H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte, tirés des manuscrits coptes de la Bibliothèque Vaticane et du Musée Borgia 1, Paris 1886, 247—262. Die Edition ist bald der Vergessenheit anheimgefallen. Auch bei Harnack, Gesch. der altchristl. Literatur 1, 1, 449—451 (Preuschen) und 2, 2, 79—81, wo lückenlose Vorführung des Materials angestrebt ist, wird sie nicht erwähnt.

[2] Ruf., Hist. eccl. 1, 14: apud Alexandriam Petri martyris diem Alexander episcopus agebat.

[3] Aus Theodor., Hist. eccl. 1, 3. Hier liest man in dem umlaufenden Texte: *ἐπιστολὴ πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπίσκοπον Κωνσταντινουπόλεως.* Zur Zeit des Schreibens hieß indes Byzanz noch nicht Konstantinopel und war auch Alexander noch nicht Bischof (vgl. Gelas. Cyz., Hist. Conc. Nic. 2, 36; Migne, PP. Gr. 85, 1344). Während einer Sedisvakanz muß Alexander die Leitung der Diözese in Händen gehabt haben. Das Ketzerverzeichnis, welches Theodoret auf den Wortlaut des Schreibens folgen läßt (Migne 82, 909), darf nicht mehr zu dem Text des Schreibens gezogen werden und ist mit Recht bei Migne 18, 572 weggelassen worden. Vgl. P. Snellman Der Anfang des arianischen Streites, Helsingfors 1904, 103 ff; S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites (Forschungen zur christl. Lit.- und Dogmengesch. 7, 1), Paderborn 1907, 16 ff. Ob das zweimalige *καὶ τὰ ἑξῆς* am Schlusse von Schriftzitaten c. 13 (nach der Kapitelabteilung bei Migne 18, 547—572) auf Abkürzungen des Textes des Schreibens hindeutet, wie Rogala (a. a. O. 23) glaubt, erscheint sehr zweifelhaft. Ein kurzes Zitat aus dem Schreiben (c. 12) ist auch syrisch vorhanden, bei Pitra, Analecta sacra 4, 200 434.

ἐκκλησίας τὰ ἀποστολικὰ δόγματα c. 13) in unversöhnlichem Widerspruch stehen, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden. Sie haben dann den Schutz auswärtiger Bischöfe angerufen und unbegreiflicherweise bei drei syrischen Bischöfen auch Gehör gefunden (c. 9), während zahlreiche andere Bischöfe, zum Teil aus weiter Ferne, insbesondere aus kleinasiatischen Provinzen, ihn, den Bischof, brieflich ihres vollen Einverständnisses mit seinem Vorgehen gegen die Häretiker versichert haben. Diese Briefe werden in Abschrift beigelegt, und der Adressat wird um eine ähnliche Zustimmungserklärung ersucht. Das Schreiben ist für die früheste Kindheitsgeschichte des Arianismus von geradezu grundlegender Bedeutung. Es entstammt aber auch der Feder eines gründlichen Theologen und eines geschulten Stilisten.

Eben dieses Schreiben, so scheint es, aber ein nach Kleinasien gesandtes Exemplar desselben ist syrisch in einem kurzen Exzerpte überliefert. Als Vorlage wird ein Brief des Alexandriners an Bischof Melitius von Sebastopolis in Pontus „und die übrigen Bischöfe der katholischen Kirche" bezeichnet, ein „enzyklischer Tomus" (ἐκ τοῦ ἐγκυκλίου τόμου heißt es eingangs)[1]. Die ausgehobenen Textstellen zeigen unverkennbar, daß dieses Exposé sich nicht bloß inhaltlich mit dem Schreiben an Alexander von Byzanz in allem Wesentlichen gedeckt hat, sondern wieder und wieder auch wörtlich mit demselben zusammengetroffen ist. Nach weiteren Angaben des Exzerpisten waren die anderswoher schon eingelaufenen Zustimmungen und Unterschriften, nach Provinzen geordnet, dem Tomus angehängt; im ganzen hatten ungefähr zweihundert Bischöfe unterschrieben. Es wird nicht angehen, mit Schwartz in diesem Tomus ein anderes, selbständiges Aktenstück zu erblicken, welches dem Schreiben an Alexander vorausgegangen wäre[2]. Der Tomus ist dieses Schreiben selbst, nur in anderer Ausfertigung.

Eine zweite Enzyklika Alexanders, welche in knapperer Form ein neues Bild der Lage zeichnet, haben Sokrates und Gelasius aufbewahrt (Migne 18, 571—578)[3]. Im Vordergrunde steht Eusebius,

[1] Der syrische Text bei Pitra a. a. O. 196—197 430—432. Schwartz hat in seiner Übersicht über die ältesten Quellen für die arianischen Streitigkeiten (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 265 ff) den syrischen Text ins Griechische übertragen.

[2] Schwartz legt den Finger auf die Bemerkung des Schreibens an Alexander, zahlreiche Bischöfe hätten dem Absender brieflich ihre Zustimmung ausgesprochen „und den Tomus mitunterschrieben" (καὶ τῷ τόμῳ συνυπογραψάντων c. 14). Unter diesem Tomus aber dürfte eben auch nicht eine frühere Kundgebung des Absenders, sondern das vorliegende Schreiben verstanden sein. Vgl. Rogala a. a. O. 19 ff.

[3] Socr., Hist. eccl. 1, 6. Gelas. Cyz., Hist. Conc. Nic. 2, 3. Auf die bei Gelasius an den Text der Enzyklika sich anreihenden Unterschriften des alexandrinischen und mareotischen Klerus (Migne, PP. Gr. 18, 577—582) wird sogleich die Rede kommen.

der Bischof der damaligen Residenzstadt Nikomedien, welcher die Führung der arianischen Bewegung in die Hand genommen hat und eine eifrige Agitation entfaltet. Zu Alexandrien ist eine große, von ungefähr hundert ägyptischen und libyschen Bischöfen besuchte Synode abgehalten worden und hat über Arius und seine Anhänger, insgesamt bereits sechs Presbyter, sechs Diakonen und zwei Bischöfe, das Anathem verhängt. Mit der Mahnung, die Exkommunizierten nicht zur Kirchengemeinschaft zuzulassen, verbindet Alexander die Bitte, Eusebius von Nikomedien kein Gehör zu geben. Der Fortschritt der Situation drängt sich, scheint mir, so unabweisbar auf, daß dieses zweite Rundschreiben notwendig als das spätere, das zuvor genannte als das frühere bezeichnet werden muß[1].

Eingefaßt von zwei andern Stücken tritt diese zweite Enzyklika in einer Urkunde auf, welche durch Athanasius-Handschriften zu Paris und zu Basel überliefert und *Καθαίρεσις Ἀρείου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ*, Depositio Arii et sociorum, betitelt ist[2]. Am Kopf stehen einige Worte Alexanders an die versammelten Kleriker von Alexandrien und der Mareotis (Migne 18, 581—582): wie sie früher das Mahnschreiben des Bischofs an Arius und Genossen unterzeichnet haben[3], so werden sie jetzt ersucht, das Rundschreiben des Bischofs an die auswärtigen Bischöfe durch ihre Unterschrift gutzuheißen und damit zugleich der inzwischen erfolgten Exkommunikation von sechs weiteren Klerikern zuzustimmen. An diese Anrede schließt sich der Wortlaut der zweiten Enzyklika an. Dann folgen die Unterschriften der alexandrinischen und der mareotischen Presbyter und Diakonen (Migne 18, 577—582)[4].

Von einer Datierung der beiden Rundschreiben muß abgesehen werden, bis auf breiterer Grundlage eine Chronologie des arianischen Streites aufgebaut ist. Die traditionelle Annahme, daß die Anfänge des Streites ins Jahr 318 zurückreichen, beruht auf den Wahrschein-

---

[1] So auch Rogala (Die Anfänge des arian. Streites 14 ff) und O. Seeck (Zeitschr. f. Kirchengesch. 32, 1911, 277—281). Dagegen haben Snellman (Der Anfang des arian. Streites 71 ff), V. Hugger (Theol. Quartalschr. 91, 1909, 66—86), G. Loeschcke (Zeitschr. f. Kirchengesch. 31, 1910, 584—586) das an zweiter Stelle aufgeführte, bei Sokrates und Gelasius erhaltene Schreiben für das frühere erklärt. Auf die beiderseitige Argumentation — ganz einfach liegt die Sache nicht — darf an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden.

[2] Herausgegeben ward sie von den Maurinern in ihrer Athanasius-Ausgabe, Padua 1777, 1, 313—317. Zur handschriftlichen Überlieferung vgl. Schwartz, Nachrichten von der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 391 ff.

[3] Weitere Kunde über dieses Mahnschreiben fehlt.

[4] O. Seeck (Zeitschr. f. Kirchengesch. 17, 1897, 50 ff) vermutete, die Depositio Arii sei eine Fälschung, welche Athanasius zur Last falle. Snellman (a. a. O. 73 ff) und Rogala (a. a. O. 28 ff) haben die Authentie der Urkunde verteidigt, während Schwartz (a. a. O. 1904, 391 ff; 1905, 265) von den Hypothesen Seecks keine Notiz nahm. Nötig war's auch nicht.

lichkeitsberechnungen des 1784 verstorbenen Ketzerhistorikers Walch. Die von Schwartz verfochtene These, der Streit sei erst im Herbst 323 ausgebrochen und habe sich in sehr rascher Folge abgewickelt[1], dürfte noch weniger Vertrauen verdienen.

Andere Briefe Alexanders in Sachen der Arianer sind nur dem Namen nach bekannt. Einen Brief an Papst Silvester zitiert Papst Liberius; einen Brief an Kaiser Konstantin erwähnt Epiphanius; aus einem Briefe an Bischof Aiglon von Kynopolis in Mittelägypten „gegen die Arianer" *(κατὰ Ἀρειανῶν)* führt Maximus Konfessor zwei kurze Stellen an[2].

Schon früh sind Briefe von und an Alexander, zu Sammlungen vereinigt, auf den Markt geworfen worden, Waffenmaterial für die streitenden Parteien. Epiphanius gedenkt einer Kollektion, welche etwa 70 enzyklische Briefe *(ἐπιστολαὶ ἐγκύκλιοι)* Alexanders in Sachen des Arius an die Bischöfe der Provinzen Palästina, Phönizien und Cölesyrien umfaßte[3], hauptsächlich jedenfalls mannigfache Ausfertigungen der zwei noch erhaltenen Enzykliken nebst Zustimmungserklärungen und Unterschriften. Sokrates kannte zwei Sammlungen von Briefen an Alexander: Briefe, welche sich auf die Seite Alexanders stellten, hatte Alexander, Briefe, welche Arius in Schutz nahmen, hatte Arius zusammengestellt und veröffentlicht[4].

Schließlich ist noch zu bemerken, daß Alexander einem wohlunterrichteten Zeugen zufolge[5] auch Festbriefe an die Kirchen Ägyptens erlassen hat. Nach sonstigen Spuren dieser Briefe habe ich vergeblich gesucht.

4. Lehre. — Die Lehre des Arius und seiner Genossen wird in den beiden noch vorliegenden Enzykliken Alexanders[6] dahin formuliert: Der Sohn Gottes ist nicht immer gewesen (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν* I, 2; II, 3), und der Vater ist nicht immer Vater gewesen. Der Sohn ist vielmehr geworden, nachdem er vorher nicht gewesen, ein Geschöpf und Gebilde (*κτίσμα καὶ ποίημα* II, 3), durch Gottes freien Willen aus nichts *(ἐξ οὐκ ὄντων)* ins Dasein gerufen. Das „Gezeugtwerden", welches ihm beigelegt wird, ist nur Synonymum für „Ge-

[1] Schwartz a. a. O. 1905, 297 ff.

[2] Lib. P. bei Hil., Fragm. ex op. hist. 5, 4. Epiph., Haer. 69, 9. Max. Conf., Opusc. theol. et polem., Migne, PP. Gr. 91, 277 280; auch Migne, PP. Gr. 18, 583—584. Die zweite der von Maximus angeführten Stellen (Migne 91, 280) tritt übrigens handschriftlich unter dem Namen des hl. Eustathius von Antiochien auf: s. F. Cavallera, S. Eustathii episc. Antioch. homilia christologica, Paris. 1905, 97.

[3] Epiph., Haer. 69, 4. [4] Socr., Hist. eccl. 1, 6.

[5] Dem Sammler der Festbriefe des hl. Athanasius, Migne, PP. Gr. 26, 1351. Über die Festbriefe der Patriarchen von Alexandrien vgl. Bd 2, S. 138 318.

[6] Es mag gestattet sein, diese Enzykliken als I und II zu bezeichnen und nach der Kapitelabteilung bei Migne 18, 547—572 (I) und 571—578 (II) zu zitieren.

schaffenwerden", wie ja auch Menschen „Söhne Gottes" genannt werden (I, 3). Auch *λόγος* des Vaters und *σοφία* des Vaters heißt der Sohn nur in uneigentlichem Sinne *(καταχρηστικῶς)*, während er in Wirklichkeit zu den Dingen zählt, welche „durch den eigentlichen Logos Gottes und die in Gott seiende Weisheit" erschaffen worden sind (II, 3). Allerdings ist der Sohn die vorzüglichste aller Kreaturen, früher als die übrigen erschaffen und „um unseretwillen erschaffen zu dem Zwecke, daß Gott mittelst seiner wie mittelst eines Werkzeuges *(ὡς δι' ὀργάνου)* uns erschüfe" (II, 3). Aber er bleibt doch ein Geschöpf, seiner Natur nach wandelbar und veränderlich (*τρεπτῆς φύσεως, ἀρετῆς τε καὶ κακίας ἐπιδεκτικόν* I, 2), ohne jeden Anteil an dem Wesen des ungewordenen Gottes (*ξένος τε καὶ ἀλλότριος καὶ ἀπεσχοινισμένος τῆς τοῦ θεοῦ οὐσίας* II, 3).

Diese Darstellung Alexanders steht mit den sonstigen Quellen über des Arius Lehre in vollstem Einklang. Alle die angeführten Schlagwörter hat Arius selbst in späteren Schriften wiederholt[1]. Zutreffend ist auch die Bemerkung Alexanders, Arius und Achillas seien „die verborgenen Schößlinge" eines Paul von Samosata und eines Lucian von Antiochien (I, 9). Der Arianismus ist in der Tat der legitime Sohn der subordinatianischen Theologie Lucians. Wie Arius selbst sich mit Emphase Schüler Lucians nannte, so hat seine älteste Garde aus „Syllukianisten" bestanden, und allem Anscheine nach hat Arius Gedanken und Sätze Lucians einfach übernommen, ohne sie weiter fortzubilden[2].

Den arianischen Thesen stellt Alexander „die apostolischen Dogmen der Kirche" (I, 13) gegenüber: Der Sohn Gottes ist von Ewigkeit her, gleichewig mit dem Vater. Er ist nicht aus nichts, sondern aus dem Vater, nicht geschaffen, sondern gezeugt (*ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται* I, 11). Diese „anfangslose Zeugung" (*ἡ ἄναρχος παρὰ τοῦ πατρὸς γέννησις* I, 12) ist etwas ganz anderes als Erschaffung, und die Gottessohnschaft dieses Sohnes von Natur *(φύσει)* hat nichts gemein mit der Gottessohnschaft der Menschen durch Adoption (*θέσει* I, 7). Dieser Sohn ist auch wirklich der *λόγος* und die *σοφία* Gottes, und wenn er nicht immer bei Gott gewesen wäre, so müßte Gott einmal *ἄλογος καὶ ἄσοφος* gewesen sein (II, 4). Dieser Sohn ist „der eingeborne Mittler *(μεσιτεύουσα φύσις μονογενής)*, durch welchen der Vater des Gott-Logos das All aus nichts geschaffen hat" (I, 11). Er ist Gott wie der Vater und seinem Wesen nach durchaus eins mit dem Vater. Nur ein einziges Attribut des Vaters mangelt ihm, das

[1] Vgl. etwa die auf Zitate aus Schriften des Arius gegründete Darstellung der Lehre des Arius bei Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theologie und Kirche[3] 2, 1897, 10 f.

[2] Vgl. schon Bd 2, S. 236 f.

Ungezeugtsein *(τὸ ἀγέννητον)*, die besondere Eigentümlichkeit *(ἰδίωμα)* des Vaters, und deshalb hat der Sohn gesagt: Der Vater ist größer als ich (I, 12). Im übrigen aber ist irgend welcher Unterschied *(διάστημα)* zwischen Vater und Sohn schlechterdings nicht auszusinnen (I, 4). Darum hat der Sohn auch gesagt: Ich und der Vater sind eins, nicht wie wenn er sich selbst als den Vater bezeichnen und die Unterschiedenheit der Personen *(τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις)* leugnen wollte, sondern weil er das treueste Ebenbild, der vollkommenste Abglanz, der allerreinste Spiegel des Vaters ist (I, 9). Das Wort *ὁμοούσιος* kommt bei Alexander noch nicht vor. Die Idee der numerischen Wesenseinheit zwischen Vater und Sohn ist so scharf wie möglich ausgeprägt. Gelegentlich ist auch von der *θεοτόκος Μαρία* die Rede (I, 12)[1].

5. Arius. — Arius, der alexandrinische Presbyter, war nicht mehr jung an Jahren, nach Epiphanius (Haer. 69, 3) schon ein γέρων, als er mit der Lehre hervortrat, welche seinen Namen durch die Jahrhunderte tragen sollte. Erst im Kampfe, soviel die Überlieferung weiß, hat er zur Feder gegriffen. Von Alexander exkommuniziert und aus Alexandrien ausgewiesen, wandte er sich um Hilfe an den vielvermögenden Bischof Eusebius von Nikomedien, einen entfernten Verwandten des Kaiserhauses, mit welchem er einst in Antiochien zu Füßen Lucians gesessen hatte. Der griechisch (bei Epiph., Haer. 69, 6, und Theodor., Hist. eccl. 1, 4) sowohl wie auch in zwei alten lateinischen Übersetzungen (die eine bei Marius Victor., Adv. Arium, prol.; die andere veröffentlichte D. de Bruyne in der Rev. Bénéd. 26, 1909, 93—95) erhaltene Brief schließt mit den Worten: „Gedenke unserer Trübsal, du treuer Genosse Lucians" (συλλουκιανιστά, ἀληθῶς Εὐσέβιε). Er ist nicht mehr in Alexandrien geschrieben (wie Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 260 annimmt), sondern etwa von Syrien aus (vgl. Snellman, Der Anfang des arian. Streites 79 ff). Nicht lange nachher ist Arius, jedenfalls einer Einladung seines Studienfreundes folgend, mit mehreren Gesinnungs- und Leidensgenossen in Nikomedien eingetroffen. Der dort von Eusebius zusammenberufenen Synode unterbreitete er eine ἔκθεσις πίστεως in Form eines offenen, aber höflichen Briefes an Alexander von Alexandrien, welcher gleichfalls noch vorliegt (griechisch bei Athan., De synodis 16, und Epiph., Haer. 69, 7—8; lateinisch bei Hilar., De Trin. 4, 12—13; 6, 5—6; die Unterschriften des Arius und der mit ihm nach Nikomedien gereisten alexandrinischen Kleriker werden nur von Epiphanius mitgeteilt). Würde es zutreffen, was Basilius d. Gr. (Adv. Eun. 1, 4) als „on dit" verzeichnet, daß die ἔκθεσις πίστεως, welche der Arianer Eunomius an die Spitze seines „Apologeticus" stellte, von Arius Alexander vorgelegt worden war, so hätte es noch einen weiteren Brief an Alexander mit einem andern Credo gegeben. In Nikomedien bei Eusebius hat Arius aber auch eine größere Schrift unter dem Titel Θάλεια, „Gastmahl", ausgearbeitet, von welcher indessen nur noch die von Athanasius (hauptsächlich Or. c. Arian. 1, 2—10 und De synodis 15) zu polemischen Zwecken angeführten, kurzen und zusammenhangslosen Bruchstücke bekannt sind. Das Ganze kennzeichnet Athanasius spöttisch als eine Imitation der lasziven

[1] Weitläufiger wird bei Harnack, Lehrb. der Dogmengesch.[4] 2, 204—207, über die Theologie Alexanders gehandelt.

Trink- und Tanzliederpoesie des alten Ägypters Sotades (im 3. Jahrhundert v. Chr.), woraus geschlossen werden darf, daß die Schrift wenigstens zum Teil aus metrischen Versuchen bestand. Wenn daher Philostorgius (Hist. eccl. 2, 2) berichtet, Arius habe in der Absicht, seine Lehre zu popularisieren, „Schiffer- und Müller- und Wanderlieder und ähnliche Gesänge" verfaßt, so legte sich die Vermutung nahe, daß diese Gesänge in dem „Gastmahl" ihre Stelle hatten. Loofs (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 13) und P. Maas (Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 511—515) ist es denn auch gelungen, in einzelnen Zitaten bei Athanasius Verse, und zwar stümperhafte Hexameter, nachzuweisen, während bei andern Zitaten, Schriftworten und eigenen Sätzen, alle Skandierungsversuche scheiterten (vgl. noch W. Weyh in der Byzant. Zeitschr. 20, 1911, 139). Das „Gastmahl" muß also gebundene und ungebundene Rede enthalten haben, aus Prosa und „Poesie" gemischt gewesen sein.

Das Nicänum belegte Arius mit dem Anathem, und Kaiser Konstantin verbannte ihn nach Illyrien. Ein kaiserliches Edikt verordnete, daß die Arianer fürderhin „Porphyrianer" (d. h. Feinde des Christentums) genannt, die Schriften des Arius dem Feuer übergeben und diejenigen, welche solche Schriften zurückbehielten, mit dem Tode bestraft werden sollten (Socr., Hist. eccl. 1, 9; über die harmlosen Einwendungen Seecks gegen die Echtheit des Edikts s. Rogala, Die Anfänge des arian. Streites 74 ff). Auch Eusebius von Nikomedien, welcher keinen Anstand genommen hatte, das Nicänum zu unterschreiben, ward drei Monate später, als er wieder gemeinsame Sache mit den Arianern machte, abgesetzt und verbannt.

Aber das Blatt wendete sich überraschend schnell. Durch Nachgiebigkeit wollte Konstantin den kirchlichen Frieden wiederherstellen. Spätestens im Jahre 328 ward Arius, und wahrscheinlich noch in demselben Jahre ward auch Eusebius aus dem Exil zurückgerufen, und auf Betreiben des letzteren durfte der erstere 330 oder 331 dem Kaiser persönlich ein Glaubensbekenntnis überreichen, welches alle heterodox klingenden Ausdrücke umging und den Kaiser zufriedenstellte. Sokrates (Hist. eccl. 1, 26) und Sozomenus (Hist. eccl. 2, 27) haben dasselbe aufbewahrt. Jetzt schien auch der vollen kirchlichen Rehabilitation des Arius der Weg geebnet zu sein. Athanasius, welcher die Zumutung, Arius zu Alexandrien wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, auf das entschiedenste abwies, wurde ins Exil geschickt, und nun sollte Arius 336, nachdem er nochmals dem Kaiser seine Orthodoxie beteuert hatte, zu Konstantinopel, dem Widerspruch des dortigen Bischofs Alexander zum Trotz, feierlich rekonziliiert werden. Am Abend vor dem festgesetzten Sonntag ist Arius auf einem öffentlichen Abort zu Konstantinopel eines plötzlichen Todes gestorben (den Hergang schildert Athanasius, Ep. ad episc. Aeg. et Lib. 18—19 und ausführlicher Ep. ad Serap. de morte Arii; daß er kein Märchen, sondern Geschichte erzählt, ist Seeck gegenüber von Rogala a. a. O. 101 ff dargetan worden).

6. Eusebius von Nikomedien und andere Freunde des Arius. — Eusebius von Nikomedien, 338 oder 339 zum Bischof der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel erhoben und als solcher Ende 341 oder Anfang 342 gestorben, war und blieb der Fahnenträger der arianischen Streiter, die Seele der Reaktion gegen das Nicänum. Seine Getreuen haben ihn den Großen genannt (Eus., C. Marc. 1, 4; Philost., Hist. eccl. 1, 9). Groß an politischer Gewandtheit und auch an zielbewußter Ausdauer, ist er in seinen Mitteln recht klein und niedrig gewesen, ein skrupelloser Diplomat und kein Bischof.

Es erübrigt von seiner Hand ein Brief an Bischof Paulinus von Tyrus (griechisch bei Theodor., Hist. eccl. 1, 5; lateinisch bei Marius Victor., Adv.

Arium, prol.), eine interessante Probe für die Art und Weise, wie Eusebius der Sache seines Studienfreundes sich annahm. Paulinus wird dringend gemahnt, sein bisheriges Schweigen zu brechen und öffentlich Farbe zu bekennen, und zugleich wird ihm auch schon das Material zu einem Schreiben an Alexander von Alexandrien an die Hand gegeben, indem auf die in arianischem Sinne auszubeutenden Schriftstellen verwiesen wird. Durch solche Briefe, wie er sie überallhin sandte (πανταχοῦ Alex. Alex. bei Socr., Hist. eccl. 1, 6; τοῖς κατὰ πόλιν Socr. a. a. O.), wußte Eusebius einen Sturm von schriftlichen Protesten gegen die Exkommunikation der Arianer zu entfesseln.

Der Brief des Eusebius an Paulinus, mit welchem Asterius, der arianische Sophist, sich beschäftigte (Marc. Anc. bei Eus., C. Marc. 1, 4), war sehr wahrscheinlich der noch vorliegende Brief. Athanasius (De synodis 17) zitiert einige Sätze aus einem Briefe des Eusebius an Arius. Sokrates (a. a. O. 1, 23; vgl. 1, 6) gedenkt eines Briefes des Eusebius an Athanasius, in welchem die Wiederaufnahme des Arius und seiner Genossen in die Kirchengemeinschaft verlangt wurde. Im vollen Wortlaut haben Sokrates (a. a. O. 1, 14) und Sozomenus (a. a. O. 2, 16) ein „Bußschreiben", βιβλίον μετανοίας, mitgeteilt, welches Eusebius im Verein mit Bischof Theognis von Nicäa aus dem Exil an die Väter des nicänischen Konzils gerichtet haben soll — Theognis war gleichzeitig mit Eusebius, drei Monate nach dem Nicänum, als fautor haereseos in die Verbannung geschickt worden. Die verbannten Bischöfe bitten um die Erlaubnis, vor den versammelten Vätern erscheinen und denselben ihre volle Orthodoxie bekunden zu dürfen, indem sie sich darauf berufen, daß es auch Arius vergönnt gewesen sei, aus dem Exile heimzukehren und sich von allen Anklagen zu reinigen. Dieser Brief muß Verdacht erregen, schon deshalb, weil die Väter des Konzils vor der Rückberufung des Arius, ja vor der Exilierung der Bittsteller längst auseinandergegangen waren. Dazu kommen andere Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten. Obwohl noch A. Lichtenstein (Eusebius von Nikomedien, Halle a. S. 1903, 31 ff) die Urkunde zu retten versucht hat, wird auf eine Fälschung zu erkennen sein, welche die Lüge verbreiten sollte, Arius sei von den nicänischen Vätern selbst wieder zu Gnaden aufgenommen worden (vgl. Rogala, Die Anfänge des arian. Streites 77 ff).

Einige Worte noch über andere Freunde des Arius. Alexander von Alexandrien führt in seiner ersten Enzyklika (Ep. ad Alex. 9) bittere Klage darüber, daß drei syrische Bischöfe, deren Namen nicht genannt werden, durch ihre Sympathiekundgebungen Arius zu noch Schlimmerem verleiteten. Das syrisch erhaltene Schreiben einer Synode von Antiochien, welches jener Enzyklika Alexanders zustimmt und drei anders denkende Bischöfe, Theodotus von Laodicea (in Syrien), Narcissus von Neronias und Eusebius von Cäsarea, exkommuniziert (bei Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 271 ff), ist allem Anschein nach eine Fälschung (so Harnack in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. 1908, 477 ff; 1909, 401 ff; anders Schwartz a. a. O. 1908, 305 ff). Doch ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß hier die drei Bischöfe genannt sind, von welchen Alexander sprach. Daß alle drei, Theodotus, Narcissus, Eusebius, im Sinne und zu Gunsten des Arius bei Alexander vorstellig geworden sind, bezeugt Athanasius (De synodis 17). Einen anderweitigen Brief des Narcissus zitiert und bekämpft Marcellus von Ancyra (bei Eus., C. Marc. 1, 4). Auf die Briefe des Eusebius wird später noch eingegangen werden.

Außer den drei genannten sind laut Athanasius (a. a. O.) auch folgende Bischöfe in Briefen an Alexander für Arius eingetreten: Patrophilus von

Skythopolis, Maris von Chalcedon, Paulinus von Tyrus, der spätere Patriarch von Antiochien, Athanasius von Anazarba und der damals zu Antiochien weilende frühere alexandrinische Presbyter Georgius, der spätere Bischof von Laodicea. Eine besonders kraß klingende Stelle aus dem Briefe des Athanasius von Anazarba hat der Alexandriner im Wortlaut ausgehoben (über lateinische Fragmente einer Schrift dieses Athanasius s. Böhmer-Romundt in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 265 269). Mit einem Briefe des Paulinus von Tyrus, in welchem dem Arianismus das Wort geredet und Origenes hohe Anerkennung gezollt wurde, hat Marcellus von Ancyra (bei Eus. a. a. O.) sich auseinandergesetzt. Auf Georgius von Laodicea wird noch zurückzukommen sein.

Arius selbst ruft in seinem Briefe an Eusebius von Nikomedien (Theodor., Hist. eccl. 1, 4) folgende Bischöfe als Zeugen und Gewährsmänner seiner Lehre auf: Eusebius von Cäsarea, Theodotus von Laodicea, Paulinus von Tyrus, Athanasius von Anazarba, Gregorius von Berytus, Aëtius von Lydda (Diospolis). Über die Kundgebungen der beiden Letztgenannten ist sonst nichts bekannt. — Am meisten Anklang hat also Arius gleich von Anfang an in den theologischen Kreisen Syriens und Palästinas gefunden. Dort werden eben auch jene „Syllukianisten", welche sich wie durch Korpsgeist mit Arius verbunden fühlten, stärker als anderswo vertreten gewesen sein.

Von Märtyrerakten und Heiligenleben, in denen Arianer distinguierte Bekenner ihres Glaubens verherrlicht haben, sind noch einige Trümmer vorhanden. Die überlieferten Akten Lucians von Antiochien sowie auch die überlieferte „Vita" des Bischofs Parthenius von Lampsakus sind nach Batiffols Untersuchungen wahrscheinlich orthodoxe Bearbeitungen verschollener arianischer Originaltexte (P. Batiffol, Etude d'hagiographie arienne. La Passion de St Lucien d'Antioche: Compte rendu du Congrès scient. internat. des Catholiques 1891, sect. 2, 181—186. Le même, Étude d'hagiographie arienne. Parthénius de Lampsaque: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usf. 6, 1892, 35—51; vgl. 7, 1893, 298—301). Ein im ursprünglichen Wortlaut, aber nur bruchstückweise erhaltenes Denkmal arianischer Hagiographie ist die Epistola Auxentii episc. Dorostorensis de fide, vita et obitu Wulfilae bei Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 73—76; vgl. unten § 40, 3.

§ 7. Athanasius.

(1. Literarische Tätigkeit. 2. Lebensgeschicke. 3. Apologetische Schriften. 4. Dogmatisch-polemische Schriften. 5. Historisch-polemische Schriften. 6. Exegetische Schriften. 7. Praktische Schriften. 8. Briefe. 9. Festbriefe. 10. Lehranschauung.)

1. Literarische Tätigkeit. — Athanasius ist eine der gewaltigsten Erscheinungen der Kirchengeschichte. Nie mehr ist eine kirchliche Entscheidung getroffen worden von der Tragweite des ὁμοούσιος des Nicänums, und nie mehr hat eine kirchliche Entscheidung einen Kampf heraufbeschworen wie denjenigen zwischen Nicänern und Antinicänern. Wohl spaltete sich die antinicänische oder arianische Partei in feindliche Lager, hinreichend gekennzeichnet durch die Schlagwörter ἀνόμοιος, ὅμοιος, ὁμοιούσιος. Aber der gemeinsame Widerspruch gegen das ὁμοούσιος des Nicänums schien geradezu unüberwindlich zu sein. Kaiser Konstantius unterstützte denselben mit rücksichtslosem

Despotismus. Athanasius stand an der Spitze der Nicäner, ein Fels im Meere. Fünfmal hat er ins Exil gehen oder doch aus der Heimat flüchten müssen. Seine persönlichen Geschicke waren mit den Wechselfällen des großen Kampfes unauflöslich verflochten. Sein Glaube aber hat nicht gewankt, und Unzählige hat er gestützt. Er war für den ganzen Orient „die Säule der Kirche“ [1], ein Papst, so groß und mächtig, wie je ein Bischof von Rom gewesen. Er konnte gegen alle Hoffnung mit Hoffnung glauben. Er hat an dem schließlichen Siege seiner Sache nie gezweifelt. Eigene Interessen hat er nicht gekannt. Seine Person ist unantastbar. Der Haß seiner Gegner hat zu Lügen greifen müssen. Auch die Kritik der Neuzeit hat nichts Unedles oder Niedriges an ihm entdecken können [2].

Daß er noch Muße gefunden zu einer ausgebreiteten literarischen Tätigkeit, darf billig überraschen. Die meisten seiner Schriften stehen freilich im Dienste des Kampfes. Bald wird die dialektische oder exegetische Argumentation der Arianer einer kritischen Beleuchtung unterzogen, bald persönlichen Verleumdungen gegenüber die geschichtliche Wahrheit zum Zeugnis aufgerufen. Indes auch schon vor Beginn des Kampfes war Athanasius mit einer Apologie des Christentums und einer großzügigen Skizze der Lehre von der Menschwerdung und Erlösung auf den Plan getreten, und während des Kampfes hat er verschiedene und zum Teil umfangreiche Schriften ausgearbeitet, welche völlig abseits des Kampfgebietes ihren Gang nahmen, erbauliche oder asketische Tendenzen verfolgten. Kein Zweifel also, daß die Feder ihm überhaupt sehr nahe lag. Er würde auch unter andern Umständen Schriftsteller geworden sein und auch dann das Dogma von der Menschwerdung zu seinem Lieblingsthema erkoren haben. Das ist das hervorstechendste Merkmal seiner Schriften, daß er von hoher Warte herab zu sprechen pflegt, indem er alle Einzelfragen in große Zusammenhänge einzugliedern weiß. „Er hat nie eine christliche Lehre entwickelt, die er nicht in Verbindung mit dem Wesen des Christentums angeschaut und auf dieses mit dem klarsten Bewußtsein zurückgeführt hätte.“ [3] Darin gründet auch zum guten Teil der durchschlagende Erfolg seines Wortes. Sein christlicher Sinn entsetzt sich über die gottlosen Behauptungen der Gegner, seine Vertrautheit mit der Heiligen Schrift liefert ihm eine unerschöpfliche Fülle von Argumenten, sein natürlicher Scharfblick weiß jeden Einwurf zu zerpflücken, und der warme und gehobene, aus tiefster Über-

[1] *Ὁ στῦλος τῆς ἐκκλησίας*, Greg. Naz., Or. 21, 26.

[2] Der von Seeck (Zeitschr. f. Kirchengesch. 17, 1897, 1 ff 319 ff) erhobene Vorwurf literarischer Fälschungen ist von Rogala (Die Anfänge des arian. Streites. Paderborn 1907) vielleicht einläßlicher, als erforderlich war, entkräftet worden.

[3] Möhler, Athanasius der Große[2], Mainz 1844, 107 f. Vgl. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880, 231 f.

zeugung quillende Ton hat etwas Hinreißendes. Große Gelehrsamkeit stand ihm nicht zu Gebote. Auch auf künstlerische Form hat er kein Gewicht gelegt. Formell betrachtet, dürfte sein frühestes Werk, die erwähnte Apologie, zugleich auch seine vollendetste, weil gefeilteste, Leistung sein, wenngleich auch hier schon eine gewisse Breite des Ausdrucks auffällt, gepaart mit der Neigung, sich zu wiederholen. Allenthalben aber ist seine Darstellung ausgezeichnet durch Klarheit und Präzision. Photius gab ihr die Note: „klar und ungekünstelt und einfach, jedoch kraft- und gehaltvoll und von strengster Konsequenz und von einer Originalität, die ganz wunderbar ist.“ [1] Athanasius war nicht bloß der unbeugsamste Vertreter, sondern auch der glücklichste literarische Anwalt des Nicänums.

Über den ursprünglichen Bestand seiner Hinterlassenschaft sind wir leider nur recht mangelhaft unterrichtet. Hieronymus hat in seinem „Kataloge“, wie er es bei besonders berühmten Autoren zu tun pflegt, nur ein paar Schriftentitel aufgeführt, um dann zu schließen: „et multa alia quae enumerare longum est.“ [2] Photius hat einigen wenigen Schriften ein kurzes Referat gewidmet [3]. Eingehendere Zeugnisse fehlen [4]. Die Nachwelt hat das Erbe begreiflicherweise in hohen Ehren gehalten. Abt Kosmas sprach aus dem Munde vieler, als er Johannes Moschus den Rat gab: „Findest du etwas von den Schriften des hl. Athanasius und du hast kein Papier, so schreib es auf deine Kleider.“ [5] Aber gegen alle Fährlichkeiten der Zeit konnte diese Verehrung doch nicht schützen. Hieronymus sowohl wie Photius haben Schriften in Händen gehabt, welche inzwischen zu Grunde gegangen sind. Und nur die eine oder andere Lücke der griechischen Überlieferung läßt sich durch alte Übersetzungen mehr oder weniger ausfüllen. Außerdem aber hat die Reinheit und Treue der Überlieferung stark gelitten. Klangvolle Namen sind im 4. und 5. Jahrhundert gern mißbraucht worden. Luziferianer, Apollinaristen, Nestorianer haben sowohl echte Schriften des hl. Athanasius in ihrem Wortlaute gefälscht als auch fremde, schismatische und häretische Schriften Athanasius unterschoben. Später ist von wohlmeinenden

[1] Phot., Bibl. cod. 140. [2] Hier., De vir. ill. 87.

[3] Phot., Bibl. cod. 32 139 140. — Das sog. S. Athanasii Encomium unter den Schriften des Photius (Migne, PP. Gr. 102, 576, auch Migne 25, CCLXXVIII) ist offenbar der „Bibliothek“ cod. 140 und cod. 139 entnommen, aber mit Zusätzen von einer späteren Hand durchflochten.

[4] Zu nennen wären namentlich noch die kleinen Athanasius-Florilegien am Schlusse der drei Dialoge Theodorets von Cyrus (Migne, PP. Gr. 83, 89—94 177—182 291—296) sowie die Reihen von Athanasius-Zitaten in der um 700 zusammengestellten, von Diekamp mustergültig herausgegebenen Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907.

[5] Ioh. Mosch., Prat. spir. 40 (Migne 87, 3, 2896). Vgl. die Elogia Veterum bei Migne 25, CCLXXIV—CCLXXX.

Schreibern manches herrenlos umlaufende, vielleicht auch andern Trägern des Namens Athanasius gehörige Gut in Athanasius-Handschriften aufgenommen worden, und einzelne solcher Eindringlinge haben den Kindern des Hauses fast den Platz streitig gemacht. Die auf dem zweiten Nicänum 787 verlesene unechte „Historia imaginis Berytensis", eine Predigt über das Kruzifix zu Berytus, welches, von Juden durchstochen, blutet und durch die von seinem Blute ausgehenden Wunderheilungen die ganze umwohnende Judenschaft zum Christentum bekehrt, ist im Mittelalter eifriger vervielfältigt worden als irgend eine echte Schrift[1].

Eine Sammelausgabe der Werke des hl. Athanasius im Urtexte erschien zuerst 1600—1601 zu Heidelberg, ex officina Commeliana, 2 Bde, 2°. Eine zweite, sehr berichtigte Ausgabe besorgte der protestantische Bibelübersetzer J. Piscator (Fischer), Paris 1627, 2 Bde, 2°; wiederholt Köln 1686. Die Zukunft gehörte der Ausgabe der Mauriner J. Lopin und B. de Montfaucon, Paris 1698, 3 Bde, 2°, welche schon die Zeitfolge der Schriften zum Prinzip ihrer Anordnung machte, sich aber noch sehr ergänzungsbedürftig erwies. Manche, vielleicht die wichtigsten Nachträge lieferte de Montfaucon selbst im zweiten Bande seiner Collectio nova Patrum, Paris 1706, 2°. Um diese und anderweitige Veröffentlichungen vermehrt, ward die Mauriner-Ausgabe 1777 zu Padua, auf Veranstalten des dortigen Bischofs N. A. Giustiniani, von neuem aufgelegt, 4 Bde, 2°. Die Paduaner Ausgabe endlich ist mit einigen Zusätzen und sonstigen Änderungen abgedruckt worden bei Migne, PP. Gr. 25—28 (Paris. 1857). Neuere Ausgaben einzelner Schriften oder Schriftengruppen sollen später betreffenden Ortes Erwähnung finden.

G. Bertolotto, Il codice greco sauliano di S. Atanasio, Genova 1893, ist mir nicht zugänglich gewesen. Dankenswerte Beiträge zur Handschriftenkunde spendete Fr. Wallis, On some MSS of the writings of S. Athanasius: The Journal of Theol. Studies 3, 1902, 97—110 245—258. Dazu K. Lake, Some further notes on the MSS of the writings of S. Athanasius: ebd. 5, 1904, 108—114.

Über alte syrische Übersetzungen s. Ebedjesus (gest. 1318) Verzeichnis der bei den syrischen Nestorianern rezipierten Schriften, nebst Erläuterungen bei Assemani, Bibliotheca Orientalis 3, 1, Romae 1725, 19—20. Manche einzelne syrische Übersetzung wird im Verlaufe noch zu nennen sein. — Auf die armenischen Übersetzungen und ihre Bedeutung für die Textkritik des Originals hat Fr. C. Conybeare, On the sources of the text of S. Athanasius: The Journal of Philology 24, 1896, 285—300, hingewiesen. Eine reiche Sammlung armenischer Übersetzungen veröffentlichte der Mechitarist H. E. Tajezi: Des hl. Athanasius, Patriarchen von Alexandrien, Reden, Briefe und unechte Schriften, Venedig 1899, 8° (armenisch). Über den Inhalt dieses Bandes vgl. H. Goussen in der Theol. Revue 1903, 193—195 231 Anm. — Von den koptischen Übersetzungen haben sich, wie es scheint, nur dürftige Reste erhalten, deren später noch gedacht werden soll.

[1] Die Athanasius-Ausgabe der Mauriner (Migne, PP. Gr. 28, 797—824) bietet zwei griechische und zwei lateinische Rezensionen dieser Historia. Vgl. über dieselbe Wildt in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 1, 1882, 1543 ff; v. Dobschütz, Christusbilder (Texte u. Untersuchungen usf. Bd 18), Leipzig 1899, 286*ff

Eine deutsche Übersetzung sämtlicher Schriften des hl. Athanasius steht in den „Sämtlichen Werken der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Teutsche übersetzt", Bd 13 (S. 223 ff) bis 18, Kempten 1835—1837. Die „Bibliothek der Kirchenväter" bietet zwei Bände ausgewählter Schriften, Kempten 1872—1875, im ersten Bande die Abhandlungen „Gegen die Heiden" und „Von der Menschwerdung" sowie die vier Bücher „Gegen die Arianer", im zweiten Bande das Sendschreiben an die Bischöfe Ägyptens und Libyens, die Schutzschrift gegen die Arianer, die Schutzschrift an Kaiser Konstantius, das Leben des hl. Antonius, den Brief an Marcellinus und die Erklärung der Psalmen. Übersetzer ist J. Fisch; nur das Leben des hl. Antonius hat P. A. Richard übersetzt. — Eine viel umfassendere Auswahl von Athanasius-Schriften in englischer Übersetzung findet sich in A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 4, New York 1892. Hier sind auch die drei Athanasius-Bände, welche J. H. Newman, der spätere Kardinal, für die Oxforder Library of Fathers besorgt hatte (Oxford 1842—1844), wiederholt worden, freilich von A. Robertson sorgfältig revidiert. Zwei dieser Bände, Select Treatises of S. Athanasius in controversy with the Arians, wurden 1895 zu London in sechster Auflage ausgegeben.

E. Fialon, St Athanase. Étude littéraire, Paris 1877, 8°. J. Hergenröther. Der hl. Athanasius der Große: Vereinsschr. der Görres-Gesellschaft für 1876, Köln 1877, 1—24. G. Krüger, Die Bedeutung des Athanasius: Jahrbb. f. protest. Theol. 16, 1890, 337—356. K. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, Freiburg i. Br. 1899, 8°. A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtl. Untersuchungen, Leipzig 1899 (Texte und Untersuchungen usf. 19, 4].

2. Lebensgeschicke. — Die Quellen über das Leben des hl. Athanasius fließen reichlich[1]. Nur seine Kindheits- und Jugend-

[1] Die wichtigsten Quellen sind seine eigenen Schriften, vor allem jene, in denen er selbst öffentlich über sein Tun und Lassen Rechenschaft ablegt, die „Apologia contra Arianos", die „Apologia ad Constantium", die „Apologia de fuga sua" sowie die „Historia Arianorum ad monachos". Dazu kommen namentlich noch zwei an Umfang kleine, aber eine Fülle kostbarer Einzeldaten darbietende Dokumente, welche gleichfalls dem 4. Jahrhundert angehören und ohne Zweifel auf das Archiv des alexandrinischen Patriarchats zurückzuführen sind, die „Historia Athanasii" und der sog. Vorbericht zu den Festbriefen des Heiligen. Die lateinisch erhaltene „Historia Athanasii", gewöhnlich Historia acephala geheißen, weil der Anfang zu fehlen scheint, ward herausgegeben von Sc. Maffei in den Osservazioni letterarie 3, Verona 1738, 60—83, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 26, 1443—1150, verbessert von G. R. Sievers, Athanasii vita acephala, ein Beitrag zur Gesch. des Athanasius: Zeitschr. f. die histor. Theol. 38, 1868, 89—162, von neuem herausgegeben von P. Batiffol in den Mélanges de littérature et d'histoire religieuses, publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Msgr. de Cabrières, évêque de Montpellier, Paris 1899, 1, 99—108. Über die handschriftliche Überlieferung dieser Historia s. E. Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 357 ff. Den syrisch überlieferten Festbriefen des hl. Athanasius ist ein historischer Index voraufgeschickt (in lateinischer Afterübersetzung bei Migne a. a. O. 1351—1360), welcher zu jedem der 45 Jahre des Episkopats des Heiligen den Termin des Osterfestes angibt und allerlei wichtige Ereignisse registriert. Um die Erläuterung der chronologischen Daten hat sich Schwartz a. a. O. 333 ff verdient gemacht; doch vgl. Loofs in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. 1908, 1013 ff. Die Editionen des

geschichte verliert sich in ein nicht mehr aufzuhellendes Dunkel. Daß er 295 geboren wurde, wird einem koptischen Enkomium entnommen werden dürfen, laut welchem er 33 Jahre zählte, als er (am 8. Juni 328) den Patriarchenstuhl bestieg[1]. Und Alexandrien scheint seine Vaterstadt gewesen zu sein[2]. Ob er christlicher oder heidnischer Abkunft war, steht dahin. Laut einer Lobrede Gregors von Nazianz ist er indessen „alsbald in den göttlichen Sitten und Wissenschaften unterwiesen worden, nachdem er kurze Zeit dem Studium der freien Künste gewidmet hatte“[3]. Frühe persönliche Berührung mit Antonius, dem Vater der ägyptischen Mönche, dürfte durch die Eingangsworte seiner Lebensbeschreibung des hl. Antonius gewährleistet sein. Bei Ausbruch der arianischen Streitigkeiten war er Diakon der alexandrinischen Kirche und sehr wahrscheinlich zugleich Sekretär des greisen Patriarchen Alexander, an dessen Seite er auch dem Konzile zu Nicäa 325 beiwohnte. Dort schon hat er, obwohl noch Diakon, „freimütig den Arianismus bekämpft“[4]. Die Orthodoxen jubelten, als er drei Jahre später, am 8. Juni 328, zum Nachfolger des verstorbenen Alexander ordiniert wurde[5].

Bald darauf erlangten die Arianer, Eusebius von Nikodemien und seine Freunde, entscheidenden Einfluß bei Hofe. Nachdem zuerst Patriarch Eustathius von Antiochien, ein treuer Vorkämpfer des Nicänums, abgesetzt und verbannt worden war, wurde Athanasius zur Zielscheibe der gehässigsten Angriffe gemacht. Er konnte seine Unschuld nachweisen. Gleichwohl ward er auf der arianischen Synode oder Gerichtskomödie zu Tyrus 335 seines Amtes entsetzt und Ende 335 oder Anfang 336 von Kaiser Konstantin nach Gallien ins Exil

Textes werde ich später noch zu verzeichnen haben. — Eine Lobrede Gregors von Nazianz auf Athanasius, Oratio 21 vom Jahre 379 (?), bei Migne 35, 1081—1128, enthält nur wenig biographisches Material; ebenso auch ein überdies nur fragmentarisch erhaltenes koptisches Enkomium auf Athanasius aus dem 5. Jahrhundert, bei O. v. Lemm, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens: Mémoires de l'Académie imp. de St Pétersbourg, Série 7, t. 36, n. 11, 1888. Späteren Datums und für historische Zwecke völlig unbrauchbar sind vier vitae S. Athanasii, welche der Mauriner-Ausgabe voraufgeschickt und bei Migne 25, CLXXXV—CCLI abgedruckt sind, drei griechische: vita incerto auctore, vita ex Photio (Bibl. cod. 258), vita ex Metaphraste, und eine vita ex Arabico versa.

[1] Bei v. Lemm a. a. O. 33 36.

[2] *Ἀλεξάνδρεια ... πατρίς*, Constantius bei Athanas., Ap. c. Arian. 51.

[3] *Ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων φιλοσοφήσας*, Greg. Naz., Or. 21, 6.

[4] Athan., Ap. c. Arian. 6. Vgl. Socr., Hist. eccl. 1, 8.

[5] So der Vorbericht der Festbriefe. v. Gutschmid und nach ihm besonders Loofs (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 195 f) haben widersprochen und die Weihe des hl. Athanasius auf den 8. Juni 326 gesetzt. G. Loeschcke (Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, 36—40) ist, ausgehend von dem bei Loofs nicht berücksichtigten Zeugnisse des Gelasius Cyzicenus, für den 8. Juni 328 eingetreten. Auch abgesehen von diesem Zeugnisse scheinen die gegen die Angabe des Vorberichtes der Festbriefe erhobenen Bedenken durchaus nicht ausschlaggebend zu sein.

geschickt. Am 22. Mai 337 liefen Konstantins Tage ab, und unter seinen Söhnen konnte Athanasius am 23. November 337 von Trier nach Alexandrien zurückkehren[1].

Konstantius indessen, der Kaiser des Ostens, erwies sich als ebenso entschiedenen Arianer wie gewissenlosen Tyrannen. Auf Betreiben Eusebs von Nikomedien ward der einst mit Arius exkommunizierte Presbyter Pistus, und als dieser sich nicht zu halten vermochte, der Arianer Gregor aus Kappadozien zum Bischof von Alexandrien eingesetzt. Am 19. März 340 floh Athanasius[2]; vier Tage später hielt Gregor unter militärischer Bedeckung seinen Einzug. Eine römische Synode unter Papst Julius 341 sprach Athanasius von allen Anklagen frei. Die große Synode zu Sardica 343 erklärte ihn für den rechtmäßigen Inhaber des alexandrinischen Stuhles. Nichtsdestoweniger konnte er erst am 21. Oktober 346 den Boden Alexandriens wieder betreten, nachdem Gregor am 26. Juni 345 gestorben war.

Dem Drängen seines Bruders Konstans, des Beherrschers des Westens, nachgebend, hatte Konstantius selbst in einer Reihe verbindlich gehaltener Schreiben Athanasius zur Rückkehr eingeladen. Im Frühjahr 350 fiel Konstans unter den Streichen der Mörder, welche der Usurpator Magnentius ausgesandt hatte. Ohne große Mühe gelang es Konstantius, sich die Alleinherrschaft zu sichern. Inzwischen hatte im Orient die Hetze gegen Athanasius von neuem begonnen, und Konstantius lieh ihr bereitwillig sein Ohr. Unter dem Drucke seiner Gewaltmaßregeln sprachen die Synoden zu Arles 353 und zu Mailand 355 die Amtsentsetzung über Athanasius aus, und am 9. Februar 356 mußte er unter Lebensgefahr einem militärischen Überfalle weichen und bei den Mönchen und Einsiedlern Ägyptens Zuflucht suchen. Ein Jahr später, am 24. Februar 357, drang der Arianer oder Semiarianer Georg aus Kappadozien, wiederum mit Waffengewalt, in die alexandrinische Kirche ein, ohne jedoch festen Fuß fassen zu können. Durch einen Volksaufstand ward er am 2. Oktober 358 vertrieben, und als er nach Verlauf mehrerer Jahre, am 26. November 361, noch einmal nach Alexandrien zurückzukommen wagte, wurde er in einem erneuten Aufstande am 30. November 361 eingekerkert und am 24. Dezember 361 ermordet.

Konstantius, der Schutzherr Georgs, war am 3. November 361 vom Tode ereilt worden. Athanasius weilte noch immer im Exil. Julian der Abtrünnige (361—363) gestattete den exilierten Bischöfen die Heimkehr in der Absicht, die Verwirrung innerhalb der Kirche noch

[1] Dieses Datum gibt der Vorbericht der Festbriefe. Auch die folgenden Daten sind entweder dem Vorberichte oder der „Historia Athanasii“ entnommen.

[2] Zu diesem Datum vgl. Lietzmann in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 1901, 380 ff.

zu vergrößern. Athanasius aber, welcher am 21. Februar 362 wieder in Alexandrien eintraf, wußte durch seine versöhnliche Haltung, namentlich auf der bedeutsam gewordenen Synode zu Alexandrien 362, vielen Arianern und Semiarianern den Rücktritt zur Orthodoxie sehr zu erleichtern. Ebendeshalb, so scheint es wenigstens, ward er nun als angeblicher Ruhestörer im Herbst 362 durch Julian abermals aus Alexandrien verjagt[1]. Doch soll er selbst, als er am 24. Oktober 362 nach der Thebais entwich, dem weinenden Volke zugerufen haben: „Nolite, filii, conturbari, quia nubecula est et cito pertransit.“[2]

In der Tat fand Julian am 26. Juni 363 den Tod auf dem Schlachtfelde, und am 5. September 363 zog Athanasius wieder in Alexandrien ein. Der orthodox gesinnte Kaiser Jovian (363–364) beehrte ihn mit Beweisen besonderer Hochschätzung. Valens hingegen, der Nachfolger Jovians in der östlichen Hälfte des Reiches (364—378), machte kein Hehl aus seiner Sympathie für den Arianismus und erließ im Frühjahr 365 das Edikt, daß alle die unter Konstantius abgesetzten Bischöfe, welche unter Julian ihre Sitze wieder eingenommen hatten, von neuem verbannt sein sollten. Zum fünften Male mußte Athanasius am 5. Oktober 365 fliehen. In seiner Gemeinde aber brach eine solche Gärung aus, daß auch Valens es für ratsamer hielt, einzulenken. Am 1. Februar 366 ward Athanasius auf kaiserlichen Befehl restituiert. Seit diesem Tage bis zu seinem Tode am 2. Mai 373 durfte der geliebte Hirte ungestört inmitten seiner Herde bleiben.

D. Papebrochius, Vita S. Athanasii: Acta SS. Maii 1, Antwerp. 1680, 186—258. B. de Montfaucon, Vita S. Athanasii (in den Opp. S. Athan. 1, Paris. 1698) und Animadversiones in vitam et scripta S. Athanasii (in der Collectio nova Patrum 2, Paris. 1706), abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 25, LIX—CLVI CLVI—CLXXXV. J. A. Möhler, Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus, Mainz 1827, 2 Bde, 8°; 2. Aufl. in einem Bande 1844. Fr. Böhringer, Die griechischen Väter des dritten und vierten Jahrhunderts, 2. Hälfte: Athanasius und Arius. (Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien. Erster Band, zweite Abteilung, 2. Hälfte, 2. Aufl.) Stuttgart 1874. H. Lietzmann, Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius: Zeitschr. f. wiss. Theol. 44, 1901, 380—390. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius: Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 333—401 518—547; 1905, 164—187 257—299; 1908, 305—374; 1911, 367—426 469—522.

Der zweite oder dritte Gegenbischof des hl. Athanasius, der am 24. Dezember 361 vom Volke ermordete Georg aus Kappadozien, ist nicht selten als der geschichtliche Vorläufer des heiligen Ritters Georg, des „Erzmärtyrers“ und „Siegesbannerträgers“ und „Drachentöters“ der späteren Legende, bezeichnet worden. Er sei zuerst von den Arianern in Märtyrerakten verherrlicht, dann von den Orthodoxen als Märtyrer übernommen und in der Folge

[1] Nach Ruf., Hist. eccl. 1, 33 wäre Julian durch die heidnischen Einwohner Alexandriens gegen Athanasius aufgestachelt worden.

[2] Ruf. a. a. O. 1, 34.

aus einem Bischof in einen Kriegshelden umgewandelt worden. Diese Hypothese, welche F. Vetter (1896) und J. Friedrich (1900) des näheren zu begründen versuchten, ist jetzt aufgegeben. Vgl. H. Delehaye, Les légendes grecques des saints militaires, Paris 1909, 71 f. Krumbacher-Ehrhard, Der hl. Georg in der griechischen Überlieferung (Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss., Philos.-philol. u. hist. Kl. 25, 3), München 1911, 304 ff.

3. Apologetische Schriften. — Die Mauriner-Ausgabe eröffnet die Reihe der Schriften des hl. Athanasius mit zwei apologetisch gerichteten Traktaten, „Oratio contra gentes" (*λόγος κατὰ Ἑλλήνων*: Migne 25, 3—96) und „Oratio de incarnatione Verbi" (*λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*: 25, 95—198). Die Verschiedenheit der Titulatur mag befremden, insofern der erste Blick lehrt, daß die zwei Traktate sich zu einem Ganzen zusammenschließen. Dieselbe ist jedoch nicht bloß in den Handschriften, sondern auch in der indirekten Überlieferung herrschend geblieben und also wohl auf den Verfasser selbst zurückzuführen. Nur Hieronymus sagt kurzweg: „Adversum gentes duo libri."[1] Leontius von Byzanz bringt Zitate „ex libro contra idola" und „ex libro de incarnatione", die „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" gebraucht die Lemmata *ἐκ τοῦ κατὰ εἰδώλων λόγου* und *ἐκ τοῦ λόγου τοῦ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ θεοῦ λόγου κτλ.*, Pseudo-Photius schreibt: *ὁ κατὰ Ἑλλήνων ὅ τε περὶ τῆς ἐνσωματώσεως τοῦ θεοῦ λόγου εἰρημένος (λόγος)*[2]. Aber auch Theodoret betitelt die zweite Abhandlung *περὶ ἐνανθρωπήσεως*, und Papst Hadrian I. *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου*[3].

Das Werk ist einem unbekannten Freunde gewidmet. Der erste Teil bekämpft das Heidentum, indem er zunächst die Blöße und Nichtigkeit des Polytheismus darlegt und sodann die ausschließliche Berechtigung des Monotheismus nachweist. Der zweite Teil begründet den Glauben an die Menschwerdung des Wortes Gottes und widerlegt die Einwendungen der Juden und der Heiden. Hält sich der erste Teil in den Geleisen der Apologien des 2. Jahrhunderts, so darf der zweite als die klassische Darstellung der altkirchlichen Erlösungslehre bezeichnet werden, das patristische Gegenstück zu Anselms „Cur Deus homo". Der Gedanke, daß Gott selbst in die Menschheit eingehen mußte, um dieselbe von dem Verhängnis der Sünde und des Todes zu befreien, tritt beherrschend in den Vordergrund.

Schultze war es, welcher 1887 im Vorübergehen Zweifel an der bis dahin allgemein festgehaltenen Echtheit des Werkes hinwarf.

[1] Hier., De vir. ill. 87.

[2] Leont. Byz., C. Nest. et Eut. 2, bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 12, 683. Doctr. Patrum, ed. Dickamp, Münster i. W. 1907, 86 88 104 327. Ps.-Phot., S. Athan. Encom., bei Migne, PP. Gr. 102, 576; vgl. vorhin S. 46 A. 3.

[3] Theodor., Dial. 3, Migne 83, 293. Hadr. P. I, Ep. ad Constant. et Irenen Augg., bei Mansi, SS. Conc. Coll. 12, 1067. Die erste Abhandlung heißt auch bei Germanus von Konstantinopel (Ep. 4, Migne 98, 169) *ὁ κατὰ εἰδώλων λόγος*.

Dräseke hat dieselben aufgegriffen und Eusebius von Emesa als den Verfasser erweisen wollen. Er ist mit Recht auf allgemeinen Widerspruch gestoßen, weil innere und äußere Gründe, die Form und der Inhalt sowie die einstimmige Tradition der späteren Jahrhunderte, die Anerkennung der Eigentumsrechte des hl. Athanasius unweigerlich fordern[1]. Die fast schulmäßig rhetorische Haltung der Sprache, das Fehlen der Terminologie des Nicänums, der Mangel jeder Bezugnahme auf den Arianismus, kurz alle Eigentümlichkeiten gegenüber den von Freund und Feind als athanasianisch angenommenen Schriften finden in der frühen Abfassungszeit ihre durchaus befriedigende Erklärung. Schon die Mauriner ließen das Werk vor Ausbruch der arianischen Streitigkeiten, um 318, geschrieben sein. Es bestätigt in willkommener Weise, daß Athanasius auch vor dem Nicänum nicänisch gedacht und gefühlt hat.

V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums 1, Jena 1887, 118 Anm. J. Dräseke Athanasiana: Theol. Studien u. Kritiken 66, 1893, 251—315. Ders., Zur Athanasiosfrage: Zeitschr. f. wiss. Theol. 38, 1895, 238—269. Ders., Athanasios pseudepigraphos: ebd. 517 bis 537. Gegen Schultze-Dräseke nahmen Stellung Fr. Lauchert in der Revue internat. de théol. 3, 1895, 127—136. F. Hubert in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 15, 1895, 561—566. C. Weyman in der Byzant. Zeitschr. 5, 1896, 223—225. K. Hoß, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius, auf Grund einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione, Freiburg i. Br. 1899. A. Stülcken, Athanasiana, Leipzig 1899, 1—23. — Über die „Oratio contra gentes" handelte A. Lebentopulos, Ἡ α΄ καὶ ἡ β΄ ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος καὶ ὁ κατὰ Ἑλλήνων λόγος Ἀθανασίου τοῦ μεγάλου, Athen 1900, 8° (Erlanger Dissertation). Eine Darlegung des Inhalts auch bei F. Cavallera, St Athanase[2], Paris 1908, 216—246. — Die „Oratio de incarnatione Verbi" legte A. Robertson in einer hübschen Schulausgabe vor, London 1882; 2. Aufl. 1893, 8°. Analysen des Inhalts bei F. Kattenbusch, Lehrb. der vergleichenden Konfessionskunde 1, Freiburg i. Br. 1892, 296 ff; bei Cavallera a. a. O. 247 ff. In dem Abschnitt über den Unglauben der Juden c. 33—40 glaubt Rendel Harris (Athanasius and the book of Testimonies: The Expositor, Ser. 7, vol. 9, 1910, 530—537) Spuren der Benützung einer älteren Sammlung alttestamentlicher Testimonia gegen die Juden aufzeigen zu können. Zu der Notiz c. 47 über das Orakel ἐν Καβείροις vgl. O. Crusius in den Griechischen Studien, H, Lipsius zum 60. Geburtstag dargebracht, Leipzig 1894, 40 ff.

Eine „Rede des Athanasius, Erzbischofs von Alexandrien, an Zacchäus, Gesetzeslehrer der Juden" hat erst Fr. C. Conybeare ans Licht gezogen, indem er zuerst eine armenische Version ins Englische übersetzte (The Expositor, Ser. 5, 5, 1897, 300 ff 443 ff) und sodann nach einem Wiener Kodex das griechische Original herausgab (Anecdota Oxoniensia, Classical Series, Part 8, Oxford 1898, 1—64). Die armenische Version selbst hat Tajezi in seiner Sammlung armenischer Athanasius-Schriften, Venedig 1899, veröffentlicht. Es ist ein Dialog, in welchem Athanasius den Gesetzeslehrer mittelst mannigfacher

[1] Wie man überdies eine Schrift, welche so ganz und gar von athanasianischer Theologie durchweht und getragen ist, dem Semiarianer Eusebius von Emesa zueignen mochte, erscheint fast rätselhaft.

Stellen des Alten Testaments zur Anerkennung der Gottheit Jesu Christi zwingt, eine der vielen antijüdischen Apologien in Dialogform (vgl. Bd 1, S. 165 f), von knappem Ausdruck und klarem Gedankengang. Athanasius darf nicht als Verfasser angesprochen werden. Sein Name sollte als Etikette dienen. Der Zeit des Athanasius aber oder doch dem 4. Jahrhundert mag der Dialog noch angehören. Die armenische Version soll in das 5. Jahrhundert zurückreichen. Laut dem Herausgeber würde die Schrift schon um 300 aus der Schule Lucians von Antiochien hervorgegangen sein und eine Überarbeitung des abhanden gekommenen Dialoges „Jason und Papiskus" (Bd 1, S. 186 ff) darstellen. Ein Beweis für den genealogischen Zusammenhang mit diesem Dialoge ist indessen nicht zu erbringen; von den Angaben und Nachrichten der Alten über diesen Dialog trifft auch nicht eine einzige bei der vorliegenden Schrift zu. Der chronologische Ansatz unterliegt gleichfalls den schwersten Bedenken. Zu Jerusalem, wo übrigens auch der Herr geboren worden sein soll (c. 75), konnte man zur Zeit des Verfassers eine Wohnstätte für Mönche und die „Anastasis Christi", doch wohl die Auferstehungskirche, sehen (μοναζόντων οἰκητήριον καὶ τοῦ Χριστοῦ τὴν ἀνάστασιν. c. 70).

4. Dogmatisch-polemische Schriften. — Das dogmatische Hauptwerk des hl. Athanasius, eines der umfangreichsten unter allen seinen Werken, sind die vier Bücher, Orationes oder *λόγοι*, contra Arianos (Migne 26, 11—526). Das erste Buch verteidigt die nicänische Lehre über den ewigen Ursprung des Sohnes aus dem Vater und die substantielle Einheit des Sohnes mit dem Vater gegen die Dialektik und Sophistik der Arianer. Das zweite und das dritte erörtern sehr einläßlich die von den Arianern angerufenen Bibelstellen: fast das ganze zweite Buch beschäftigt sich mit der Stelle Spr 8, 22: *κύριος ἔκτισέ με*. Das vierte Buch geht auf die persönliche Verschiedenheit des Sohnes von dem Vater ein und bekämpft Sabellius und Paul von Samosata, d. h. Marcellus von Ancyra und seine Anhänger[1], wenngleich freilich auch von Arius und Eusebius von Nikomedien die Rede ist.

Dem Inhalte nach hängt also das vierte Buch mit den drei ersten Büchern nur locker zusammen, wie es denn auch ganz ex abrupto, ohne Anknüpfung an das Voraufgegangene, beginnt und insofern gewissermaßen aus der Rolle fällt, als es weniger auf Widerlegung häretischer Thesen als vielmehr auf positive Darlegung der orthodoxen Lehre abzielt. Dazu kommt, daß die Prägnanz der Schreibweise sich von der Umständlichkeit der früheren Bücher deutlich abhebt. Die Annahme, das vierte Buch sei nur als unfertiger, noch der Abänderung und Anpassung bedürftiger Entwurf überliefert, ist etwas prekär. Wahrscheinlich ist dieses Buch von anderer Hand verfaßt und erst später, wenngleich immerhin schon früh, mit den drei Büchern des hl. Athanasius verbunden worden[2]. Eine tiefer greifende Unter-

[1] Vgl. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 198 ff.

[2] Ähnlich wie den drei Büchern Basilius' des Großen gegen Eunomius schon im 5. Jahrhundert als viertes und fünftes Buch eine allem Anscheine nach von Didy-

suchung der Geschichte des Buches dürfte am sichersten zu voller Klarheit führen.

Die Abfassung des Werkes pflegte man im Anschluß an die Mauriner bis in die jüngste Zeit hinein allgemein in das dritte Exil des hl. Athanasius, in die Jahre 356—362, zu verlegen. Man identifizierte dasselbe mit der dogmatischen Streitschrift gegen die Arianer, von welcher Athanasius selbst berichtet, daß sie während des genannten Exils oder Wüstenaufenthaltes ausgearbeitet wurde[1]. Loofs wollte aus dem Texte selbst, aus sog. zeitgeschichtlichen Anspielungen, den Beweis erbringen, daß die drei ersten Bücher schon 338 oder 339, vor der Flucht des Verfassers im März 340, zu Alexandrien geschrieben seien[2]. Cavallera setzt diese Bücher in die Jahre 347 bis 350, ohne in eine Begründung dieses Vorschlags einzutreten[3]. Mir will die Datierung der Mauriner als die nächstliegende erscheinen. Loofs bedurfte eines früheren Ansatzes, um „Entwicklungen" in der Logoslehre des hl. Athanasius aufzeigen zu können, mußte aber „Zeitspuren" ins Feld führen, welche samt und sonders sehr schwankend und mehrdeutig sind[4].

Eine Auswahl dogmatischer Abhandlungen und Briefe unseres Kirchenvaters, darunter die „Orationes contra Arianos", ist nach der Mauriner-Ausgabe, aber unter Beifügung von Indices, abgedruckt bei I. C. Thilo, S. Athanasii opera dogmatica selecta, Lipsiae 1853 (Thilo, Bibl. Patrum graec. dogm. 1). Eine Separatausgabe der „Orationes contra Arianos" veranstaltete W. Bright, Oxford 1873, 8°. Über den Inhalt der Orationes 1—3 s. Cavallera a. a. O. 43—167. Über die Datierung dieser Orationes vgl. J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900, 186—196 (der Loofsschen Datierung komme ein höherer Grad von Wahrscheinlichkeit zu als der Datierung der Mauriner). Über die Unechtheit der Oratio 4 s. J. Dräseke, Maximus philosophus? in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 36, 1, 1893, 290—315. Hoß, Studien 123—127. Stülcken, Atha-

---

mus dem Blinden verfaßte Schrift gegen die Arianer angehängt wurde. — Auf den Mangel an äußeren Zeugnissen für jenes vierte Buch würde ich auch dann kein Gewicht legen, wenn derselbe fühlbarer wäre, als er in Wirklichkeit ist. Mit Unrecht behauptet Stülcken (Athanasiana 51 ff), daß sich aus diesem Buche „kein einziges Zitat bei Kirchenschriftstellern oder in Synodalakten" finde. In der Doctrina Patrum, ed. Diekamp, 28 29 140, finden sich nicht weniger als vier Zitate, und zwar wird das Buch auch hier als das vierte Buch des hl. Athanasius gegen die Arianer eingeführt.

[1] Athan., Hist. Arian. ad monachos prooem. c. 1—3 (Migne, PP. Gr. 25, 692 f): *περὶ τῆς θεότητος τοῦ λόγου.* Ep. ad Serap. 1, 2 (Migne 26, 532): *τὰ πρὸ τούτων εἰρημένα κατ' αὐτῶν*, sc. *τῶν Ἀρειανῶν.* Vgl. auch Ep. ad Serap. de morte Arii c. 1 (Migne 25, 685).

[2] Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 1897, 200 f.

[3] Cavallera, St Athanase[2] XI f.

[4] Insbesondere ist der Umstand, daß von Eusebius von Nikomedien (gest. 341 oder 342) mitunter so gesprochen wird, wie wenn er noch unter den Lebenden weilte, durchaus nicht beweisend, schon deshalb nicht, weil in derselben Weise auch von Arius (gest. 336) gesprochen wird (1, 37; 2, 24).

nasiana 50—58. Dräsekes Hypothese, die Oratio 4 sei identisch mit dem „Liber de fide adversus Arianos", welchen der Philosoph Maximus um 381 Kaiser Gratian überreichte (Hier., De vir. ill. 127), ist unhaltbar und von Hoß und von Stülcken abgelehnt worden.

Zwei kleinere Schriften verwandten Inhalts, „De incarnatione et contra Arianos" (26, 983—1028) und „De trinitate et Spiritu Sancto" (26, 1191—1213), wurden neuestens unter die Dubia gestellt[1]. Die erstere dürfte vielmehr unter die echten Werke einzureihen sein. Sie ist reich bezeugt und wird als *τόμος* oder *λόγος πρὸς Ἀρειανούς* schon von Theodoret von Cyrus zitiert[2]. Einen Stein des Anstoßes fand die neuere Kritik in den Worten: *εἰς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι* (c. 10)[3] — Athanasius pflegt das Wort *ὑπόστασις* sonst im Sinne von Wesen zu gebrauchen und demnach von *μία ὑπόστασις* zu reden. Auf der alexandrinischen Synode des Jahres 362 indessen hat Athanasius anerkannt, daß man das Wort auch im Sinne von Person gebrauchen und demnach von *τρεῖς ὑποστάσεις* reden könne[4]. Und daß er auch selbst in der letzteren Weise gesprochen hat, beweist der Traktat über Mt 11, 27, welcher gleichfalls *τρεῖς ὑποστάσεις* und *μίαν οὐσίαν* lehrt (c. 6). Dieser kurze Traktat, „In illud: Omnia mihi tradita sunt a Patre meo" etc. (25, 207—220), ist wiederum gegen die Arianer gerichtet, scheint aber nur ein Fragment zu sein. Vielleicht sind die Schriften, in denen *ὑπόστασις* im Sinne von Person gebraucht wird — auch die asketische Schrift „De virginitate" zählt zu ihnen —, erst nach dem Jahre 362 anzusetzen[5]. Die Schrift „De trinitate et Spiritu Sancto" aber, welche nur lateinisch vorliegt, ist unter die Spuria zu verweisen. Der lateinische Text ist nicht Übersetzung aus dem Griechischen, sondern Urtext, und die enge Berührung mit anerkannt echten Schriften des hl. Athanasius, namentlich mit den Briefen an

[1] Stülcken, Athanasiana 66 76.

[2] Theodor., Dial. 2 u. 3, Migne 83, 180 293.

[3] Vgl. Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 1897, 202. Hoß, Studien 128. Stülcken, Athanasiana 62 ff.

[4] Athan., Tom. ad Antioch. 5—6, Migne 26, 801.

[5] Loofs, Hoß, Stülcken behaupten, Athanasius selbst habe konsequent *ὑπόστασις* und *οὐσία* gleichgesetzt, und verweisen auf die um 369 geschriebene „Epistola ad Afros episcopos" c. 4 (Migne 26, 1036): *ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστί.* Hier wird indessen nicht „mit voller Schärfe *οὐσία* und *ὑπόστασις* identifiziert" (Stülcken a. a. O. 67), hier wird nur jenes Wort des Herrn Jer 23, 22 (LXX): *ἐν τῇ ὑποστάσει μου* von der göttlichen *οὐσία* erklärt. Damit aber ist der sonstigen Anwendung des Wortes *ὑπόστασις* in keiner Weise präjudiziert. Und wenn überdies Loofs und Stülcken an der Echtheit des Traktates über Mt 11, 27 nicht im mindesten zweifeln, so geben sie ja zu, daß Athanasius doch auch von *τρεῖς ὑποστάσεις* und *μία οὐσία* gesprochen hat (anders und wenigstens folgerichtig Hoß a. a. O. 51). Die Abfassung des Traktates wollen beide Forscher wegen der Art und Weise, wie c. 1 des Eusebius von Nikomedien gedacht wird, vor den Tod Eusebs (341 oder 342) verlegt wissen (Loofs 199. Stülcken 41).

Serapion. gründet darin, daß der lateinische Verfasser athanasianisches Gut nach Kräften ausgenützt hat. Die Zeit und die Heimat dieses Lateiners läßt sich vorläufig nicht näher bestimmen; jedenfalls war er ein Schriftsteller von sehr untergeordneter Bedeutung.

Zu der Schrift „De incarnatione et contra Arianos" vgl. auch Th. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libris 3 de Spir. S., München 1902 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München Nr 10), 36 ff. — Die Schrift „De trinitate et Spiritu Sancto" steht als das letzte von zwölf (lateinischen) Büchern „De trinitate" auch unter den Werken des Bischofs Vigilius von Thapsus (Migne, PP. Lat. 62, 307—334). Anfänglich sind diese zwölf Bücher unter dem Namen des Athanasius gedruckt worden, wie sie denn auch unter diesem Namen handschriftlich überliefert sind. Sie sind jedoch nichts weniger als eine literarische Einheit. Die Bücher 1—8 sind wahrscheinlich aus der Hand eines spanischen Luziferianers hervorgegangen, welcher eine sieben Bücher umfassende Schrift überarbeitete, interpolierte und um ein achtes Buch erweiterte. Die Bücher 9—12 sind aus verschiedenen Federn geflossen und nur deshalb mit den Büchern 1—8 zusammengestellt worden, weil die einen wie die andern den Namen des Athanasius trugen. Der Jesuit P. Fr. Chifflet hat (1664) auf sehr unzulängliche Gründe hin alle zwölf Bücher Vigilius von Thapsus zugeeignet. Eine genauere Erforschung der Herkunft der Bücher würde sich lohnen. Dieselben bezeugen laut, wie sehr Athanasius auch im lateinischen Westen als der berufene Interpret des Trinitätsdogmas geschätzt wurde, und sie sind eine Hauptquelle dessen gewesen, was das lateinische Mittelalter als athanasianische Theologie ansah und ausgab. Siehe vorläufig G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 51—77. G. Morin, Les douze livres sur la Trinité attribués à Vigile de Thapse: Revue Bénéd. 15, 1898, 1—10. L. Saltet, Le „De Trinitate" de Pseudo-Athanase, oeuvre des Luciférien s: Bulletin de littérature ecclés. 1906, 315—325. Über das zwölfte Buch im besondern vgl. Schermann a. a. O.

Die zwei Bücher „De incarnatione contra Apollinarium" (26, 1093 bis 1166), gegen Apollinaris von Laodicea, dessen Name jedoch im Texte selbst nicht vorkommt, sind kein zweigliedriges Ganzes, sondern zwei selbständige Abhandlungen. Die zweite aber scheint nur in fragmentarischer Gestalt vorzuliegen. Diese Abhandlungen sind schon früh mißtrauischen Zweifeln begegnet und haben auch in neuerer Zeit, trotz des Rehabilitierungsversuches Sträters, immer wieder Verdacht erweckt. Die Bezeugung ist verhältnismäßig schwach. Der Lehrgehalt ist athanasianisch. Sprache und Stil aber muten recht fremdartig an. Vermutlich sind beide Bücher erst nach dem Tode des hl. Athanasius, um 380, verfaßt worden, von einem oder auch von zwei Theologen, welche die christologischen Anschauungen des hl. Athanasius teilten und vielleicht auch seine später noch zu nennenden christologischen Briefe kannten.

Separat wurden diese Bücher herausgegeben von T. H. Bentley, London 1887, 18°. H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg i. Br. 1894, 75—90: „Echtheit der beiden Bücher gegen den Apollinarismus." Gegen Sträter s. Dräseke in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 38, 1895, 251—269. Vgl. Stülcken a. a. O. 70—75. Verfehlt war die Hypothese Dräsekes (Ge-

sammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 169—207), das erste der beiden Bücher gehöre Didymus dem Blinden, das zweite wahrscheinlich Didymus' Schüler Ambrosius von Alexandrien. Siehe dagegen J. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandrien, Leipzig 1905, 24—26. G. Bardy, Didyme l'Aveugle, Paris 1910, 39—42.

Aus einer Anzahl kurzer Abrisse des orthodoxen Glaubens können nur zwei als echt in Frage kommen, die „Expositio fidei" (*ἔκθεσις πίστεως*: 25, 199—208) und der nur unvollständig und lückenhaft erhaltene „Sermo maior de fide" (*περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων*: 26, 1263 bis 1294). Beide kehren ihre Spitze gegen den Arianismus, und der zweite blickt auf den ersten zurück; die „Expositio fidei" ist der Sermo minor, welchem der „Sermo maior" an die Seite tritt. Wiewohl nun aber dieser Sermo maior, und zwar als *ὁ περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων*, schon Theodoret von Cyrus wohlbekannt ist[1], so muß er doch preisgegeben werden, weil er sich auf weite Strecken hin als eine bloße Kompilation aus athanasianischen Vorlagen, insbesondere aus der apologetischen „Oratio de incarnatione Verbi" und der „Expositio fidei", erweist[2], ein Flickwerk, wie es Athanasius nicht zugeschrieben werden darf. Die „Expositio fidei" hingegen dürfte zu halten sein, weil sie einerseits durch jenen Kompilator bereits gedeckt ist und anderseits die der Sprache und dem Lehrgehalt entnommenen Bedenken keineswegs entscheidend sind[3].

Die „Interpretatio in symbolum" (*ἑρμηνεία εἰς τὸ σύμβολον*: 26, 1231—1232) haben die Symbolforscher Caspari und Kattenbusch übereinstimmend Athanasius abgesprochen. Das Glaubensbekenntnis „De incarnatione Dei Verbi" (*περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*: 28, 25—30), über dessen Herkunft schon im 5. Jahrhundert gestritten wurde, ist, wie zuerst Caspari nachwies und jetzt allgemein anerkannt wird, von Apollinaris von Laodicea verfaßt. Das sog. „Symbolum Athanasianum", nach dem Anfangsworte auch Symbolum Quicumque geheißen (28, 1582—1583), ist auf lateinischem Boden erwachsen und hat seit dem 9. Jahrhundert im ganzen Abendlande in höchstem Ansehen gestanden. Der Orient hat es erst sehr spät kennen gelernt. Sein Ursprung ist indes trotz eifriger Bemühungen noch immer nicht klargestellt. Die Hypothese Swainsons (1875), dieses Symbol bestehe aus zwei anfangs getrennt in Umlauf gewesenen und erst im 9. Jahrhundert zu einem Ganzen verbundenen Stücken, einem Kompendium der Trinitätslehre und einer Skizze der Inkarnationslehre, erregte Aufsehen, mußte aber schon bald fallen gelassen werden. Ommaney trat für die auch früher schon ausgesprochene Vermutung

[1] Theodor., Dial. 1 2 3, Migne 83, 92 180 292 f.

[2] Über das einzelne s. Hoß, Studien 104 ff. Stülcken, Athanasiana 28 ff.

[3] Gegen Hoß 109 ff und Stülcken 23 ff, welche auch die „Expositio fidei" bekämpfen.

ein, Vincentius von Lerinum sei der Vater des Symbols; Burn dachte an Honoratus von Arles, den ersten Abt von Lerinum. Künstle ist auf neuem Wege zu der gleichfalls schon von älteren Forschern empfohlenen Annahme gelangt, das Symbol stamme aus Spanien, und zwar sei es bereits zu Ende des 4. oder zu Anfang des 5. Jahrhunderts aus dem Kampfe gegen den Priscillianismus geboren worden. Brewer hinwieder glaubte dasselbe als ein Werk des hl. Ambrosius erweisen zu können. Morin jedoch, welcher früher den Gallier Cäsarius von Arles (gest. 543) als Verfasser in Vorschlag gebracht hatte, bekennt sich nunmehr zu der Ansicht, das Symbol sei in Spanien, aber nicht vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts entstanden.

Die „Interpretatio in symbolum" auch bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 137—139. Vgl. zu derselben C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1, Christiania 1866, 1—72; F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 300 ff 317 ff. Nach Caspari wäre die Interpretatio zu Alexandrien verfaßt worden, vielleicht von einem der beiden ersten Nachfolger des Athanasius auf dem Patriarchenstuhl, Petrus oder Timotheus. Kattenbusch findet die Annahme ägyptischer Herkunft nicht ausreichend begründet. — Das Glaubensbekenntnis „De incarnatione Dei Verbi", auch bei Hahn a. a. O. 266—269, ward von Caspari a. a. O. 1, 143—160, im griechischen Original und in alter syrischer Übersetzung herausgegeben und sodann von demselben, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 102 ff, eingehend geprüft. Neue Ausgaben des griechischen und des syrischen Textes von Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 250 bis 253 bzw. Flemming und Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch (Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 4), Berlin 1904, 33—34. — Das „Symbolum Athanasianum" gaben die Mauriner im lateinischen Original und in vier griechischen und zwei altfranzösischen Übersetzungen (28, 1581—1596). Zwei weitere griechische Übersetzungen veröffentlichte Caspari, Ungedruckte usw. Quellen 3, Christiania 1875, 263 bis 267. Hahn a. a. O. 174—177 bietet das lateinische Original nebst einigen Literaturangaben. Einen „kritischen Text" des Originals gab C. H. Turner im Journal of Theol. Studies 11, 1910, 401—411. Die wichtigsten neueren Bearbeitungen sind A. E. Burn, The Athanasian creed and its early commentaries [vier lateinische Kommentare], Cambridge 1896 (Robinson, Texts and Studies 4, 1). G. D. W. Ommaney, A critical dissertation on the Athanasian creed, its original language, date, authorship, titles, text, reception and use, Oxford 1897, 8° (XIV, 560 pp.). Überblicke über die gesamte Literatur bei Loofs in der Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 1897, 177 bis 194; bei Künstle im Katholik 79, 1899, 262—271, und in der Theol. Revue 1906, 201—205. Nachzutragen sind namentlich H. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis ein Werk des hl. Ambrosius, Paderborn 1909 (Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengesch. 9, 2). G. Morin, L'origine du symbole d'Athanase: The Journal of Theol. Studies 12, 1911, 161—190 337—361.

Mit dem Gesagten ist die Reihe der unechten dogmatischen Schriften noch lange nicht erschöpft. Die Mehrzahl handelt, wie zu erwarten, über das trinitarische oder das christologische Dogma. Einige kleine Fragmente

aus einem oder vielmehr aus drei Büchern gegen die Novatianer (26, 1315 bis 1318) harren noch der Untersuchung, werden aber schwerlich dem Verwerfungsurteil entgehen. Über den wirklichen Entstehungsverhältnissen der unechten Schriften lagert meist noch dichtes Dunkel. Nur ausnahmsweise kann der Autor mit Namen genannt werden. Der Traktat „De incarnatione Dei Verbi" (28, 89—96), anscheinend ein Brief, ist Eigentum des Apollinaris von Laodicea und findet sich als solches auch bei Lietzmann a. a. O. 1, 303 bis 307. Auch der Traktat „Quod unus sit Christus" (28, 121—132), nach Ausweis des Schlusses eine Predigt auf Epiphanie, gehört Apollinaris an und ist gleichfalls griechisch und syrisch herausgegeben worden von Lietzmann a. a. O. 1, 294—302 bzw. Flemming und Lietzmann a. a. O. 43—49. — Die „Dialogi 5 de sancta trinitate" (28, 1115—1286) und „Dialogi 2 contra Macedonianos" (28, 1291—1338) gehen auch unter dem Namen des hl. Maximus Konfessor (vgl. Migne 91, 649). Dräseke (Apollinarios von Laodicea, Leipzig 1892, 138—157) war jedenfalls auf falscher Fährte, wenn er die drei ersten dieser sieben Dialoge Apollinaris zuschrieb. Mehr Erfolg wird vielleicht E. Stolz haben, welcher den Nachweis zu liefern versprach, daß alle sieben Dialoge von Didymus dem Blinden verfaßt seien (Theol. Quartalschrift 87, 1905, 395 f). — Das „Syntagma doctrinae ad monachos" (28, 835—846), welches in neuerer Zeit häufig genannt worden ist, weil es stillschweigend von der alten Didache oder Zwölfapostellehre umfassenden Gebrauch macht, hängt auf das engste zusammen mit der erst 1784 von Mingarelli veröffentlichten „Didascalia 318 Patrum Nicaenorum" (28, 1637—1644). Diese Schrift besteht nämlich aus zwei Teilen, einem kurzen Glaubensbekenntnisse und einer längeren Sittenlehre, und beide Teile sind, in vielfach abgeänderter Textgestalt, auch selbständig überliefert. Der erste Teil ward als eine Basilius d. Gr. zugeschriebene Auslegung des nicänischen Symbols herausgegeben von Caspari, Ungedruckte usw. Quellen 2, Christiania 1869, 4—7 (vgl. 13—30), und abgedruckt bei Hahn a. a. O. 308—310. Der zweite Teil ist das „Syntagma doctrinae ad monachos", von neuem herausgegeben durch P. Batiffol, Studia Patristica 2, Paris. 1890, 117—160. Kurz vorher hatten Batiffol und Hyvernat die ganze „Didascalia" in neuer Rezension vorgelegt: Didascalia 318 Patrum pseudepigrapha, e graecis codicibus recensuit P. Batiffol, coptico contulit H. Hyvernat, Paris. 1887, 8°. Ein koptischer Text war 1873—1875 durch E. Revillout bekannt gemacht worden. Von einem uralten armenischen Texte hat inzwischen J. Catergian (De fidei symbolo quo Armenii utuntur observationes, Viennae 1893) Kunde gegeben. Daß das Ganze das Primäre ist und nicht etwa eine spätere Kontamination der beiden Teile, darf, wie es scheint, als sicher gelten. Als Verfasser kann Basilius d. Gr. ebensowenig in Betracht kommen wie Athanasius. Evagrius Pontikus aber, dem die Schrift in der armenischen Überlieferung beigelegt wird, ist durch innere Gründe nicht ausgeschlossen. Die Vermutung Kattenbuschs (a. a. O. 1, 277 ff 310 ff 319), Evagrius Pontikus sei der Verfasser, ist auch empfohlen worden durch N. Bonwetsch, Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift über den Glauben (Texte und Untersuchungen usf. 21, 2), Leipzig 1907, 8 ff.

5. Historisch-polemische Schriften. — Hand in Hand mit der dogmatischen geht eine Art historischer Polemik, welche die Geschichte zur Schiedsrichterin aufruft und ihr Zeugnis durch unanfechtbare Urkunden klarstellt. Meist bezweckt sie die Abwehr von Verleumdungen und hält sich insofern in der Defensive, wiewohl die Rechtfertigung des eigenen Verhaltens notwendig zu einer Verurteilung

des Verhaltens der Gegner wird. Mitunter geht sie aber auch direkt in die Offensive über und will die Gegner an den Pranger stellen.

Kaum war Athanasius aus seinem zweiten Exil zurückberufen worden, als die Arianer ihre Hetze wiederaufnahmen, indem sie zunächst die alten, oft auf Synoden untersuchten und ebensooft als nichtig erfundenen Märchen, von dem Morde des Arsenius, von dem zerbrochenen Kelche und dem umgestoßenen Altare des Ischyras usw., von neuem ausstreuten. Diesem Treiben Halt zu gebieten, sammelte der Angeschuldigte in einer „Apologia contra Arianos" (Migne 25, 247 bis 410) alle einschlägigen Verhandlungen und Entscheidungen, in einem ersten Teile (c. 3—58) die Aktenstücke aus dem fünften Dezennium des 4. Jahrhunderts und, um auch die ersten Anfänge des Intrigenspiels bloßzulegen (*ἄνωθεν ἐξ ἀρχῆς διηγήσασθαι τὸ πρᾶγμα*), in einem zweiten Teile (c. 59—88) noch Akten aus den voraufgegangenen Dezennien. Die Schlußkapitel, 89—90, stellen einen späteren Zusatz dar, welcher nicht vor 357 geschrieben sein kann, während das Korpus der Schrift um 348 anzusetzen ist, bald nach der Rückkehr des Verfassers aus dem zweiten Exil am 21. Oktober 346 (c. 59) und vor dem Rückfall oder der öffentlichen Bekundung des Rückfalls der Bischöfe Ursacius und Valens, welche noch als reumütige und bußfertige Sünder dargestellt werden (c. 1 2 58 88).

Diese beiden abendländischen Bischöfe — Ursacius war Bischof von Singidunum in Mösien und Valens Bischof von Mursa in Nieder-Pannonien — hatten lange Jahre hindurch in der vordersten Reihe der Eusebianer gestanden[1], dann aber, als die Politik ihres kaiserlichen Gönners Konstantius eine andere Richtung einschlagen zu wollen schien, die Lehre des Arius anathematisiert und Athanasius Abbitte geleistet[2]. Sobald jedoch Konstantius wieder offen für die Arianer Partei ergriff, wurden Ursacius und Valens rückfällig: sie suchten ihren Widerruf mit der Furcht vor Kaiser Konstans zu decken und spielten 353 zu Arles und 355 zu Mailand die lautesten Rufer im Streite wider Athanasius[3]. Unter diesen Umständen mag der letztere die Feder angesetzt haben zu seiner Schrift „Contra Valentem et Ursacium"[4]. Doch ist nur eine Vermutung gestattet. Die Schrift ist zu Grunde gegangen. Nicht einmal ein Zitat hat sich erhalten.

[1] Die alexandrinische Synode des Jahres 340 nannte sie „zwei junge Leute dem Alter wie dem Verhalten nach" (*δύο νεωτέρους τὴν ἡλικίαν καὶ τὸν τρόπον*, bei Athan., Ap. c. Arian. 13), ein Ausdruck, der sich bald als Schimpfname einbürgerte.

[2] Ihre diesbezüglichen Briefe an Papst Julius und an Athanasius aus den Jahren 345—347 stehen griechisch bei Athan. a. a. O. 58, lateinisch bei Hilar., Fragm. hist. 2, 20.

[3] Athan., Hist. Arian. ad monachos 27—31.

[4] Hier., De vir. ill. 87: „contra Valentem et Ursacium unus (liber) . . . et de persecutionibus Arianorum plurimi."

Inzwischen waren neue Verleumdungen gegen Athanasius in Umlauf gesetzt worden: er habe Kaiser Konstans gegen Kaiser Konstantius aufgereizt, er sei mit dem Empörer Magnentius in Verbindung getreten usw. Diesen Anklagen tritt die „Apologia ad Constantium imperatorem" (25, 595—642) entgegen, eine Rede an den Kaiser, eine Glanzleistung rhetorischer Kunst. Athanasius wollte dieselbe persönlich dem Adressaten überreicht haben (c. 27 29). Auf dem Wege jedoch erhielt er so schlimme Nachrichten über die Intentionen des Kaisers, daß er seinen Plan aufgab, sich in sein Versteck zurückzog und seine Rede der Öffentlichkeit übergab. Sehr wahrscheinlich war es um die Mitte des Jahres 357, als der Afterbischof Georg schon zu Alexandrien weilte (c. 30).

Zum Schlusse dieser Rede verteidigte sich Athanasius, aus Anlaß einer spöttischen Äußerung des Kaisers (c. 30), auch gegen den Vorwurf, er habe aus Feigheit Alexandrien verlassen. Als die Arianer diesen Vorwurf aufgriffen, ließ er, vermutlich noch im Laufe des Jahres 357, eine eigene „Apologia de fuga sua" (25, 643—680) folgen. Seine Flucht, führt er hier aus, entspreche der Lehre und dem Beispiel der Propheten, der Apostel und des Herrn selbst.

Bald darauf, 358, schrieb er auf den Wunsch der Mönche, in deren Nähe er Zuflucht gefunden, eine Geschichte der arianischen Streitigkeiten, „Historia Arianorum ad monachos" (25, 691—796). Ein Widmungsbrief an die Mönche geht vorauf. Das Werk selbst ist von den Abschreibern arg beschnitten worden. Sie haben nicht nur manche Urkunden, welche schon in der „Apologia contra Arianos" enthalten waren, übergangen (vgl. c. 8 23 26), sondern auch den Anfang oder ersten Teil der Schrift nach der Vermutung der Mauriner mit Absicht deshalb ausgelassen, weil derselbe mit dem zweiten Teile jener Apologia mehr oder weniger übereinstimmte. Das noch erhaltene Bruchstück erstreckt sich über die Jahre 335—357.

Eine Auswahl historisch-polemischer Abhandlungen und Briefe bei W. Bright, Historical writings of St Athanasius, according to the Benedictine-Text, with an introduction, Oxford 1881, 8°. Über vereinzelte und überwundene Zweifel an der Echtheit der „Historia Arianorum ad monachos" s. A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta (Diss. inaug.), Halis Sax. 1886, 57—62.

In dem umlaufenden Texte bei Socr., Hist. eccl. 1, 13, wird bezüglich der Namen der Bischöfe, welche das Nicänum unterzeichneten, auf ein sonst ganz unbekanntes Synodicum Athanasii verwiesen: ὧν εἰς πλῆρες τὰ ὀνόματα κεῖται ἐν τῷ Συνοδικῷ Ἀθανασίου τοῦ Ἀλεξανδρείας ἐπισκόπου. Die Ursprünglichkeit dieser Worte ist freilich aus inneren und äußeren Gründen im höchsten Grade zweifelhaft. Doch haben auch neuere Forscher dem Texte Vertrauen entgegengebracht und in dem „Synodicum Athanasii" eine von Sokrates benutzte Quellenschrift gesehen. Fr. Geppert (Die Quellen des Kirchenhistorikers Sokrates Scholastikus, Leipzig 1898) bemühte sich um Wiederherstellung dieser Quellenschrift; P. Batiffol (Le Synodikon de S. Atha-

nase: Byzant. Zeitschr. 10, 1901, 128—143) und G. Loeschcke (Das Synodikon des Athanasius: Rhein. Mus. f. Philol. N. F. 59, 1904, 451—470) wollten dieselbe handschriftlich nachweisen können. Während aber Batiffol sie in der durch eine Veroneser Handschrift des 7. Jahrhunderts überlieferten sog. Sammlung des Theodosius Diakonus fand, suchte Loeschcke sie in einem Aktenbündel, welches Athanasius-Handschriften zu Paris und zu Basel aufbewahrt hat. Mit Recht entgegnete Schwartz (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 357—401), die angeführten Worte bei Sokrates seien eine Interpolation und das „Synodicum Athanasii" eine späte Kompilation, welche sich vorläufig jeder Identifizierung entziehe (ganz ähnlich schon Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1902, 209 f). Die Sammlung des Theodosius Diakonus, welcher auch die „Historia Athanasii" (vorhin S. 48 A. 1) angehört, sei, behauptet Schwartz, von nachträglichen Zutaten abgesehen, die lateinische Übersetzung einer griechischen Urkundensammlung, welche Ende 367 oder Anfang 368 zu Alexandrien, jedenfalls nicht ohne Wissen und Willen des Patriarchen, an die Öffentlichkeit getreten sei. Das griechische Aktenbündel jener Athanasius-Handschriften, an dessen Kopf die „Depositio Arii et sociorum" (vorhin S. 38) steht, sei ursprünglich eine Beilage zu des Athanasius „Epistola de decretis Nicaenae synodi" vom Jahre 350 (?) gewesen. Auf diese letztere Hypothese werde ich gelegentlich der Briefe des hl. Athanasius zurückkommen müssen.

6. Exegetische Schriften. — Die exegetischen Schriften, von welchen das Altertum zu melden weiß, sind der Mehrzahl nach abhanden gekommen. Am häufigsten wird einer Auslegung der Psalmen gedacht[1], und von ihr haben sich auch wenigstens noch beträchtliche Fragmente erhalten, zum größten Teil freilich nur durch Herübernahme in diese oder jene Katene vor dem Untergang gerettet. In erster Linie wäre die von dem gelehrten Metropoliten Nicetas von Heraklea im 11. Jahrhundert verfaßte Psalmenkatene zu nennen. Die Sammlung von Fragmenten, welche die Mauriner unter der Aufschrift „Expositiones psalmorum" vorlegten (Migne 27, 55—590) und welche Kardinal Pitra noch etwas ergänzen konnte, darf im großen und ganzen als echt anerkannt werden. Manche einzelne Stelle aber ist unecht, an Differenzen und Widersprüchen ist kein Mangel, hier ist der Text gekürzt und dort erweitert. Der kritischen Revision wird voraussichtlich eine syrische Übersetzung gute Dienste leisten, welche in einer Handschrift vom Jahre 599 vorliegt, oft viel knapper gefaßt als der griechische Text[2]. Die Erklärung pflegt die Wege der Allegorese und Tropologie zu wandeln, in bemerkenswertem Gegensatz zu der kühlen und nüchternen Exegese, wie sie in den dogmatisch-polemischen Schriften, insbesondere in den „Orationes 2—3 contra

[1] Über griechische und lateinische Zeugen s. de Montfaucon bei Migne 27, 47—48.

[2] Die Handschrift liegt im Britischen Museum, und ebendort befindet sich auch eine Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts mit einem syrischen Auszuge aus dem Psalmenkommentare des hl. Athanasius; s. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 405 906.

Arianos", vorherrscht. Dort galt es eben, in wissenschaftlichem Streit den historisch-grammatischen Sinn des Schriftworts festzustellen[1]: hier walten erbauliche Tendenzen ob, welche eine freiere Bewegung gestatten[2]. Zu einer Datierung sind keine Anhaltspunkte gegeben, abgesehen von der Erwägung, daß Athanasius zu einem so ungewöhnlich umfassenden und überdies nicht durch die Not des Kampfes herausgeforderten Werke wohl nur in seinen letzten Lebensjahren, 366—373, Zeit gefunden hat.

Wie innig vertraut er mit dem Psalmenbuche war, zeigt die schöne „Epistola ad Marcellinum in interpretationem psalmorum", welche in der Mauriner-Ausgabe jenen „Expositiones psalmorum" voraufgeschickt wird (27, 11—46), wie sie denn auch schon zur Zeit des zweiten Konzils von Nicäa 787 am Kopfe der *ἑρμηνεία τῶν ψαλμῶν* ihren Platz hatte[3]. Der Brief selbst gibt sich übrigens in keiner Weise als Einleitung oder Begleitschreiben zu erkennen. Im Anschluß an einen Vortrag, welchen der Briefsteller einmal aus dem Munde eines ehrwürdigen Greises hörte, verbreitet er sich über die Herrlichkeiten des Psalteriums.

Ob die von Hieronymus erwähnte Schrift „De psalmorum titulis"[4] mit der Psalmenauslegung identifiziert werden dürfe oder nicht, wollten die Mauriner dahingestellt sein lassen, während Kardinal Antonelli 1746 mit dem Anspruch, die Schrift „De psalmorum titulis" wiederaufgefunden zu haben, ein anderes Werk über die Psalmen unter des Athanasius Namen herausgab (27, 649—1344). Dieses Werk gehört indes nicht Athanasius an, sondern, wie Faulhaber und Mercati zeigten, dem Presbyter Hesychius von Jerusalem im 5. Jahrhundert, ganz zu schweigen davon, daß dasselbe gleichfalls eine Auslegung der Psalmen enthält und nicht etwa bloß eine Erklärung der Überschriften der Psalmen. Die Schrift „De psalmorum titulis" wird allerdings von der Psalmenauslegung unterschieden werden müssen, wird aber als verloren zu betrachten sein[5].

[1] Natürlich im Geiste und mit den Mitteln der Zeit; s. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius, München 1880, 233—246: „Die Erklärung und Anwendung des Alten Testamentes bei Athanasius."

[2] Vgl. die allgemeinen Bemerkungen S. 8 f.

[3] Conc. Nic. II, act. 6, Mansi 13, 361: *ὁ δὲ τῆς ἀθανασίας ἐπώνυμος . . . ἐν τῇ πρὸς Μαρκελλῖνον ἐπιστολῇ, ἣν προέταξεν ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ἑρμηνείας τῶν ψαλμῶν. . . .* — Von einer alten syrischen Übersetzung der „Epistola ad Marcellinum" erübrigen noch einige Bruchstücke; s. R. Duval, La littérature syriaque[3], Paris 1907, 76, n. 5.

[4] Hier., De vir. ill. 87.

[5] Eine Schrift Serapions von Thmuis De psalmorum titulis (Hier. a. a. O. 99: die griechische Übersetzung sagt *περὶ ἐπιγραφῆς ψαλμῶν*, c. 99 sowohl wie c. 87) ist gleichfalls verloren gegangen. Doch besitzen wir auch noch eine Schrift *εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν* aus dem 4. Jahrhundert, nämlich von Gregor von Nyssa.

Neue Fragmente der Psalmenauslegung, der Psalmenkatene des Nicetas von Heraklea entnommen, bei Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, p. 3—20. Auch ein anonym überlieferter, in einzelnen Handschriften jedoch Athanasius zugeeigneter, altslavischer Psalmenkommentar enthält Bruchstücke der Psalmenauslegung des Athanasius. Über diesen Kommentar und sein griechisches Original handelte V. Jagić, Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar (Aus den Denkschriften der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philol.-hist. Kl., Bd 52, 1), Wien 1904; vgl. das gelehrte Referat Mercatis in der Theol. Revue 1905, 368—372. Über die Unechtheit des von Antonelli edierten Psalmenkommentars s. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg i. Br. 1894, 29—35. Über den wahren Verfasser s. M. Faulhaber in der Theol. Quartalschrift 83, 1901, 227 ff; G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901 (Studi e Testi 5), 145—179.

Photius, und er allein, soviel ich sehe, macht Mitteilung von einem Kommentare *(ὑπόμνημα)* zum Prediger und zum Hohenliede[1]. Auch diese Schriften sind verschollen. Zum Hohenliede liegen einige wenige aus einer Katene geschöpfte Fragmente vor (27, 1347—1350), deren Echtheit und Zugehörigkeit zu jenem Kommentare noch zu prüfen wäre. Andere Katenen lieferten Fragmente zum Buche Job (27, 1343 bis 1348; inzwischen ergänzt durch Pitra), zu Matthäus (27, 1363 bis 1390), zu Lukas (27, 1391—1404; ergänzt durch Mai), zu 1 Kor (27, 1403—1404). Soweit indessen diese Fragmente mit Recht des Athanasius Namen tragen, dürften sie samt und sonders nicht Kommentaren, sondern anderweitigen Schriften entnommen sein. Jedenfalls hat Athanasius keine neutestamentliche Schrift kommentiert.

Neue Fragmente zum Buche Job bei Pitra a. a. O. 1, 21—26. Zur Kritik der Fragmente zu Matthäus vgl. Hoß, Studien 104. Die neuen Fragmente zu Lukas (aus der Lukaskatene des Nicetas von Heraklea) bei Mai, Nova Patrum Bibl. 2, Romae 1844, pars 2, p. 567—582, sind auffallenderweise bei Migne 27 unberücksichtigt geblieben (nur das Scholion bei Mai 578—579 ist bei Migne 28, 249—250, abgedruckt worden). Vgl. über die Fragmente zu Lukas Hoß a. a. O. 103 f; J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (Texte u. Untersuchungen usf. 22, 4), Leipzig 1902, 87 105 f. Ein kleines unter dem Namen des hl. Amphilochius von Ikonium (Migne 39, 105—106) gedrucktes Fragment „In illud: Et Jesus proficiebat" etc. (Lk 2, 52) tritt anderswo unter dem Namen des hl. Athanasius auf, ist aber sehr zweifelhafter Herkunft. Vgl. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, XLVI und 109.

Die Kompilation unter dem Titel „Synopsis Scripturae sacrae" (28, 283 bis 438), welche nach Art einer „Einleitung in die Heilige Schrift" über Inhalt und Ursprung der einzelnen biblischen Bücher unterrichtet, ist schon von den Maurinern als unecht erkannt worden. Es genüge also vorläufig ein Verweis auf Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, Erlangen 1890 bis 1892, 302 ff; E. Klostermann, Analecta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895, 75 ff; J. A. Robinson, Euthaliana (Robinson, Texts and Studies 3, 3), Cambridge 1895, 106 ff. Vgl. auch die Notiz über die Chrysostomus zugeschriebene „Synopsis Veteris et Novi Testamenti", unten § 25, 7 b.

[1] Phot., Bibl. cod. 139.

7. Praktische Schriften. — Eine Schrift über die Jungfräulichkeit oder gottgeweihte Ehelosigkeit (*περὶ παρθενίας*, de virginitate) ist, obwohl sie schon von Hieronymus als Eigentum des Athanasius bezeugt wird[1], einiger auffälliger Stellen wegen von den Maurinern den zweifelhaften Schriften zugezählt worden (Migne 28, 251—282). Klein an Umfang, ist sie für die Geschichte des christlich-asketischen Lebens, zunächst in Frauenkreisen, von nicht geringem Interesse. Sie legt einläßlich dar, wie eine Braut des himmlischen *νυμφίος* glauben und leben, fasten und beten, singen und weinen soll. Nachdem Eichhorn das Urteil der Mauriner bekämpft, Batiffol dasselbe verteidigt, hat v. d. Goltz auf Grund reichen handschriftlichen Materials den Text von neuem rezensiert[2] und, Eichhorn zustimmend, die Echtheit der Schrift zu erweisen versucht. Die Stellen, an welchen die Mauriner Anstoß genommen hatten, wurden zum großen Teil durch ältere Handschriften als spätere Zutaten entlarvt, und auch die Worte *τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης* (c. 1), das Hauptbedenken Batiffols, ist v. d. Goltz geneigt, für einen fremden Einschub zu halten. Da aber diese Worte in sämtlichen Handschriften stehen, so werden sie vielmehr als ursprünglich anzusehen sein und noch einmal bestätigen, was schon früher festgestellt wurde, daß Athanasius nicht bloß von *μία ὑπόστασις*, sondern auch von *τρεῖς ὑποστάσεις* gesprochen hat[3]. Denn des Hieronymus Zeugnis dürfte unter den obwaltenden Umständen doch wohl den Ausschlag geben müssen[4]. Über die Zeit ihrer Entstehung gibt die Schrift keine Auskunft. Die Persönlichkeit des Verfassers tritt ganz zurück. Statt des zweiten oder dritten Dezenniums des 4. Jahrhunderts, an welches v. d. Goltz denkt, möchte eher das letzte oder vorletzte Jahrzehnt des Lebens des Verfassers in Frage kommen.

Diesen Jahrzehnten entstammt auch eine zweite asketische Schrift, welche noch ungleich größere Bedeutung beanspruchen darf, die Lebensbeschreibung des hl. Antonius, des 356 gestorbenen „Vaters der Mönche“ (26, 835—976). Die Mauriner datierten sie auf um 365. Eichhorn griff, wie es scheint, mit Recht auf um 357

[1] Hier., De vir. ill. 87.

[2] Am besten ist der Text laut v. d. Goltz in einer Handschrift des Johanneskosters auf Patmos saec. X vel XI erhalten.

[3] Siehe vorhin S. 56.

[4] v. d. Goltz (in seiner Ausgabe 115 f) will auch schon der Lobrede Gregors von Nazianz auf Athanasius vom Jahre 379 (?) — Hieronymus schrieb 392 — „ein sehr wichtiges indirektes Zeugnis“ entnehmen können. Mit Unrecht. Wenn Gregor (Or. 21, 10) sagt, alle Stände sollten in Athanasius ihren Wohltäter preisen, die Jungfrauen ihren Brautführer (*τὸν νυμφαγωγόν*, d. h. den Führer zu dem himmlischen Bräutigam), die Verheirateten den Hüter ihrer Zucht usw., so führt er nur den Gedanken aus, Athanasius habe sich durch sein Wirken alle Stände zu Dank verpflichtet.

zurück. Ausländische, nach der Vermutung der Mauriner abendländische, Mönche hatten laut dem Vorworte von Athanasius erfahren wollen, „wie der selige Antonius die Askese begonnen, was er zuvor gewesen, wie er sein Leben beschlossen sowie auch ob die über ihn umlaufenden Erzählungen wahr seien". Die etwas eilig hingeworfene, aber um so frischere und wärmere Antwort schöpft aus eigener Erinnerung; Athanasius hatte, wohl schon von jungen Jahren auf, Antonius persönlich nahe gestanden. Doch will sie begreiflicherweise nicht sowohl einen denkwürdigen Lebenslauf verfolgen als vielmehr ein Musterbild christlicher Vollkommenheit zeichnen, geleitet von der Überzeugung, daß „das Leben des Antonius für Mönche ein ausreichender Spiegel der Askese" sei[1]. Das Buch tritt also der Schrift „De virginitate" an die Seite, arbeitet nur mit andern Mitteln. Es hatte einen gewaltigen Erfolg; es sollte die Ideenwelt des ägyptischen Mönchtums nach Osten und nach Westen tragen. Evagrius, seit 388 Bischof von Antiochien, hat als Presbyter, also vor 388, eine lateinische Übersetzung oder vielmehr Bearbeitung gefertigt, und um dieselbe Zeit schon mag eine unbekannte Hand jene syrische Bearbeitung in Angriff genommen haben, welche uns heute noch in Handschriften des 6. Jahrhunderts vorliegt. Die Argumentationen, mit welchen ab und zu die Autorschaft des Athanasius bestritten wurde, in neuester Zeit hauptsächlich von Weingarten, waren nicht aus wissenschaftlichem Geiste geboren. „Nur die platteste Tendenzkritik kann an der Echtheit dieses Werkes zweifeln."[2] Hieronymus gedenkt sowohl des griechischen Originals wie der lateinischen Bearbeitung des Evagrius, und noch vor Hieronymus schreibt Gregor von Nazianz: „Athanasius hat eine Biographie des göttlichen Antonius verfaßt, eine Regel des Mönchslebens im Gewande einer Erzählung."[3]

Über die Schrift „De virginitate" s. A. Eichhorn, Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Halis Sax. 1886, 27—30. P. Batiffol, Le περὶ παρθενίας du Pseudo-Athanase: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde 7, 1893, 275—286. E. Frhr. v. d. Goltz, Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον (de virginitate), eine echte Schrift des Athanasius (Texte u. Untersuchungen usf. 29, 2a), Leipzig 1905. Daß übrigens die Schrift von Haus aus den Titel λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον, „Mahnrede an die Jungfrau", getragen habe

[1] So das Vorwort selbst: ἔστι γὰρ μοναχοῖς ἱκανὸς χαρακτὴρ πρὸς ἄσκησιν ὁ Ἀντωνίου βίος.

[2] Schwartz, Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 338 A. 2.

[3] Hier. a. a. O. 87—88 u. 125. Greg. Naz. a. a. O. 5. Die griechische Homilie Ephräms des Syrers „In illud: Attende tibi ipsi" (Assemani, Opp. S. Ephr. graece et lat. 1, Romae 1732, 230—254), welche, wenn sie echt wäre, noch um manche Jahre älter sein müßte als die Rede des Nazianzeners und welche auch schon von des Athanasius Lebensbeschreibung des Antonius spricht, mag ich nicht anziehen, weil sie mir verdächtig vorkommt.

(v. d. Goltz 60 ff), ist mir ebenso unwahrscheinlich, wie daß sie ursprünglich eine Predigt gewesen sein soll (v. d. Goltz 132 ff). — Eine Handausgabe der „Vita S. Antonii“ besorgte A. F. Maunoury, Paris 1887 1890, 12°. Die lateinische Bearbeitung des Evagrius ist in der Mauriner-Ausgabe (Migne 26, 835—976) dem Originale zur Seite gestellt. Sie steht auch in den Acta SS. Jan. 2, Antverp. 1643, 120—141. Die syrische Bearbeitung ward herausgegeben von P. Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 5, Paris. 1895, 1—121, nachdem Fr. Schultheß eine „Probe“ derselben vorgelegt hatte, Leipzig 1894, 8° (Inaug.-Diss.). Zur Kritik der Ausgabe Bedjans vgl. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1895, 313 f. Die von H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter, Gotha 1877, entwickelten Bedenken gegen die Echtheit der Schrift wurden im einzelnen zurückgewiesen von Eichhorn a. a. O. 35—56; von J. Mayer im Katholik 1886 1, 495—516 619—636; 2, 72—86 173—193. Über die Komposition der Schrift vgl. H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden (Inaug.-Diss.), München 1909, 11—19. Über die Dämonen-Erzählungen vgl. J. Stoffels, Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius: Theol. u. Glaube 2, 1910, 721—732 809—830.

Andere asketische Schriften tragen den Namen des hl. Athanasius entschieden mit Unrecht. Des „Syntagma doctrinae ad monachos“ ist schon Abs. 4, S. 60, gedacht worden. Die „Doctrina ad Antiochum ducem“ (28, 555—590), bemerkenswert als Texteszeuge des „Hirten“ des Hermas, ward von neuem herausgegeben durch W. Dindorf: Athanasii Alexandrini Praecepta ad Antiochum. Ad duos codices rec. G. D., Lipsiae 1857, 8°. Ebenhier, VI—XII u. 63—77, gibt Dindorf, auf Grund eines cod. Guelferbytanus saec. X, auch eine reiche varietas lectionis zu den „Quaestiones ad Antiochum ducem“ (28, 597—708), späten Kompilationen verschiedener unbekannter Hände.

Eine umfangreiche Kirchenordnung mit dem Anspruch athanasianischer Herkunft ist erst 1904 von Riedel und Crum zum Druck befördert worden, freilich nicht in griechischem, sondern in koptischem und arabischem Wortlaut. Der arabische Text, die freie Wiedergabe einer koptischen Vorlage, ist vollständig erhalten und in 107 Kanones abgeteilt; von dem koptischen (saïdischen) Texte sind nur mehr Fragmente bekannt, überliefert durch Handschriften des 6. und 7. Jahrhunderts. In der griechischen Literatur hat sich bisher auch nicht die geringste Spur des Werkes aufzeigen lassen[1]. Riedel schreibt dasselbe wirklich Athanasius zu und leitet es aus den Jahren 366 bis 373 her. Doch drängen sich Zweifel auf. Den koptischen Traditionen gegenüber ist im allgemeinen skeptische Vorsicht geboten. Und irgend ein einwandfreies Anzeichen der Tage des hl. Athanasius oder überhaupt des 4. Jahrhunderts ist im Texte selbst nicht nachzuweisen, auch nicht in der allerdings sehr beachtenswerten zweimaligen Bezugnahme auf Melitius von Lykopolis (can. 12 und 25).

[1] Man müßte denn den Chronisten Johannes von Nikiu um 700, bei welchem Riedel (in der Einleitung seiner Ausgabe xxv) einen Hinweis auf unsere Kirchenordnung entdeckt zu haben glaubt, für einen griechischen statt für einen koptischen Autor halten.

Sicher aber ist, daß diese Kirchenordnung aus Ägypten stammt, und wahrscheinlich, daß sie der Zeit des Athanasius nicht fernsteht.

The Canons of Athanasius of Alexandria. The Arabic and Coptic Versions edited and translated with introduction, notes and appendices by W. Riedel and W. E. Crum, London 1904, 8°. Riedel rezensierte und übersetzte den arabischen Text, Crum die koptischen Fragmente. Vgl. die Bemerkungen Funks in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 629—631.

Die Predigten, welche handschriftlich Athanasius zugeeignet werden, haben die Mauriner samt und sonders entweder für zweifelhaft oder für unecht erklärt (Migne 28, 133—250; 501—1114). In einer Vorbemerkung zu der ersten Nummer sagen sie: „Homiliae speciem praefert, quo scribendi genere nihil edidit Athanasius, quod ad nos usque pervenerit." Hoß unternahm es, wenigstens zwei der zu den Dubia gezogenen Predigten, „De sabbatis et circumcisione ex libro Exodi" und „De passione et cruce Domini", als echt zu verteidigen[1]. Er hat bewiesen, daß die letztgenannte Predigt viele und nahe Parallelen zu unzweifelhaft echten Athanasius-Schriften darbietet, mithin das Urteil der Mauriner: „Nihil hic advertimus Athanasianum" übereilt war. Von da aber bis zu dem Beweise, daß diese Predigt von Athanasius verfaßt und nicht von anderer Hand aus athanasianischem Gedankengut zusammengestoppelt sei, ist noch ein weiter Schritt.

Zwei unechte Predigten, „De patientia" und „In ramos palmarum", stehen bei Migne 26, 1297—1315; eine unechte Homilie „In canticum canticorum" bei Migne 27, 1349—1362. Drei in koptischer Sprache unter des Athanasius Namen überlieferte, griechisch nicht bekannte Predigten, περὶ χάριτος καὶ κρίσεως, über Mt 20, 1—16 und περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, finden sich koptisch und englisch bei Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 58—65 204—211, 80—89 226—234, 115—132 258—274. Die Predigt περὶ ψυχῆς καὶ σώματος ist vorhin (S. 35) für Alexander von Alexandrien in Anspruch genommen worden.

Eine syrische „Anaphora des hl. Athanasius d. Gr. von Alexandrien", im 6. oder 7. Jahrhundert von einem syrischen Mönche in Ägypten verfaßt, ward syrisch und lateinisch herausgegeben von A. Baumstark, Eine syrische „Liturgia S. Athanasii": Oriens Christianus 2, 1902, 90—129. Über „die alexandrinische Liturgie nach den Schriften des hl. Athanasius" handelte F. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 106—124.

8. Briefe. — In der chronologisch geordneten Ausgabe der Mauriner sind die meist sicher und genau zu datierenden Briefe an die verschiedensten Stellen verteilt. Ich versuche dieselben in zusammenfassendem Überblick vorzuführen. Fast alle sind Briefe im weiteren Sinne, keine vertraulichen Kundgebungen persönlicher Art, sondern amtliche Erlasse oder schriftstellerische Publikationen. Athanasius hat gern auch für Literaturwerke größeren Umfangs die bequeme Form des Briefes gewählt.

[1] Hoß, Studien 96—103.

Drei Briefe erweisen sich als Synodalschreiben: „Tomus[1] ad Antiochenos" (Migne 26, 795—810), geschrieben im Auftrag der alexandrinischen Synode des Jahres 362, welche über Mittel und Wege zur Wiederherstellung des kirchlichen Friedens zu Antiochien beriet; „Epistola ad Iovianum imperatorem" (26, 813—820), erlassen im Namen der großen alexandrinischen Synode des Jahres 363, die Antwort auf die Bitte des neuen Kaisers Jovian um eine Darlegung des wahren Glaubens[2]; „Epistola ad Afros episcopos", d. i. an die Bischöfe Westafrikas (26, 1029—1048), eine Warnung vor den Umtrieben der Arianer, im Auftrag einer sonst nicht bekannten alexandrinischen Synode um 369 geschrieben.

Aus früheren Jahren stammen zwei Rundschreiben. Die „Epistola ad episcopos encyclica" (25, 221—240), welche an alle Bischöfe der katholischen Christenheit gerichtet und etwa im April 340 auf der Flucht verfaßt ist, erhebt flammenden Protest gegen das Eindringen des Afterbischofs Gregor am 23. März 340. Die lange „Epistola encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae contra Arianos" (25, 537—594), nach der Vertreibung aus Alexandrien am 9. Februar 356 und vor dem Eindringen des Gegenbischofs Georg am 24. Februar 357 (c. 7) verfaßt[3], enthält eine dringende Mahnung zur Vorsicht gegenüber den Ränken der Arianer.

Nicht wenige Briefe stellen dogmatisch-polemische Abhandlungen dar. Die „Epistolae 4 ad Serapionem episcopum Thmuitanum" (26, 529—676), während des Wüstenaufenthalts in den Jahren 356—362 (ἐν τῇ ἐρήμῳ 1, 1 und 33) geschrieben, bilden gewissermaßen ein Ganzes. Der erste ist eine auf Ersuchen Serapions ausgearbeitete Widerlegung der „Tropiker" oder Pneumatomachen[4] und ihrer Einwendungen gegen die Gottheit des Heiligen Geistes. Die Briefe 2—3 versuchen, einer weiteren Bitte Serapions entsprechend, den allzu ausführlich gewordenen Brief 1 kurz zusammenzufassen, so jedoch, daß sie der Lehre vom Heiligen Geist (Brief 3)

[1] Tomus, τόμος, ist hier soviel als Synodalbescheid. Vgl. Greg. Naz., Ep. 101 ad Cledonium (Migne 37, 177): ἢ διὰ τόμου συνοδικοῦ ἢ δι' ἐπιστολῶν κοινωνικῶν.

[2] Diesen Brief an Jovian hat Theodoret seiner Kirchengeschichte (4, 2—3) einverleibt. Er bezeugt auch, was der Text der Mauriner-Ausgabe nicht erkennen läßt, daß der Brief ein Synodalschreiben ist.

[3] Nach Schwartz (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 298) soll die Bemerkung c. 22, die Arianer seien schon vor 36 Jahren als Häretiker erklärt worden, erst im Jahre 360/361 geschrieben sein, weil die 36 Jahre vom Nicänum an zu zählen seien. Ähnlich schon Baronius. Dem letzteren ist oft entgegnet worden, die Stelle könne auch dahin verstanden werden, daß Arius schon 320 durch Alexander von Alexandrien als Häretiker erklärt wurde.

[4] Tropiker, τροπικοί, genannt (1, 10 17 21 usf.), weil sie die von den Orthodoxen für die Gottheit des Heiligen Geistes angezogenen Schriftstellen τροπικῶς ausgelegt wissen wollten.

einen Abriß der Lehre vom Sohne voraufschicken (Brief 2). Wie die Mauriner ein für allemal festgestellt haben, sind die Briefe 2—3 ursprünglich ein einziger, aber in zwei Teile zerfallender Brief gewesen. Der letzte Brief befaßt sich, wiederum auf Bitten Serapions, mit neuen Sophismen der Pneumatomachen (4, 1—7) — hier, c. 7, findet der Brief in einer Doxologie seinen Abschluß. Das, was noch folgt, c. 8—23, eine Erörterung des Herrenwortes Mt 12, 32, meist separat überliefert, ist von den Maurinern mit Unrecht zu dem letzten Briefe an Serapion gezogen worden, muß vielmehr als Überbleibsel eines andern, vielleicht auch an Serapion gerichteten Briefes betrachtet werden[1]. Drei weitere dogmatische Briefe vom Jahre 370 oder 371, „Epistola ad Epictetum episcopum Corinthi“ (26, 1049—1070), „Epistola ad Adelphium episcopum et confessorem“ (26, 1071—1084), „Epistola ad Maximum philosophum“ (26, 1085—1090), gehen auf das christologische Dogma ein. Sie bekämpfen ein Gemisch von doketisierenden Anschauungen, wie sie in apollinaristischen, in arianischen und wohl auch in orthodoxen Kreisen laut geworden waren[2]. Der Brief an Epiktet hat fast kanonisches Ansehen erlangt. Epiphanius nahm ihn in seine Kritik der Lehre der Apollinaristen auf[3]. Die Väter des Chalcedonense erklärten ihn für den Ausdruck ihrer eigenen Überzeugung[4]. Fälschungen des Textes durch die Nestorianer entlarvte Cyrill von Alexandrien durch alte Abschriften[5].

Eine historisch-polemische Abhandlung liegt in der umfangreichen, etwa 350 geschriebenen „Epistola de decretis Nicaenae synodi“ vor (25, 415—476). Dieselbe will einem ungenannten Freunde Waffen zur Verteidigung des Nicänums und seiner Entscheidungen, insbesondere der „ungeschriebenen“, d. h. unbiblischen Termini *ἐκ τῆς οὐσίας* und *ὁμοούσιος*, liefern. Beigelegt ist der Brief Eusebs von Cäsarea an seine Diözesanen über das Nicänum, und nach einer schon berührten Hypothese würde außer diesem Briefe noch ein ganzes Bündel von Aktenstücken, welche direkt oder indirekt das Nicänum betreffen, angehängt gewesen sein[6]. Die gleichfalls einem ungenannten

[1] Vgl. Stülcken, Athanasiana 58 ff. Erhalten haben sich noch zwei andere Briefe an Serapion, ein kleiner Brief vom Jahre 339, welcher in die sogleich zu erwähnende Sammlung der Festbriefe des hl. Athanasius aufgenommen wurde (Migne 26, 1412—1414), und ein Brief aus den Jahren 356—358, welcher über das schauerliche Ende des Arius berichtet (25, 685—690).

[2] Vgl. über diese Anschauungen Stülcken, Athanasiana 68 ff.

[3] Epiph., Haer. 77, 3—13.

[4] Mansi, SS. Conc. Coll. 7, 464: *τοῖς Ἀθανασίου πρὸς Ἐπίκτητον φιλοτιμούμεθα γράμμασιν.*

[5] Cyr. Alex., Ep. 40, ad Acacium (Migne 77, 200): *ἀντίγραφα παλαιά.* Vgl. Ep. 45, ad Succensum (77, 237).

[6] Vgl. vorhin S. 63. Von den beiden Handschriften läßt die Pariser (cod. 474) dieses Aktenbündel allerdings unmittelbar auf die „Epistola de decretis“ bzw. den

Freunde gewidmete „Epistola de sententia Dionysii episcopi Alexandrini“ (25, 479—522), welche freilich nur unsichere Zeitspuren aufweist, dürfte als ein Nachtrag zu jener Abhandlung aufzufassen sein. Dort hatte Athanasius seinen großen Amtsvorgänger Dionysius (248 bis 265) als Gewährsmann für das *ὁμοούσιος* angerufen (c. 25). Hier widerlegt er die Behauptung der Arianer, Dionysius stehe vielmehr auf ihrer Seite. Im Spätherbst 359 erstattete er in einer alles *μέτρον τῆς ἐπιστολῆς* überschreitenden „Epistola de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis“ (26, 681—794) einem weiteren Freundeskreise Bericht über den bisherigen Verlauf der in aller Munde befindlichen Doppelsynode. Der Wankelmut der Arianer oder Anhomöer, die Veränderlichkeit ihrer Glaubenssymbole, entlockt ihm herbe Worte, während er mit den Homöusianern, Basilius von Ancyra und Genossen, wie mit Brüdern zu verhandeln bereit ist. Er begrüßt schon den Tag des Sieges des Nicänums. Den traurigen Ausgang der Doppelsynode konnte er nicht voraussehen. Der Schluß, c. 55, gibt sich selbst als einen nachträglichen Zusatz zu erkennen; auch c. 30—31 sind später eingefügt.

Mehrere kleinere Briefe sind praktischen, asketischen oder disziplinären Inhalts. Der Brief oder vielmehr das Brieffragment „ad Amunem monachum“ (26, 1169—1176), aus der Zeit vor 356, zur Beruhigung ängstlicher Mönche über unfreiwillige Vorstellungen und nächtliche Befleckungen, und der Brief „ad Rufinianum episcopum“ (26, 1179—1182), aus der Zeit nach 362, über die Wiederaufnahme zurücktretender Arianer, sind den kanonistischen Sammlungen der griechischen Kirche einverleibt worden. Die „Epistola ad Dracontium“ (25, 523—534), vom Jahre 354 oder 355, an einen Abt, welcher sich der angebotenen Bischofswürde entziehen wollte, weiß eine Reihe von Mönchsobern namhaft zu machen, welche auf Bischofsstühle berufen wurden.

Den Festbriefen gebührt eine besondere Notiz.

Mehrere dogmatisch-polemische und historisch-polemische Briefe sind aus der Mauriner-Ausgabe abgedruckt bei Thilo, S. Athanasii opera dogmatica selecta, Lipsiae 1853. Historisch-polemische Briefe, gleichfalls nach der Mauriner-Ausgabe, auch bei Bright, Historical writings of St Athanasius, Oxford 1881. Eine auf umfassende Handschriftenforschung gegründete Sonder-

Brief Eusebs von Cäsarea folgen, während die Baseler (A III 4) die „Epistola de sententia Dionysii“ dazwischenschiebt. Auffallend bleibt jedoch, daß im Texte der „Epistola de decretis“ von dem Aktenbündel nicht die Rede ist, der Brief Eusebs von Cäsarea aber schon c. 3 ausdrücklich angekündigt wird (*ὑπέταξα γοῦν ἐν τῷ τέλει τὴν ἐπιστολὴν Εὐσεβίου*). Wenn Schwartz (a. a. O. 1904, 400) demgegenüber betont, daß der „Apologia contra Arianos“ „viele Dokumente ohne Zitat zugefügt sind“, so übersieht er, daß die „Epistola de decretis“ im Unterschiede von der „Apologia contra Arianos“ keine Urkundensammlung ist.

ausgabe des berühmten Briefes an Epiktet lieferte G. Ludwig, Jena 1911, 8°. — Die drei nur in kanonistischen Handschriften erhaltenen und deshalb auch bei den Maurinern (Migne 26, 1169–1182) zusammengefaßten Stücke: das Brieffragment „ad Amunem monachum", ein Bruchstück des 39. Festbriefes vom Jahre 367 und der Brief „ad Rufinianum episcopum", wurden von neuem herausgegeben durch Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta I, Romae 1864, 567—575. — Zwei von der Synode zu Sardika 343 aus geschriebene Briefe, an die Presbyter und Diakonen der Kirche von Alexandrien und an die Presbyter und Diakonen der Mareotis, sind lateinisch durch die Urkundensammlung des Theodosius Diakonus überliefert, 1738 von Maffei und 1757 von den Brüdern Ballerini ediert und nach der letzteren Edition bei Migne, PP. Lat. 56, 850—854, abgedruckt worden. Schwartz (a. a. O. 1904, 381) scheint an der Echtheit dieser Briefe nicht zu zweifeln. Hefele (Konziliengesch.[2] 1, 612 ff) hat dieselben, nicht ohne Grund, als unecht bezeichnet. — Die „Epistola ad monachos" (Migne, PP. Gr. 26, 1185—1188), eine nach 364 geschriebene Mahnung zur Wachsamkeit gegenüber den Arianern, liegt auch in alter lateinischer Übersetzung vor (bei Migne a. a. O. zu Füßen des Originals), überliefert durch das Manuskript (cod. Vatic. lat. 133 saec. IX/X), welches die Schriften Luzifers von Calaris vor dem Untergange gerettet hat (daher auch bei Hartel, Luciferi Calaritani opuscula, Vindob. 1886, 332—333). Saltet hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Übersetzung Interpolationen aufweist, durch welche der Gedanke der Schrift Luzifers „De non conveniendo cum haereticis" hindurchklingt. Saltet ist aber weiter gegangen und hat, wie mir scheint, überzeugend nachgewiesen, daß zwei nur lateinisch vorhandene und gleichfalls durch das bezeichnete Manuskript überlieferte, aber bislang allgemein für echt gehaltene Briefe des Athanasius an Luzifer (Migne, PP. Gr. 26, 1181—1186; auch bei Migne, PP. Lat. 13, 1037—1042 sowie bei Hartel a. a. O. 322—327) Falsifikate eines Luziferianers sind. Der erste Brief bittet um Zusendung der Schriften Luzifers an Kaiser Konstantius, der zweite dankt für die erfolgte Zusendung, beide sprechen der unbeugsamen Standhaftigkeit Luzifers im Kampfe gegen den Arianismus die wärmste Anerkennung aus. L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques Luciférіens aux IV[e] et V[e] siècles: Bulletin de littérature eccles. 1906, 300—326.

9. Festbriefe. — Einer alten Gewohnheit der Patriarchen von Alexandrien folgend, pflegte Athanasius in sog. Festbriefen, ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί, die Christenheit des Nillandes zur würdigen Feier des Osterfestes zu ermahnen. Selbst wenn er fern der Heimat, hier oder dort im Exile weilte, ist er, soweit es möglich war, dieser Übung treu geblieben. Bald nach seinem Tode sind seine Festbriefe von persönlich nahe stehender Seite zu einer Sammlung vereinigt und als Literaturwerke verbreitet worden. Vom griechischen Originaltexte und ebenso von einer koptischen Übersetzung sind nur einzelne zerstreute Trümmer auf unsere Tage gekommen, während von einer syrischen Übersetzung noch ein größerer zusammenhängender Bruchteil vorliegt (Migne 26, 1351—1432 in lateinischer Afterübersetzung)[1]. Die einzige Handschrift dieser syrischen Übersetzung, 1847 in einem Kloster der nitrischen Wüste aufgefunden und laut Wright etwa

[1] Griechische Fragmente schließen sich bei Migne 26, 1431—1444 an.

dem 8. Jahrhundert angehörend[1], bricht mitten im Texte eines Festbriefes ab, welcher als der zwanzigste bezeichnet wird, in Wirklichkeit aber erst der dreizehnte ist. Der Sammler hat es nämlich für angemessen erachtet, nach den Jahren der bischöflichen Amtsführung des hl. Athanasius (328 bzw. 329—373) 45 Briefe zu zählen, wiewohl er selbst schon in dem Index oder Vorbericht der Sammlung feststellt, daß Athanasius in mehreren Jahren keinen Festbrief erlassen hat. Die auf diese Jahre entfallenden Nummern sind also Nieten, Briefe, welche hätten geschrieben werden sollen, aber nicht geschrieben worden sind. Im ganzen ist Athanasius nach dem Vorberichte dreizehnmal, und zwar in den Jahren 336—337, 340—342, 344—346 und 357—361, verhindert gewesen, einen Festbrief zu schreiben oder zu schicken; einige Male, 340, 344, 345, hat er jedoch statt des förmlichen Festbriefes an die ägyptischen Kirchen ein kurzes Schreiben an die alexandrinische Geistlichkeit gerichtet. Ganz zuverlässig können freilich diese Angaben des Vorberichtes nicht sein. Der folgende Text enthält die Festbriefe der ersten zwanzig Jahre (329—348), aber nicht, wie der Vorbericht erwarten läßt, 20 — 8 = 12, sondern 20 — 7 = 13, und überdies einen Brief an Bischof Serapion von Thmuis, welcher beauftragt wird, den gleichzeitig übersandten Festbrief weiter zu verbreiten, und zwei kleine Schreiben an den Klerus von Alexandrien. Damit ist der Vorbericht eines Irrtums überführt; wahrscheinlich ist nur der Wortlaut verderbt[2].

Der Inhalt der Festbriefe ist natürlich in erster Linie durch das bevorstehende Fest bestimmt. Die Anweisungen über das Vorbereitungsfasten lassen noch erkennen, wie die vom Nicänum eingeführte Sitte eines vierzigtägigen Fastens allmählich auch in Ägypten Fuß faßte. Der erste Festbrief vom Jahre 329 (c. 10) verlangt nur das „sechstägige heilige Fasten" der einen Karwoche. Aber schon vom nächsten Jahre, 330, an werden die Briefe nicht müde, ein „vierzigtägiges Fasten" einzuschärfen, welches am Montag der sechsten Woche vor Ostern zu beginnen habe, und der 339 von Rom aus geschriebene Brief an Serapion spricht von der Schmach, welche das christliche Ägypten auf sich laden würde, wenn es in der Fastenübung hinter „aller Welt" zurückbliebe.

[1] W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, London 1871, 406.

[2] Es sind speziell die Jahre 341—346 (Festbrief 13—18), bezüglich deren die Angaben des Vorberichtes mit dem folgenden Texte nicht in Einklang stehen. Schwartz (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1904, 344 ff) behauptet wohl mit Recht, daß in dem Vorberichte verschiedene Notizen an eine falsche Stelle geraten seien. Der Vorschlag Zahns (Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 205 f), die redaktionellen Bemerkungen im Texte oder die Aufschriften und Unterschriften der Briefe nach Maßgabe des Vorberichtes zu korrigieren, reicht zur Hebung der Unstimmigkeiten nicht aus.

Außer der Rücksicht auf das Fest sind jedoch auch besondere Verhältnisse für den Gegenstand der Festbriefe maßgebend gewesen. Keiner dieser Briefe hat, im Altertum wie in der neuesten Zeit, so viel Interesse geweckt wie der 39., d. h. im 39. Jahre, 367, erlassene Brief, welcher der Aufnahme von Apokryphen in den Bibelkanon entgegentrat. Aus griechischen, syrischen und koptischen Fragmenten läßt sich der Text im großen und ganzen wiederaufbauen. Die kanonischen Bücher des Alten und des Neuen Testaments werden einzeln aufgezählt, und hier zum ersten Male werden die 27 Bücher des heutigen Neuen Testaments als die allein kanonischen hingestellt. In einem Anhang folgen als Bücher zweiter Ordnung die Vorlesebücher: Weisheit, Jesu Sirach, Esther, Judith, Tobias sowie die Didache und der Hirte. Auf den engen Zusammenhang zwischen diesem Kanon und dem Kanon der vatikanischen Bibelhandschrift B ist schon früher hingewiesen worden[1]. Aus dem Umstande, daß die Makkabäerbücher bei Athanasius gar nicht genannt werden, wie sie denn auch in Kodex B fehlen, dürfte die auffällige Tatsache Licht empfangen, daß eben diese Bücher auch der äthiopischen Bibelübersetzung völlig fremd sind[2].

Die syrische Übersetzung der Festbriefsammlung ward, unter Beifügung einiger andern syrischen Festbrieffragmente, herausgegeben von W. Cureton, The Festal Letters of Athanasius, London 1848, 8°. Eine recht mangelhafte deutsche Übersetzung des syrischen Textes veröffentlichte F. Larsow, Berlin 1852, 8°. Einen Abdruck des syrischen Textes nebst einer durch eine italienische Version vermittelten, auch nicht sehr zuverlässigen lateinischen Übersetzung gab Mai, Nova Patrum Bibl. 6, Romae 1853, pars 1. Diese lateinische Übersetzung wurde bei Migne a. a. O. wiederholt. Auf ein neues syrisches Festbrieffragment hat G. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monasterii 1871, 52, aufmerksam gemacht. Über den Vorbericht der syrischen Übersetzung und seine chronologischen Daten handelte Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1904, 333 bis 356; doch vgl. Loofs in den Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. 1908, 1013—1022. Ein beträchtliches griechisches Bruchstück des 39. Festbriefes vom Jahre 367 ward von neuem herausgegeben durch Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, Erlangen 1890—1892, 203—212. C. Schmidt konnte erstmals zwei gleichfalls beträchtliche Fragmente einer koptischen (saïdischen) Übersetzung des 39. Festbriefes vorlegen, in den genannten Nachrichten, Philol.-hist. Kl., 1898, 167—203, und 1901, 326—349. Noch vor Erscheinen des zweiten koptischen Fragments hatte Zahn in der Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des 80. Geburtstages des Prinzregenten Luitpold von Bayern, Erlangen 1901, „Athanasius und der Bibelkanon“ (S. 1—36), den 39. Festbrief einer allseitigen Beleuchtung unterzogen, und schließlich hat Zahn in seinem Grundriß der Gesch. des neutestamentl. Kanons[2], Leipzig 1904, Beilage 6, das griechische Bruchstück dieses Briefes noch einmal rezensiert. Koptische Fragmente anderer Festbriefe, den Anfang des 1. Briefes vom Jahre 329 (auch syrisch erhalten) und den Anfang des 25. Briefes vom Jahre 353, veröffentlichte O. v. Lemm in

[1] Siehe Bd 2, S. 214.

[2] Vgl. A. Rahlfs in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 28, 1908, 63 f.

der Festschrift zu Ehren von Prof. D. Chwolson, Berlin 1899, 189—197. Weitere koptische Fragmente liegen noch in den Bibliotheken. Siehe namentlich Crum, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum, London 1905, 64—67 407. Zu den Fragmenten bei Crum 64—67 vgl. Leipoldt in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 60, 1906, 682 f.

Über das unechte lateinische Schriftchen „De ratione paschae" (Migne 28, 1605—1610) siehe weiter unten bei Niceta von Remesiana (§ 41, 2). — Das Fragment „De azymis" (Migne 26, 1327—1332) ist ein Cento aus Traktaten, welche fälschlich unter dem Namen Johannes' des Damasceners gedruckt sind. G. Mercati, Lo scritto atanasiano „De azymis" è spurio: Revue Biblique N. S. 4, 1907, 84. — Zu dem Fragmente „De amuletis" (Migne 26, 1320) vgl. etwa A. Abt im Archiv f. Religionswissenschaft 12, 1909, 412.

10. Lehranschauung. — Die Lehranschauung, welche Athanasius vor wie nach dem Nicänum vertreten hat, ist in dem Satze beschlossen: „Der Logos Gottes selbst ist Mensch geworden, damit wir vergöttlicht würden, und er selbst hat sich im Leibe geoffenbart, damit wir zur Erkenntnis des unsichtbaren Vaters gelangten, und er selbst hat den Frevelmut der Menschen erduldet, damit wir Erben der Unsterblichkeit würden." Diese Worte schrieb er um 318[1]. Später hat er sie unzählige Male wiederholt und näher ausgeführt. „Gott der Sohn hat uns zu Söhnen des Vaters gemacht und die Menschen vergöttlicht, indem er selbst Mensch wurde. Er ist also nicht Mensch gewesen und später Gott geworden, sondern er war Gott und ward später Mensch, um uns zu vergöttlichen."[2] „Indem wir mit ihm in Gemeinschaft treten, gewinnen wir Anteil am Vater, weil er der eigene Logos des Vaters ist. Wäre er auch selbst nur durch Teilnahme *(ἐκ μετουσίας)* und nicht durch sich selbst *(ἐξ αὐτοῦ)* wesenhafte Gottheit und Ebenbild des Vaters, so würde er nicht andere vergöttlichen können, weil er selbst erst vergöttlicht worden wäre. Denn es ist nicht möglich, daß jemand, welcher nur durch Teilnahme etwas hat, auch andern Anteil verleihe, da das, was er hat, nicht sein Eigentum ist, sondern Eigentum des Gebers, und das, was er empfangen hat, nur hinreicht, seinen eigenen Bedarf an Gnade zu decken."[3]

In diesem Glauben hat Athanasius gelebt und gewebt. Er verehrt in ihm „die ursprüngliche Überlieferung und Glaubenslehre der katholischen Kirche, wie der Herr sie gegeben und die Apostel sie gepredigt und die Väter sie gehütet haben"[4]. Die menschliche Vernunft zur Richterin über diesen Glauben zu machen, erscheint ihm ebenso frevelhaft wie töricht. Nicht einmal die irdischen Dinge, ja nicht einmal sich selbst kann der Mensch vollkommen erkennen, um wieviel weniger erst die Herrlichkeit Gottes[5]. Der zersetzenden Ver-

[1] Or. de incarnat. Verbi 54. [2] Or. c. Arian. 1, 38—39.
[3] De syn. 51. [4] Ep. ad Serap. 1, 28.
[5] In illud Mt 11, 27 c. 6. Derselbe Gedanke ist weiter entwickelt Ep. ad Serap. 1, 17—18. Vgl. über den Kampf des Athanasius gegen den Rationalismus der Arianer Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius 34 ff.

standeslogik der Arianer stellt Athanasius eine Spekulation entgegen, welche das Dogma nicht so fast in seinem Grunde zu erforschen als vielmehr in seinem gegebenen Sein zu erfassen strebt. Den Inhalt des Glaubens will er nach Möglichkeit sich und andern verständlich machen.

In der Verteidigung der angegriffenen Glaubenswahrheiten ist es ihm einzig und allein um die Sache zu tun gewesen und nicht um Formeln. Er hat überhaupt keine Formeln. Seine theologische Sprache ist noch sehr arm. Es fehlt ihm an Worten zur Bezeichnung der Einheit und der Verschiedenheit in Gott und er fühlt auch kein Bedürfnis, nach solchen Worten zu suchen. Die Termini des Nicänums genügen ihm. Das Wort *ὑπόστασις* hat er, wie wiederholt bemerkt wurde, meist nach dem Vorgang des Nicänums im Sinne von Wesen, als gleichbedeutend mit *οὐσία*, gebraucht, hin und wieder aber auch im Sinne von Person. Selbst dem Worte *ὁμοούσιος*, dem Schibboleth der Orthodoxie, gegenüber hat er sich volle Freiheit gewahrt. Mit fast verblüffender Sorglosigkeit sagt er nicht bloß *ὅμοιος κατ᾽ οὐσίαν* oder *ὅμοιος κατὰ πάντα*, sondern auch einfach *ὅμοιος*. Kurzsichtige Kritiker haben aus dem Wechsel des Ausdrucks einen Wandel des Gedankens folgern wollen. Athanasius hatte vertraut, daß der weitere Zusammenhang oder ein in der Nähe stehendes *ὁμοούσιος* ausreichen würde, Mißverständnissen vorzubeugen[1].

Frühere Erörterungen zusammenfassend, hat er in der „Epistola de synodis" (c. 48—52) folgende Auslegung des *ὁμοούσιος* gegeben. Das Wort besagt die Einheit des Sohnes und des Vaters dem Wesen nach, *τὴν υἱοῦ καὶ πατρὸς ἑνότητα κατὰ τὴν οὐσίαν*. Ein Synonymum wäre *ὁμογενὴς τῇ φύσει* oder *ὁμοφυής*, der Gegensatz wäre *ἑτεροούσιος* oder *ἑτεροφυής*[2] — *φύσις* gilt als auf das engste verwandt mit *οὐσία*. Diese Einheit des Wesens gründet darin, daß der Sohn aus dem Vater, genauer aus dem Wesen des Vaters, gezeugt ist. Das Gezeugte ist immer wesenseins mit dem Zeugenden *(τὸ ἔκ τινος γεννώμενον ὁμοούσιόν ἐστι τῷ γεννήσαντι)*[3]. Der Sohn aber ist *γνήσιον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα* oder, wie kurz zuvor gesagt wurde, das Wesen des Vaters ist das Prinzip und die Wurzel und die Quelle des Sohnes[4]. Die Schrift bezeugt im einzelnen, daß der Sohn alles ist, was der Vater ist, und alles hat, was der Vater hat. Einzig und allein der Name Vater wird dem Sohne vorenthalten. Nun ist wohl zu

[1] Vgl. Cavallera, St Athanase[2] 36 ff.

[2] Weiterhin auch *ἀλλοτριοούσιος*, *ἀνομοιοούσιος*, *ἀνομοιογενής* — vgl. die Worte des Arius (Thal., bei Athan., Or. c. Arian. 1, 6): *ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι.*

[3] Vgl. Or. c. Arian. 1, 16: *τὸ γὰρ ὅλως μετέχεσθαι τὸν θεὸν ἴσον ἐστὶ λέγειν ὅτι καὶ γεννᾷ.*

[4] De syn. 45: *τὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς ἀρχὴν καὶ ῥίζαν καὶ πηγὴν εἶναι τοῦ υἱοῦ.*

beachten, daß das *γεννᾶν* bei Gott nicht menschlich aufgefaßt und das *ὁμοούσιος* bei Gott nicht körperlich gedeutet werden darf. Das göttliche Wesen duldet keine Trennung oder Teilung, und Gott gibt seine Ehre keinem Zweiten. Der Vater zeugt den Sohn wie die Sonne den Strahl. Es ist deshalb nicht an eine zweite Usie zu denken, welche der ersten völlig gleich wäre und alle Eigentümlichkeiten der ersten teilte *(δεκτικὴν τῶν τῆς πρώτης οὐσίας ἰδιωμάτων)*. Eine solche Usie wäre eine *ξένη οὐσία*, nicht *ὁμοούσιος*, sondern *ἑτεροούσιος*. Es handelt sich nicht um generische Wesensgleichheit, sondern um numerische Wesenseinheit bei persönlicher Verschiedenheit. Vater und Sohn sind vollkommen eins *διὰ τὴν ἑνότητα τῆς θεότητος καὶ τῆς φύσεως*. Alles, was der Vater wirkt, wird durch den Sohn gewirkt, so zwar, daß der Sohn das ist, womit der Vater vergöttlicht und erleuchtet, *τὸ θεοποιὸν καὶ φωτιστικὸν τοῦ πατρός*, der Sohn das ist, womit der Vater seinerseits erleuchtet und schafft, *τὸ φωτιστικὸν καὶ δημιουργικὸν τὸ ἰδιαίτατον τοῦ πατρός*. Nicht zwei göttliche Usien, nicht zwei Götter gibt es, sondern eine einzige und alleinige Gottheit, *μίαν καὶ μόνην θεότητα*, welche im Besitze des Vaters und ebenso unverkürzt auch im Besitze des Sohnes ist.

Um dieselbe Zeit, aus welcher die „Epistola de synodis“ stammt, wurden auch die „Epistolae ad Serapionem“ geschrieben. Athanasius war auf die Lehre von der Geschöpflichkeit des Heiligen Geistes aufmerksam gemacht worden, und er hat sofort in dezidiertester Weise Stellung zu derselben genommen. Der Heilige Geist gehört zur Trinität, zu der einen Gottheit in der Dreiheit *(μία ἡ ἐν τριάδι θεότης)*; wie kann er ein Geschöpf sein? Die Dreiheit wäre keine Einheit mehr, die Trinität wäre gemischt aus Schöpfer und Geschöpf (Ep. ad Serap. 1, 2). Die wahre Gottheit des Heiligen Geistes ist ein Lehrsatz der Schrift und die unerläßliche Voraussetzung der Funktionen des Heiligen Geistes. Das, was heiligt und erneuert, kann nicht gleichartig sein dem, was geheiligt und erneuert wird; die Quelle des Lebens für die Kreatur kann nicht selbst Kreatur sein; der, welcher uns die Teilnahme an der göttlichen Natur vermittelt, muß selbst die göttliche Natur besitzen usf. (1, 22—24). Der Heilige Geist geht vom Vater aus und ist das Eigentum des Sohnes und wird vom Sohne den Jüngern gegegeben (1, 2). Er hat dieselbe Einheit, *τὴν αὐτὴν ἑνότητα*, mit dem Sohne wie der Sohn mit dem Vater (1, 2). Er ist das Ebenbild des Sohnes wie der Sohn das Ebenbild des Vaters (1, 24). Er ist mit dem Vater und dem Sohne wesenseins, *τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιόν ἐστι* (1, 27). Was immer der Vater tut, tut er durch den Sohn im Heiligen Geiste (1, 24 28). So lehrt der apostolische Glaube *(ἡ ἀποστολικὴ πίστις)*: „Die heilige und selige Trinität ist unteilbar und in sich selbst geeint. Spricht man vom Vater, so ist auch der Logos des Vaters da und der Geist, der

im Sohne ist. Nennt man den Sohn, so ist der Vater im Sohn, und der Geist ist nicht außerhalb des Logos. Denn es ist eine Gnade, die vom Vater aus durch den Sohn im Heiligen Geiste zur Vollendung gelangt, und eine Gottheit und ein Gott über allem und durch alles und in allem" (1, 14).

H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien oder die kirchliche Dogmatik des 4. Jahrhunderts auf Grund der biblischen Lehre vom Logos, Bremen 1861, 8°. L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. Ihre Gegner und ihre unmittelbaren Vorläufer. Eine dogmengeschichtl. Studie, München 1880, 8°. G. A. Pell, Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung. Eine dogmengeschichtl. Studie, Passau 1888, 8°. H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Dogmenhistorische Studie, Freiburg i. Br. 1894, 8°. Fr. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius d. Gr., Leipzig 1895, 8°. G. Voisin, La doctrine christologique de St Athanase: Revue d'histoire eccles. 1, 1900, 226—248. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts (Straßburger theol. Studien 4, 4—5), Freiburg i. Br. 1901, 47—89: „Der hl. Athanasius d. Gr." K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 7, 2), Gütersloh 1903. F. Cavallera, St Athanase (295—373), Paris 1908, 12°; éd. 2 1908.

§ 8. Ägyptische Mönche.

(1. Antonius. 2. Pachomius. 3. Horsiesi und Theodor. 4. Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner. 5. Evagrius Pontikus.)

Das christliche Asketentum, „das als lebendige Erinnerung an den verlassenen höheren Zustand des gesamten Geschlechtes zu betrachten ist und als verkörperter Seufzer, als tief atmende Sehnsucht der Gläubigen nach der Rückkehr zu demselben zugleich"[1], trat seit der Neige des 3. Jahrhunderts in eine neue Entwicklungsphase ein, indem es sich zum Mönchtum ausbildete. Man verließ die Welt, um in der Verborgenheit als Einsiedler, Eremit oder Anachoret, ungestörter Gott allein zu leben, und gleichgesinnte Einsiedler begannen bald, behufs gegenseitiger Förderung sich zu Vereinen oder Genossenschaften zusammenzuschließen — sog. eremitischer und cönobitischer Typus des Mönchtums. Das klassische Land christlicher Askese blieb das ganze 4. Jahrhundert hindurch Ägypten.

Die wichtigsten Quellen über das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts sind, abgesehen von den Lebensbeschreibungen einzelner Mönche, des Palladius „Historia Lausiaca", die „Historia monachorum in Aegypto", Cassians „Instituta" und „Collationes" und die „Apophthegmata Patrum", Sammlungen von Sentenzen und Anekdoten. Vgl. C. Butler, The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898—1904, 1, 196 ff. St. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum. Bd 1: Das Asketentum der drei ersten christl. Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert, Mainz 1904, 8°.

[1] Möhler, Gesammelte Schriften und Aufsätze, Regensburg 1839—1840, 2, 170.

1. Antonius. — Antonius suchte schon in jungen Jahren, unter Verzicht auf ein reiches Erbe, die Einsamkeit einer Wildnis Mittelägyptens auf. Wider seinen Willen ward er aus einem Einsiedler ein Einsiedlervater; sein Ruf zog Scharen von Menschen an, sein Beispiel weckte Nachahmung. Am Fuße des Berges Kolzim, nicht sehr weit vom Roten Meere, erstand eine Kolonie zerstreut liegender Einsiedeleien, während Antonius auf dem Berge wohnte und von Zeit zu Zeit herabkam, um Ansprachen zu halten[1] und Anordnungen zu treffen. Auf diesem Berge ist er 356 im Alter von 105 Jahren gestorben. Sein gottbegnadigtes Leben und Wirken beschrieb, wie wir schon hörten, Athanasius.

Nicht schriftstellerische Tätigkeit, sagt Athanasius zum Schlusse, hat Antonius berühmt gemacht, noch weltliche Wissenschaft oder irgendwelche Kunstfertigkeit, sondern lediglich seine Gottseligkeit[2]. Antonius war von Natur aus auf das reichste begabt, hatte aber keine Schulbildung genossen[3]. Wahrscheinlich hat er nicht nur kein Griechisch verstanden, sondern auch in seiner koptischen Muttersprache weder lesen noch schreiben können. Durch andere Hände jedoch hat er koptisch wie griechisch korrespondiert, nicht nur mit Mönchen, sondern auch mit Machthabern und Kaisern.

Athanasius spricht von einem Antwortschreiben an Konstantin und seine Söhne, welche dem bewunderten Mönche „wie einem Vater" geschrieben und ausdrücklich um eine Rückäußerung gebeten hatten[4]; auch weiß Athanasius von mehreren Briefen warnenden und drohenden Inhalts an den 340 in Alexandrien eingedrungenen arianischen Bischof Gregor und den mit diesem eng befreundeten kaiserlichen Dux Balacius[5]. Ein jüngerer Zeitgenosse des Athanasius, der ägyptische Bischof Ammon, teilt einen kurzen, aber interessanten, von der Wiederversöhnung des Sünders mit Gott durch aufrichtige Reue handelnden Brief des hl. Antonius an den Generalabt Theodor und seine Mönche im vollen Wortlaut mit, aus dem Ägyptischen ins Griechische übertragen (bei Migne, PP. Gr. 40, 1065)[6]. Hieronymus kennt sieben Briefe des hl. Antonius an verschiedene Klöster, welche gleichfalls aus dem Ägyptischen ins Griechische übersetzt worden waren, alle

[1] Eine solche Ansprache an die Mönche, seine „Kinder", aus dem „Ägyptischen", d. i. Koptischen, ins Griechische übersetzt, hat Athanasius in die Biographie des Heiligen aufgenommen (c. 16—43). Freilich zeigt schon der Umfang, daß die Ansprache in dieser Form nicht vorgetragen worden sein kann. Anderswo hat Athanasius einzelne Aussprüche des Heiligen in die Erzählung eingeflochten.

[2] Athan., Vita S. Ant. 93.

[3] Ebd. 72; vgl. 85. [4] Ebd. 81.

[5] Ebd. 86; Hist. Arian. ad monachos 14.

[6] Vgl. zu diesem Briefe Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1, 323 ff. Über die Adressaten s. unten Abs. 3.

„apostolischen Inhalts und Ausdrucks“; besondere Erwähnung verdiene der Brief an die Mönche zu Arsinoë[1].

Eine Sammlung von sieben und eine Sammlung von zwanzig Briefen sind handschriftlich überliefert. Symphorian Champerius hat 1516 sieben Briefe des hl. Antonius in einem barbarischen lateinischen Texte herausgegeben, welcher von Valerius de Sarasio nach griechischer Vorlage gefertigt wurde (40, 977—1000). Der Maronit Abraham Ecchellensis konnte 1641 in einer weit flüssigeren, auf ein arabisches Manuskript zurückgehenden lateinischen Übersetzung zwanzig Briefe des hl. Antonius veröffentlichen, unter welchen sich auch jene sieben wiederfinden (40, 999—1066). Das Verhältnis der beiden Sammlungen zueinander, insbesondere die Frage nach der Priorität, ist noch gänzlich unaufgeklärt. Auch über der handschriftlichen Quelle der kleineren Sammlung ruht dichtes Dunkel. Obwohl in neuerer Zeit der eine oder andere der sieben Briefe in koptischem bzw. syrischem Wortlaut aufgefunden wurde, erscheint es vorläufig sehr gewagt, diese sieben Briefe mit den von Hieronymus erwähnten Briefen zu identifizieren und damit als echt anzuerkennen. Diese Briefe, welche mit wenig Variationen immer wieder denselben, ziemlich eng umschriebenen Gedankenkreis durchlaufen, sind fast zu lang, zu theoretisch, zu saft- und kraftlos, als daß man sie einem Manne wie Antonius zueignen könnte. Allerdings dürften sie an Mönche oder Mönchsgemeinden gerichtet sein[2]. Im übrigen aber erinnert an Hieronymus' Worte, abgesehen von der Siebenzahl, einzig und allein der Eingang des zweiten Briefes: „Antonius omnibus dilectissimis qui sunt in Arsinoite et in parochia eius vel qui cum illis.“ Aber eben dieser Brief beginnt in der Sammlung der zwanzig Briefe, in welcher er an sechster Stelle steht, vielmehr mit den Worten: „Antonius filiis suis dilectissimis in Domino“, ohne irgendwelche Ortsbestimmung.

---

[1] Hier., De vir. ill. 88: „Antonius monachus ... misit Aegyptiace ad diversa monasteria apostolici sensus sermonisque epistolas septem, quae in Graecam linguam translatae sunt, quarum praecipua est ad Arsenoitas.“ Von Mönchsniederlassungen in der Gegend von Arsinoë ist in der Hist. monachorum in Aeg. 20, bei E. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, 79, sowie in der Kirchengeschichte des Sozomenus (6, 28) die Rede.

[2] Nach Contzen (Die Regel des hl. Antonius 41) würden die sieben Briefe „sich gar nicht speziell auf monastische Verhältnisse beziehen und ebensogut an irgendwelche andere Christen geschrieben sein können“. Doch nicht. Der stetig wiederkehrende Vergleich mit Israeliten oder wahren Israeliten ist nicht auf Christen überhaupt, sondern auf Mönche im besondern zu deuten. Antonius hat den Generalabt Horsiesi „den Israeliten“ und seine Mönche „die Kinder des Israeliten“ genannt (Vita S. Pachomii 77, in den Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 45*). Der Generalabt Theodor nennt in einem von Hieronymus übersetzten Briefe die Obern des pachomianischen Klosterverbandes den „Senat der Kinder Israels“ (Migne, PP. Lat. 23, 100).

Sicher unecht ist die sog. Regel des hl. Antonius, schon deshalb, weil Athanasius von einer solchen Regel augenscheinlich keine Kunde hatte. Auch verdankt die vorliegende Regel nicht einer Hand ihr Dasein, vielmehr ist sie das Werk von mindestens zwei Sammlern. Gedruckt ist sie wiederum in zwei lateinischen Fassungen. Die eine ist aus dem Arabischen übersetzt und 1646 von Abraham Ecchellensis veröffentlicht worden; die andere ward 1661 von Lukas Holstenius herausgegeben, ohne daß über die handschriftlichen Quellen, vermutlich lateinischer Sprache, irgendwelche Auskunft erteilt worden wäre (beide Fassungen nebeneinander 40, 1065—1074).

Außer dem kurzen griechischen Briefe an Theodor gibt Migne, PP. Gr. 40, 961—1102 folgende lateinische Texte: Sermo de vanitate mundi et de resurrectione mortuorum, Sermones 20 ad filios suos monachos, Epistolae 7 ex Graeco Latine redditae interprete Valerio de Sarasio, Epistolae 20 ex Arabico Latini iuris factae ab Abrahamo Ecchellensi Maronita e Libano, Regulae ac praecepta ad filios suos monachos, Spiritualia documenta regulis adiuncta, Admonitiones et documenta varia, Sententiarum quarumdam S. Antonii expositio facta a quodam sene, Interrogationes quaedam a diversis S. Antonio factae eiusque ad easdem responsiones, Relata de S. Antonio. — Die „Epistolae 7 ex Graeco Latine redditae" hat A. Erdinger nach der ersten Ausgabe von Champerius abdrucken lassen und als echt zu verteidigen versucht: Epistolae septem quae sub nomine S. Antonii abbatis circumferuntur, Oenip. 1871, 16°. Über die „Regulae ac praecepta ad filios suos monachos" handelte B. Contzen, Die Regel des hl. Antonius (Progr.), Metten 1896, 8°.

Die anspruchsvolle Publikation E. Amélineaus: „Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte. Vies des Saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime et Domèce, Jean le Nain etc. Texte copte et traduction française" (Annales du Musée Guimet 25), Paris 1894, hat über Antonius sehr wenig Neues gebracht. Siehe Contzen a. a. O. 33 u. 45 f. Interessant sind zwei Seiten eines koptischen Textes mit dem Ende eines dritten, dem vollen Wortlaut eines vierten und dem Anfang eines fünften Briefes des hl. Antonius bei E. O. Winstedt, The original text of one of St Antony's letters: The Journal of Theol. Studies 7, 1906, 540—545. Es sind, wie Winstedt feststellt, die Briefe 6 7 5 der kleineren griechischen Sammlung, es sind aber zugleich, was Winstedt nicht gesehen, die Briefe 3 4 5 der größeren arabischen Sammlung. Ebendeshalb, weil die Zählung der Briefe mit derjenigen der arabischen Sammlung übereinstimmt, wird das Fragment als Rest eines koptischen Textes der arabischen Sammlung zu betrachten sein und es wahrscheinlich machen, was ohnehin zu vermuten ist, daß der arabische Text der größeren Sammlung aus dem Koptischen floß. Der erste Brief, nach der Zählung der kleineren und auch der größeren Sammlung, ist in syrischer Version herausgegeben worden von F. Nau in der Revue de l'Orient chrét. 14, 1909, 282—297. Vermutlich geht der syrische Text auf ein griechisches Original zurück.

Eines Briefes des hl. Antonius an Athanasius gedenkt die vorhin angezogene Vita S. Pachomii 77 (Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 45*). Koptische Fragmente eines Briefes an den Generalabt Theodor und seine Mönche und eines Briefes an Athanasius bei J. A. Mingarelli, Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservatae, Bononiae 1785, 4°. CXCVIII—CCV; mit nachträglichen Bemerkungen Mingarellis bei J. Guazzugli, SS. PP. Basilii Magni et Ioannis Chrysostomi homiliae selectae, Bono-

niae 1786, 16°, 331—372. Vgl. R. Pietschmann in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1899, 101 f.

2. Pachomius. — Die Mönchsgemeinde des hl. Antonius trug noch ein halberemitisches Gepräge. Pachomius ward der Stifter der Cönobiten, „fundator Aegypti coenobiorum“ [1]. Er gründete Klöster, in welchen eine größere Anzahl von Mönchen unter einem Obern nach einer gemeinsamen Regel lebte, zuerst, um 318, ein Kloster zu Tabennisi in der oberen Thebais am rechten Ufer des Nil, später an andern Orten noch acht Klöster für Männer und zwei Klöster für Frauen. Er selbst leitete den ganzen Klosterverband als Generaloberer, bis er am 9. Mai 346 der Pest zum Opfer fiel. Viten in zahlreichen Sprachen verkünden seinen Ruhm.

Die schriftliche und ohne Zweifel koptisch abgefaßte Regel, welche Pachomius seinen Mönchen gab, hat anfänglich nur wenige Punkte umfaßt, ist aber nach und nach, aus Anlaß neuer Erfahrungen und neuer Bedürfnisse, verschiedentlich erweitert worden. Bis zu der ursprünglichen Form wird die Forschung schwerlich noch vordringen können. Sehr mit Unrecht haben Amélineau, Grützmacher u. a. die sog. Engelsregel, eine kurze Sammlung von Satzungen, welche ein Engel auf eherner Tafel dem Klostergründer überbracht haben soll und welche Palladius in ihrer reinsten Fassung aufbewahrt hat [2], für die ursprüngliche oder relativ älteste Form der Pachomius-Regel gehalten. Diese Engelsregel enthält sogar Bestimmungen, welche laut zuverlässigeren Quellen wenigstens zu Lebzeiten des hl. Pachomius und seiner ersten Nachfolger niemals Geltung gehabt haben [3]. Über die Gestalt der Pachomius-Regel um 400 aber sind wir um so genauer und ausführlicher unterrichtet. Eine griechische Version des koptischen Originals hat Hieronymus im Jahre 404 ins Lateinische übersetzt, nachdem ein Angehöriger des pachomianischen Klosters zu Canopus bei Alexandrien ihm vorgestellt hatte, daß sich in den Klöstern der Thebais und auch zu Canopus viele des Griechischen wie des Koptischen unkundige Lateiner befänden. Die Übersetzung ist erhalten geblieben [4], und sie zeigt, daß die Regel aus vier Teilen bestand, welche sich rein äußerlich aneinander reihten und sich nicht selten in Wiederholungen ergingen. Es waren nur zwei gemeinschaftliche Gebetsübungen, am Morgen und am Abend, vorgeschrieben; die übrige Zeit des Tages war der Arbeit geweiht, welche freilich selbst wieder

[1] Gennad., De vir. ill. 7.

[2] Pallad., Hist. Laus. 32, nach der Kapitelabteilung der Ausgabe Butlers.

[3] Ladeuze, Étude sur le Cénobitisme Pakhomien 259—266. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1, 171 ff.

[4] Bei Migne, PP. Lat. 23, 61—86. Sie fand auch Aufnahme in den Codex Regularum des Benediktinerreformators Benedikt von Aniane (gest. 821). Vgl. Migne a. a. O. 103, 451.

eine Art Gottesdienst sein sollte. Sie umspannte die mannigfaltigsten Handwerke, vor allem aber Ackerbau und das Flechten von Körben und Matten aus dem Schilfrohr des Nil.

Als Anhang waren der Regel, wie sie Hieronymus vorgelegt wurde, noch einige weitere Texte beigegeben, insbesondere Aussprüche oder Mahnworte des hl. Pachomius und mehrere Briefe desselben an Äbte und Brüder des Klosterverbandes. Auch sie hat Hieronymus übersetzt[1]. Was Gennadius über Briefe des hl. Pachomius zu berichten weiß, ist sehr wahrscheinlich der hieronymianischen Übersetzung entnommen[2]. Die Briefe an die Äbte Kornelius und Syrus reden eine eigentümliche Geheimsprache. Den einzelnen Buchstaben des griechischen Alphabets wird ein nur den Eingeweihten bekannter Sinn unterlegt. Schon jene griechische Vita, welche Ladeuze und Schiwietz für die älteste sämtlicher Pachomius-Viten erklären, unterließ nicht hervorzuheben, daß Pachomius mit den Obern seiner Klöster eine rege Korrespondenz ἐν γλώσσῃ κρυπτῇ geführt habe[3]. Koptisch sind Fragmente von Predigten oder Ansprachen des hl. Pachomius überliefert, deren Echtheit indessen noch zu prüfen ist.

Pachomius-Viten liegen in koptischer, saïdischer und boheirischer, in arabischer, in griechischer, in syrischer und in lateinischer Sprache vor. Trotz mannigfacher Differenzen sind sie auch wieder so reich an Berührungspunkten in sachlicher und formeller Hinsicht, daß eine gegenseitige Abhängigkeit irgendwelcher Art von allen Kritikern angenommen wird. Amélineau und Grützmacher wollten der koptisch-arabischen Gruppe, Ladeuze und Schiwietz hingegen wollen der griechisch-syrisch-lateinischen Gruppe die Priorität zuerkannt wissen. An die Spitze sämtlicher Viten stellen die letztgenannten Forscher die lange griechische Vita bei den Bollandisten, Acta SS Maii 3, Antverp. 1680, 25*—51* (lateinisch 295—334), 20—30 Jahre nach dem Tode des Heiligen geschrieben. Die sich anschließenden „Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro", auch „Asceticon S. Pachomii" genannt, a. a. O. 51*–62* (lateinisch 334—346), seien nicht, wie die Bollandisten glaubten, von derselben, sondern von jüngerer Hand. E. Amélineau in den Annales du Musée Guimet 17, Paris 1889, und wiederum in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4, 2, Paris 1895. G. Grützmacher, Pachomius und das älteste Klosterleben, Freiburg i. Br. 1896, 8°. P. Ladeuze, Étude sur le Cénobitisme Pakhomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du V^e, Louvain 1898, 8°. Schiwietz a. a. O. 119 ff. Inzwischen haben J. Bousquet und F. Nau in der Patrologia Orientalis 4, 5, Paris 1908, neue Beiträge zur Kenntnis der Pachomius-Viten geliefert, insbesondere eine bisher unbekannte Redaktion des griechischen Textes der „Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro" und eine französische Übersetzung der von Bedjan und von Budge herausgegebenen syrischen Version dieser „Paralipomena".

[1] Migne, PP. Lat. 23, 85—99.

[2] Gennad., De vir. ill. 7. Czapla (Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 17 ff) möchte Gennadius aus einer andern, sonst ganz unbekannten Übersetzung schöpfen lassen. Siehe vielmehr Ladeuze a. a. O. 112 f.

[3] Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 41* (c. 63).

Die sog. Engelsregel, bei Pallad., Hist. Laus. 32, findet sich, besser geordnet, auch bei Sozom., Hist. eccl. 3, 14. Nahe verwandt ist der griechische Text bei Card. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, 1, 112—113. Zwei längere griechische Rezensionen, die eine bei den Bollandisten a. a. O. 62* bis 63*, abgedruckt bei Migne, PP. Gr 40, 947—952, die andere bei Pitra a. a. O. 113—115, treten dem von Hieronymus ins Lateinische übersetzten Texte, Migne, PP. Lat. 23, 61—86, an die Seite. Von den drei äthiopischen Pachomius-Regeln bei A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica, Lipsiae 1866, 57—69, deckt sich die erste im wesentlichen mit der Engelsregel bei Palladius und Sozomenus; die zweite berührt sich nahe mit dem von den Bollandisten herausgegebenen griechischen Texte, während die dritte, ein Strafkodex, keine Parallele hat und wohl erst auf äthiopischem Boden erwachsen ist. Eine deutsche Übersetzung dieser äthiopischen Regeln gab E. König in den Theol. Studien und Kritiken 51, 1878, 323—337; eine englische G. H. Schodde in The Presbyterian Review 6, New York 1885, 678—689; eine französische R. Basset in seiner Sammlung: Les Apocryphes éthiopiens traduits en français, fasc. 8, Paris 1896.

Von einem nicht mehr erhaltenen Briefe des hl. Pachomius an sämtliche Äbte des Klosterverbandes ist in den Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro 26 (Acta SS. Maii 3, 59*) die Rede. „Sermons attribués à Pakhôme", koptisch und französisch, bei Amélineau in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4, 2, Paris 1895, 612—619. Zur Kritik vgl. Ladeuze a. a. O. 113 f.

3. Horsiesi und Theodor. — Petronius, welchen Pachomius zu seinem Nachfolger in der Oberleitung des Klosterverbandes ernannt hatte, ist schon nach Verlauf von kaum zwei Monaten in das Grab gesunken. Ihm folgte Horsiesi, welcher sich jedoch 350, als der innere Friede des Verbandes gestört wurde, in dem tatkräftigen Theodor einen Koadjutor oder Stellvertreter erkor. Theodor war eine sehr erfolggekrönte, von jüngeren Zeitgenossen vielgefeierte Tätigkeit beschieden. Nach seinem Tode, am 27. April 368, hat Horsiesi die Leitung des Verbandes wieder übernommen, ohne daß sich ermitteln ließe, wie lange er sie noch in Händen hatte.

Der Pachomius-Regel, welche Hieronymus aus dem Griechischen und mittelbar aus dem Koptischen ins Lateinische übertrug, waren außer Briefen und Sentenzen des Pachomius selbst auch Anordnungen Theodors und Horsiesis angehängt. Nach seiner eigenen Erklärung im Vorworte hat Hieronymus „Pachomii et Theodori et Orsiesii praecepta" übersetzt. Es muß deshalb befremden, daß in unsern Ausgaben der Werke des hl. Hieronymus auf die „praecepta Pachomii" nur ein Brief Theodors und gar nichts von der Hand Horsiesis folgt[1]. Dazu kommt, daß Gennadius, welcher, wie bemerkt, sehr wahrscheinlich aus der Übersetzung des Hieronymus schöpfte, drei Briefe Theodors und ein Buch Horsiesis kennt[2], und endlich ist das Buch Horsiesis, unter dem Titel „Doctrina de institutione monachorum", auch handschriftlich in Verbindung mit der hieronymianischen Übersetzung der

[1] Migne, PP. Lat. 23, 99—100. [2] Gennad., De vir. ill. 8—9.

Pachomius-Regel überliefert[1]. Daß der lateinische Text dieses Buches Horsiesis gleichfalls der Feder des hl. Hieronymus entstamme, ist schon von älteren Kritikern vermutet worden; voll und ganz aber dürfte dem Tatbestande erst die Annahme gerecht werden, daß Hieronymus gleichzeitig mit dem „praecepta Pachomii" drei, und zwar die drei von Gennadius erwähnten Briefe Theodors und das Buch Horsiesis übersetzt hat.

Die drei Briefe Theodors verfolgten laut Gennadius wenigstens zum Teil den Zweck, den Geist des Aufruhrs zu beschwichtigen, welcher im Schoße des Klosterverbandes ausgebrochen war. Der eine noch vorliegende Brief, „ad omnia monasteria de pascha" überschrieben[2], mahnt in schönen Worten zur einmütigen Feier des bevorstehenden Osterfestes. Alle sollen teilnehmen: „Omnes nos, senatus filiorum Israel, et cum eis secundi veniamus ad pascha." Die „catechumeni qui sint in monasteriis" — das werden die Postulanten oder Kandidaten sein — sollen „lugere antiqua peccata et praeparare se sanctificationi (sanctificatione?) animarum et corporum, ut possint sustinere sanguinem et corpus Domini Salvatoris". Übrigens besitzen wir auch noch einen kleinen Brief Theodors im griechischen Texte, und der griechische Text dürfte in diesem Falle das Original gewesen sein. Es ist eine an die Mönche des nitrischen Gebirges gerichtete Mahnung, den Arianern gegenüber festzustehen im Glauben der Kirche, aufbewahrt durch den ägyptischen Bischof Ammon[3].

Die „Doctrina de institutione monachorum" will in 56 Kapiteln den Mönch über seine Pflichten unterweisen. Laut dem Schlußworte ist sie im Angesichte des Todes geschrieben, und Gennadius nennt sie deshalb ein Testament. An der Autorschaft Horsiesis ist nach dem Gesagten nicht zu zweifeln. Anders verhält es sich mit dem Horsiesi zugeschriebenen, auch nur lateinisch bekannten „Libellus de sex cogitationibus sanctorum"[4]. Er war Gennadius unbekannt. Er ist überhaupt von allen Zeugen verlassen.

Die vorhin erwähnten „Vitae S. Pachomii" gehen fast ohne Ausnahme auch auf das Leben und Wirken Theodors ein. Außer den Schriften von Amélineau, Grützmacher, Ladeuze, Schiwietz vgl. etwa R. Pietschmann, Theodorus Tabennesiota und die sahidische Übersetzung des Osterfestbriefs

[1] Migne, PP. Lat. 103, 453—476, aus dem „Codex Regularum" Benedikts von Aniane; auch Migne, PP. Gr. 40, 869—894.

[2] Ich halte diesen in den Hieronymus-Ausgaben gedruckten Brief für einen der drei von Gennadius besprochenen Briefe. Anders Czapla, Gennadius als Literarhistoriker 21 f.

[3] In dem über Theodor handelnden Schreiben Ammons an den Patriarchen Theophilus von Alexandrien, Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 63*—71* (lateinisch 347—357), c. 22. Leider ist diese wertvolle Quellenschrift (vgl. Ladeuze, Étude sur le Cénobitisme Pakhomien 108—111) bei Migne nicht abgedruckt worden.

[4] Migne, PP. Gr. 40, 895—896.

des Athanasius vom Jahre 367: Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1899, 87—104; Th. Lefort im Muséon Nouv. Sér. 11, 1910, 205—216. — „Sermons de Théodore" uud „Lettres d'Horsiisi", koptisch und französisch, bei Amélineau in den Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire 4, 2, Paris 1895, 620 bis 621 u. 622—629. Vgl. Ladeuze a. a. O. 113 f.

4. Makarius der Ägypter und Makarius der Alexandriner. — Makarius der Ägypter, auch Makarius der Ältere und Makarius d. Gr. genannt, ist um 300 in einem Dorfe Oberägyptens geboren worden und um 330 zu einem Leben der Abtötung und der Heiligung in die sketische Wüste gegangen. Einige sechszig englische Meilen südwärts von Alexandrien lag das Natrontal und das nach ihm benannte nitrische Gebirge, und von diesem Gebirge aus erstreckte sich nach Nordosten bis zum Nil hin eine schauerliche Einöde, welche von dem Orte Skete ihren Namen hatte[1]. Nach dem Berichte bei Palladius ward Makarius von älteren Brüdern mit dem Namen *παιδαριογέρων* ausgezeichnet, „Knabengreis", d. i. als Knabe schon so weise wie ein Greis[2]. Im Alter von 40 Jahren empfing er das Charisma der Krankenheilung und der Weissagung. Auch ward er der Weihe zum Priester für würdig erachtet[3]. Großen Anklang fanden seine Katechesen oder Predigten, und öfters ward er gebeten, aus der sketischen Wüste ins nitrische Gebirge zu kommen, um auch die dort lebenden Brüder durch sein Wort zu erbauen[4]. Schon hochbetagt hat er als Bekenner des nicänischen Glaubens vorübergehend noch das Brot der Verbannung essen müssen[5]. Als er um 390 starb, war die sketische Wüste einer der wichtigsten Sammelplätze ägyptischer Mönche geworden.

Die Beinamen „Der Ägypter", „Der Ältere", „Der Große" sollten Makarius von andern Mönchen gleichen Namens unterscheiden[6]. Einer derselben hat besondere Berühmtheit erlangt und darf auch hier nicht übergangen werden: ein Mönch Makarius, welcher aus Alexandrien stammte und deshalb „Der Alexandriner" oder „Der Städter", *ὁ πολιτικός*[7], geheißen wurde. Etwas früher als der Ägypter geboren,

[1] Vgl. Butler, The Lausiac History of Palladius 2, 187 ff.

[2] Nicht, wie Zöckler (Evagrius Pontikus, München 1893, 11) erklärt, „schon hochbetagt, aber immer noch jugendfrisch".

[3] Pallad., Hist. Laus. 17 (ed. Butler). Von Cassian (Collat. 10, 2) erfahren wir, daß es gegen Ende des 4. Jahrhunderts in der sketischen Wüste vier Kirchen gab, von welchen eine jede ihren eigenen Priester hatte.

[4] Apophthegm. S. Mac. Aeg. 2 u. 34, Migne, PP. Gr. 34, 237 u. 257.

[5] Socr., Hist. eccl. 4, 24. Sozom., Hist. eccl. 6, 20.

[6] Ein Verzeichnis berühmter Mönche mit Namen Makarius bei Butler a. a. O. 2, 193—194. In neuester Zeit ist Makarius Magnus oft verwechselt worden mit Makarius Magnes (d. i. von Magnesia), welch letzterer gar nicht Mönch gewesen ist.

[7] Es ist jedenfalls ein Mißverständnis dieses Namens, wenn Sokrates (a. a. O. 4, 23) schreibt, der Alexandriner sei, im Gegensatz zu dem „austeren" Wesen des

ist er erst um 393, fast hundert Jahre alt, gestorben. Im 40. Lebensjahre war er Einsiedler geworden, und als solcher hat er hauptsächlich in demjenigen Teile der sketischen Wüste, welcher den Namen „Cellien" *(τὰ κελλία)* führte, gewohnt, wiewohl er auch in der gewöhnlich sog. sketischen Wüste und auch im nitrischen Gebirge eine Zelle hatte. Mit dem Ägypter war er durch innige Freundschaft verbunden. Auch er ward zum Priester geweiht, ward in reichem Maße mit höheren Gnadengaben ausgerüstet, ward als Greis noch in die Verbannung geschickt. Der Ägypter und der Alexandriner sind es, von denen Palladius sagt — und Palladius hatte selbst neun Jahre in der Cellienwüste zugebracht: „Die vielen und großen und unglaublichen Taten der beiden Makarii, jener gefeierten Männer, scheue ich mich fast zu erzählen und aufzuzeichnen, um nicht etwa in den Ruf eines Lügners zu kommen." [1]

Von Schriften des Ägypters und des Alexandriners ist bei Palladius und den alten Mönchsbiographen überhaupt nicht die Rede. Gennadius, der Literarhistoriker, macht Mitteilung von einem Lehrschreiben des berühmten ägyptischen Mönches Makarius an jüngere Mönche[2]. Ob er von dem Ägypter oder von dem Alexandriner spricht — denn an sie ist zweifelsohne zunächst zu denken —, lassen die Worte „Macarius monachus ille Aegyptius signis et virtutibus clarus" unentschieden. Dagegen hat er ausdrücklich betonen wollen, hat es also wohl selbst auffallend gefunden, daß nur dieses eine Schreiben des Mönches zu seiner Kenntnis gelangte: „unam tantum ad iuniores professionis suae scripsit epistolam." In der Tat sind auf griechischem wie auf syrischem Sprachgebiete noch manche andere Makarius-Schriften bekannt gewesen, wenngleich sie hauptsächlich in abgeschlossenen Mönchskreisen heimisch waren und deshalb in der Literatur nur dürftige Spuren hinterließen. Isaak von Ninive, ein Syrer, welcher, wie jetzt

---

Ägypters, ein sehr liebenswürdiger Mann gewesen. Sozomenus (Hist. eccl. 3, 14) hat das Richtige: *ὁ μὲν Αἰγύπτιος, ὁ δὲ πολιτικὸς ὡς ἀστὸς ὠνομάζετο· ἦν γὰρ τῷ γένει Ἀλεξανδρεύς.*

[1] Pallad., Hist. Laus. 17. — Aus koptischen Quellen hat Amélineau in den Annales du Musée Guimet 25 (1894) neues biographisches Material über die beiden Makarii erhoben: eine „Vie de Macaire de Scété" (46—117) nebst „Vertus de S. Macaire" (118—202) und „Apophthegmes sur S. Macaire" (203—234) und ein Fragment einer „Vie de Macaire d'Alexandrie" (235—261), koptisch und französisch. Das erste und wichtigste der vier Stücke liegt auch syrisch vor (bei Bedjan, Acta martyrum et sanctorum 5, 1895, 177—262) und scheint von einem Mönche des 4. Jahrhunderts mit Namen Sarapamon oder Sarapammon verfaßt zu sein (vgl. Butler, The Lausiac History 1, 220; der Name „Sarapammon", welchen Butler, auch 2, 214, für einen Fehler statt „Sarapion" halten möchte, kam in Ägypten häufig vor; vgl. außer Pape-Benseler, Wörterbuch der griech. Eigennamen, Athan., Ap. c. Arian. 79; Hist. Arian. ad mon. 12). Aber selbst dieses Stück gewährt doch nur wenig historische Ausbeute.

[2] Gennad., De vir. ill. 10.

feststeht, gegen Ende des 7. Jahrhunderts lebte und als asketischer Schriftsteller sich einen Namen erwarb, führt laut den Angaben Chabots zu wiederholten Malen einen Makarius als Gewährsmann an[1]. Welche Schriften er demselben beilegt und ob er seine Persönlichkeit genauer kennzeichnet, steht vorläufig dahin. Das syrische Original der Schriften Isaaks, aus welchem Chabot schöpfte, ist noch nicht gedruckt. In der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts aber hat Simeon Logothetes oder Metaphrastes eine Sammlung von Makarius-Homilien in der Weise bearbeitet, daß er besonders ansprechende Stellen auszog und zu sieben asketischen Traktaten, „De custodia cordis", „De perfectione in spiritu", „De oratione" usw., zusammenfaßte. Petrus Possinus, welcher diese „septem opuscula ascetica" 1684 erstmals zum Druck beförderte (ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. 34, 821—968), gab dieselben irrtümlich als originale Erzeugnisse Makarius' des Ägypters aus. In den Handschriften selbst werden sie Exzerpte des Logotheten genannt[2].

Längst vor den Exzerpten indes waren schon die Homilien an das Licht getreten. Johannes Picus hatte 1559 aus Pariser Handschriften fünfzig *ὁμιλίαι πνευματικαί*, Vorträge über das geistliche Leben, unter dem Namen Makarius' des Ägypters herausgegeben (zuletzt gedruckt bei Migne 34, 449—822)[3]. Und trotz vereinzelter Zweifel ist die Zueignung an den Ägypter herrschend geblieben.

Die äußeren Zeugnisse sind freilich ungenügend. Der Text selbst aber scheint allerdings nach dem Ägypter zu rufen[4]. Die spärlichen historischen Daten, die Erwähnung zweier Zeitgenossen, welche „in den Tagen der Verfolgung", *ἐπὶ διωγμοῦ*, Bekenner geworden waren[5],

[1] J. B. Chabot, De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina, Lovanii 1892, 71. Über das Leben Isaaks — Chabots Aufstellungen sind hinfällig geworden — s. R. Duval, La littérature syriaque[3], Paris 1907, 225 f. Auf Zitate aus einem Makarius in der arabischen Bearbeitung der Schriften Isaaks hatte schon Assemani (Bibl. Or. 1, Romae 1719, 448) aufmerksam gemacht. Über eine Makarius-Spur in der griechischen Bearbeitung s. J. Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895, 202.

[2] In einer Wiener Handschrift sind sie betitelt: *κεφάλαια τοῦ ἁγίου Μακαρίου μεταφρασθέντα παρὰ Συμεὼν τοῦ λογοθέντου* (sic). Floß, Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces, Coloniae 1850, 235. Ob übrigens der Logothet für seine Exzerpte nur die Homilien und nicht auch andere Makarius-Schriften benützte, bleibt zu untersuchen.

[3] Für die Korrektur des sehr verwahrlosten Textes der editio princeps ist noch sehr wenig geschehen. Floß (a. a. O. 221—231; vgl. 233—234) hat nach einer Berliner Handschrift die Homilien 5 und 50 ergänzt und diese Nachträge auch dem Abdruck bei Migne eingefügt. Stiglmayr (Stimmen aus Maria-Laach 1911, 1, 414 bis 427) hat mannigfache Interpolationen von der Hand eines Byzantiners in dem Text der Homilien konstatiert. Sieben weitere Makarius-Homilien in einem codex Baroccianus der Bodleiana (Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 8, Hamb. 1802, 362 = Migne 34, 393—394) sind, soviel ich weiß, bis zur Stunde noch unediert.

[4] Vgl. C. Gore im Journal of Theol. Studies 8, 1907, 85—90.

[5] Hom. 27, 15.

und die zweimalige Heranziehung des Krieges zwischen Römern und Persern[1], deuten auf das 4. Jahrhundert. Die ganze Gedankenwelt aber, die Asketik, Dämonologie, Eschatologie, deckt sich anerkanntermaßen mit den Anschauungen und Voraussetzungen der athanasianischen „Vita S. Antonii“ und verweist damit an die Mönche Ägyptens. Makarius der Ägypter, der geschätzte Prediger, wird an erster Stelle zu befragen sein. Die Homilien zeichnen sich aus durch eine eigenartige, sichere und frische, über eine unerschöpfliche Bilderfülle verfügende Sprache. Den inneren Zusammenhang lassen sie in der gedruckten, aber wenig zuverlässigen Fassung nicht selten vermissen und einige sind sehr umfangreich, andere auffallend kurz. Mehrfach verlaufen sie entweder zum großen Teile oder doch gegen Ende hin in Fragen und Antworten. An den Vortrag pflegte sich offenbar eine Besprechung, ein Austausch zwischen Redner und Zuhörern anzuschließen[2]. Der Redner entwickelte die christlichen Wahrheiten in zwangloser Weise, wo und wie sie sich ihm gerade nahelegten. Zuhörer schrieben seine Worte bald ausführlicher bald auszugsweise nach.

Nicht bloß die alten Mönche der Skete, auch manche Forscher der Neuzeit haben diesen Vorträgen mit Andacht gelauscht. Sie sind das Spiegelbild einer hochgestimmten, achtunggebietenden Persönlichkeit, eines mannhaften sittlich-religiösen Lebens und Strebens. „Makarius ist kein tiefer Philosoph oder Theolog, aber ein lebendiger, origineller Geist von hohem asketischem Ernst und mystischem Schwung.“[3] Außer Paulus hat vielleicht niemand vor ihm die Folgen der Erbsünde tiefer zu empfinden und greifbarer zu zeichnen verstanden. Mit Paulus aber bleibt er Idealist und Optimist, ganz dem hoffnungsfreudigen Bemühen hingegeben, sich und seine Brüder über das niedrige, irdische Milieu hinauszuheben. Das monastische Leben ist ihm nicht Endzweck, sondern nur das besonders geeignete Mittel zu dem einen wahren Lebensziele: der Vereinigung der Seele mit Christus, ihrem Herrn, durch den Heiligen Geist. Die Stufen, auf welchen die Seele diesem Ziele entgegen emporsteigt, sind Glaube und Hoffnung, Reinigung und Weltentsagung, Gottes- und Nächstenliebe, Demut und Gebet, letzteres „der Reigenführer im Chor der Tugenden“. Auf dem sonnigen Gipfelpunkt des Aufstiegs wird schließlich auch die Seele ganz Licht und ganz Geist. Stoffels hat in eindringender und feinsinniger Darlegung die Hypothese vertreten, Makarius habe, vielleicht ganz unbewußt, Elemente der stoischen Naturphilosophie zum Aufbau und zur

[1] Hom. 15, 46; 27, 22.

[2] So ward es auch in den pachomianischen Klöstern gehalten (vgl. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1, 205), und daß der Ägypter die gleiche Praxis befolgte, darf vielleicht schon aus den Apophthegm. S. Mac. Aeg. 16, Migne 34, 248, geschlossen werden.

[3] Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters, Bonn 1908, 10.

Erklärung seiner Mystik verwertet. Zutreffender dürfte es sein, mit Stiglmayr die allzu realistisch klingenden Wendungen aus der biblischen Symbolik und der älteren kirchlichen Lehrtradition herzuleiten.

Außer diesen Homilien gibt Migne unter des Ägypters Namen noch Apophthegmata, Briefe und Gebete. Über die Herkunft der zwei kleinen Gebete (34, 445—448)[1] wird sich vorläufig schwerlich etwas feststellen lassen. Von den vier Briefen (405—446)[2] scheint wenigstens der erste, welcher nur lateinisch vorliegt und „ad filios Dei" überschrieben ist, Vertrauen zu verdienen, insofern er wohl identifiziert werden kann mit dem von Gennadius genannten Schreiben an jüngere Mönche. Der zweite Brief, von beträchtlichem Umfang, scheint an einen Abt oder Mönchsvorsteher gerichtet zu sein, schöpft aber, wie Stiglmayr wahrnahm, schon mit vollen Händen aus dem Schriftchen „De proposito secundum Deum" etc. Gregors von Nyssa[3] und dürfte sich dadurch zugleich als Produkt einer späteren Zeit verraten. Die Apophthegmata (231—262)[4], gelegentliche Aussprüche, welche Schüler aufzeichneten, machen im großen und ganzen den Eindruck voller Zuverlässigkeit, eines Nachhalls der Homilien.

Dagegen fehlt den unter dem Namen Makarius' des Alexandriners bei Migne abgedruckten Schriften jegliche Gewähr. Der „Sermo S. Macarii Alexandrini de exitu statuque animarum post hanc vitam" (34, 385—392) will über eine durch Engelsmund dem Alexandriner gewordene Offenbarung berichten und von der Hand eines Schülers niedergeschrieben sein[5]. Die zwei nur lateinisch vorhandenen Mönchsregeln aber, „S. Macarii Alexandrini abbatis Nitriensis regula ad monachos" (967—970) und „S. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii regula ad monachos" (971—978), verraten sich schon dadurch als unecht, daß sie eine klösterliche oder cönobitische Lebensweise voraussetzen, wie sie den nitrischen und sketischen Mönchen durchaus fremd

---

[1] Diese Gebete wurden zuerst nach einer Wiener Handschrift von Floß, Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces 231—232 herausgegeben. — Über Gebete ägyptischer Mönche, darunter auch Makarius' des Ägypters, in syrischer Version handelte F. Nau in der Revue de l'Orient chrét. 12, 1907, 313—328.

[2] Die zwei ersten Briefe sind auch erst von Floß a. a. O. 191—195 199—220 ans Licht gezogen worden.

[3] Vgl. Stiglmayr in Theologie und Glaube 2, 1910, 571.

[4] Die Apophthegmata bei Migne 34, 235—262 stehen auch wieder bei Migne 65, 257—282. Vgl. zu denselben Butler, The Lausiac History of Palladius 1, 214.

[5] Zur handschriftlichen Überlieferung dieses Sermo vgl. Floß a. a. O. 242 ff. Floß legt Gewicht darauf, daß ein Wiener Kodex den Sermo „nicht Makarius, sondern einem Asketen Alexander" zuschreibe. Mir will die Aufschrift *τοῦ ἁγίου Ἀλεξάνδρου τοῦ ἀσκητοῦ λόγος* fast wie eine Verschlimmbesserung für *τοῦ ἁγίου Μακαρίου τοῦ Ἀλεξανδρέως λόγος* vorkommen. Vermutlich deckt sich unser Sermo mit der syrischen „Offenbarung des Makarius" bei O. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. Br. 1891, 149 150 155.

war. Vielleicht hat der Alexandriner überhaupt nichts Schriftliches hinterlassen.

Handschriften, welche Makarius-Schriften enthalten, hat einst Harles bei Fabricius, Bibl. Gr. 8, Hamb. 1802, 362 ff (= Migne, PP. Gr. 34, 394 ff) zusammengestellt. Unter den inzwischen neu inventarisierten Bibliotheken besitzen die Klosterbibliotheken auf dem Athos einen ungewöhnlichen Reichtum an Makarius-Handschriften. Sp. P. Lampros, Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos, Cambridge 1895—1900, 2, 533 f. Bekanntermaßen können die Handschriftenverzeichnisse auch Enttäuschungen bereiten. Der cod. Paris. Suppl. gr. 1176 saec. XIV soll nach dem gedruckten Kataloge 148 Briefe des hl. Makarius enthalten, enthält aber, wie G. Mercati in der Theol. Revue 1906, 464, konstatierte, 148 Briefe des hl. Nilus. In den Handschriften selbst sind nicht selten Makarius-Schriften unter den Namen des Eremiten Markus gestellt worden (infolge einer Verwechslung der Namen ὁ ἅγιος Μακάριος und ὁ μακάριος Μάρκος). J. Kunze, Marcus Eremita, Leipzig 1895, 51—53; vgl. 202.

Die Ausgabe oder den Abdruck bei Migne, PP. Gr. 34, Paris. 1860, hat H. J. Floß (gest. 1881) besorgt. Auch den größeren Teil seines Buches: Macarii Aegyptii epistolae, homiliarum loci, preces ad fidem Vaticani, Vindobonensium, Berolinensis, aliorum codicum, Coloniae 1850, 8°, hat Floß dort wieder abdrucken lassen. Die zwei Fragmente, welche Floß in dem Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1866 unter dem Namen Makarius' des Ägypters herausgab, gehören, wie Gildemeister erkannte, einer unter den Werken Ephräms des Syrers stehenden Schrift an (in dem griechischen Teile der römischen Ausgabe der Werke Ephräms, 1732—1746, 1, 41 B—61 F). J. Gildemeister, Über die an der kgl. preuß. Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius, Leipzig 1866, 8°. Floß, J. Gildemeister und das Bonner Universitätsprogramm zum 3. August 1866. Eine kritische Würdigung der aus der Berliner Handschr. Nr 18 veröffentlichten griech. Fragmente, Freiburg i. Br. 1867, 8°. Gildemeister, Über die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Macarius. Zweites Wort, Elberfeld 1867, 8°. — Eine deutsche Übersetzung der Schriften Makarius' des Ägypters veröffentlichte M. Jocham, Sulzbach 1839, 2 Bde, 8°, und wiederum Kempten 1878 (Bibliothek der Kirchenväter).

Th. Förster, Makarius von Ägypten: Jahrbb. f. deutsche Theol. 18, 1873, 439—501 (über den Lehrgehalt der geistlichen Homilien). A. Bronzoff, Der sel. Makarius von Ägypten. Sein Leben, seine Werke und seine sittliche Weltanschauung, Bd 1, St Petersburg 1899, 8°. (Russisch.) Ein zweiter Band ist, soviel ich weiß, nicht erschienen. R. Löbe, Makarius von Ägypten. Leben und Lehre. Mit besonderer Berücksichtigung seiner ethischen Grundgedanken: Kirchl. Jahrb. f. das Herzogtum Sachsen-Altenburg 6, 1900, 37 bis 78. J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Ägypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik, Bonn 1908, 8°. Ders., Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 88—105 243—265. J. Stiglmayr, Altchristliche Mystik: Theol. Revue 1909, 234—240. Ders., Der Mystiker Makarius und die „Weltweisen", insbesondere Sokrates: Der Katholik 1910, 2, 55—59. Ders., Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius: Stimmen aus Maria-Laach 1911, 1, 414—427. Ders., Makarius d. Gr. im Lichte der kirchlichen Tradition: Theologie u. Glaube 3, 1911, 274—288. — K. Flemming (De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones, Diss. inaug., Gottingae 1911, 8°) kündigt eine größere Arbeit über Makarius den Ägypter an und glaubt beweisen zu können,

daß nicht bloß der lange zweite Brief, sondern auch die Homilien fälschlich Makarius beigelegt werden.

5. Evagrius Pontikus. — Evagrius, gebürtig aus Pontus — daher sein Beiname —, wurde von Basilius d. Gr. zum Lektor und von Gregor von Nazianz zum Diakon geweiht[1]. Mit letzterem, so scheint es, kam er 379 nach Konstantinopel und verblieb dort auch nach der Heimkehr Gregors noch eine Zeitlang an der Seite des Patriarchen Nektarius. Redegewandt und theologisch geschult, erntete er als Prediger über die dogmatischen Kontroversfragen der Zeit reichen Beifall. Gefahren, welche seiner Tugend drohten, bestimmten ihn indessen, Konstantinopel zu verlassen, und nach kurzem Aufenthalt zu Jerusalem begab er sich 382 nach Ägypten, um durch ein Büßerleben sein Seelenheil zu sichern. Einen Bischofssitz, welchen Theophilus von Alexandrien ihm anbot, schlug er standhaft aus[2]. Er wohnte teils im nitrischen Gebirge teils in der Cellienwüste. Sokrates nennt ihn einen Schüler der beiden Makarii[3]. Durch Schreibertätigkeit verdiente er sich seinen Unterhalt. Im 54. Lebensjahre ist er 399 gestorben[4].

Die Bemerkung, daß Evagrius durch Schreiben die Kosten seines Unterhaltes bestritt, wird in der „Historia Lausiaca" durch den Zusatz erläutert, derselbe habe „die spitzschnauzige Schrift" sehr zierlich zu handhaben verstanden, *τὸν ὀξύρυγχον χαραχτῆρα*, d. i. die seit dem 3. Jahrhundert neben der kreisrunden Unziale in Aufnahme gekommene ovale Unziale mit der Neigung zu Spitzen[5]. Daran anknüpfend, haben neuere Gelehrte die Vermutung vertreten, Evagrius Pontikus sei wohl jener „Evagrius", welcher laut handschriftlichen Angaben Editionen der paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe in Sinnzeilen veranstaltet hat[6]. Jetzt dürfte

---

[1] Durch vermeintliche Korrektur drang in die „Historia Lausiaca" (ed. Butler) die Angabe ein, Gregor von Nyssa habe Evagrius zum Diakon geweiht. Nach dem ursprünglichen Texte und ebenso nach Sokrates und andern Gewährsmännern war es vielmehr Gregor von Nazianz. Vgl. Butler, The Lausiac History 2, 117 217.

[2] Socr., Hist. eccl. 4, 23. [3] Ebd.

[4] Über Lebensbeschreibungen des Evagrius in verschiedenen Sprachen s. Zöckler, Evagrius Pontikus, München 1893, 92 ff, und Butler a. a. O. 1, 88 ff 101 ff 131 ff. Soweit dieselben bisher untersucht wurden, erwiesen sie sich samt und sonders als Überarbeitungen und Ausschmückungen des Evagrius betreffenden Kapitels der „Historia Lausiaca". Zöcklers Annahme, daß Palladius selbst außer diesem Kapitel noch ein ausführlicheres Lebensbild des Evagrius geschrieben habe, von welchem auch wenigstens noch ein Bruchstück erhalten sei, ist verfehlt (Butler a. a. O. 131 ff).

[5] U. Wilcken, *Ὁ ὀξύρυγχος χαραχτήρ*: Hermes 36, 1901, 315—317. Vgl. N. A. Beïs im Rhein. Museum N. F. 66, 1911, 636—639.

[6] So A. Ehrhard, Der Codex H ad epistulas Pauli und „Euthalios diaconos": Zentralblatt für Bibliothekswesen 8, 1891, 385 ff. H. Frhr. v. Soden, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1, 1, Berlin 1902, 680 ff.

es indessen außer Zweifel stehen, daß dieser „Evagrius“ in Wirklichkeit Euthalius geheißen hat und von Evagrius Pontikus wohl zu unterscheiden ist[1].

Evagrius ist aber nicht bloß Schreiber, sondern auch Schriftsteller, und zwar fleißiger und fruchtbarer Schriftsteller gewesen. Laut Palladius verfaßte er „drei Bücher sog. heilige Widerreden der Mönche, *τρία βιβλία ἱερὰ μοναχῶν ἀντιρρητικὰ οὕτω λεγόμενα*[2], um die Kunst der Überwindung der Dämonen zu lehren“. Sokrates und Gennadius sind besser unterrichtet[3]. Der erstere spricht von einem Werke unter dem Titel *Ἀντιρρητικός*, welches Bibelstellen „wider die versuchenden Dämonen“ enthielt und in acht Teile gegliedert war, „nach der Zahl der acht Gedanken“. Gennadius schreibt: „Adversus octo principalium vitiorum suggestiones ... octo ex sanctarum tantum scripturarum testimoniis opposuit libros.“ Er selbst, fügt Gennadius bei, habe das Werk, unter Wahrung seines schlicht-biblischen Charakters, aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt. Aber weder diese Übersetzung noch der Urtext ist erhalten geblieben. Ein griechischer Traktat „De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium“ und ein lateinisches Stück unter derselben Aufschrift (beide bei Migne, PP. Gr. 40, 1271—1276)[4] können nur Exzerpte sein, demjenigen Teile des Antirrhetikus entnommen, welcher über die acht Hauptlaster belehrte: Eßgier, Unkeuschheit, Geldgeiz, Trübsinn, Zorn, Trägheit, Eitelkeit, Hoffart[5]. Der andere Teil, der Apparat von Bibelstellen, welche als Antwort auf die Stimme des Versuchers dienen sollten, liegt noch in syrischen Handschriften vor, und ein allerdings sehr verstümmeltes Exemplar ist auf Ersuchen Zöcklers von Baethgen aus dem Syrischen ins Deutsche übertragen worden[6]. Auf eine Begründung der Achtlaster-Theorie, der Vorläuferin der Lehre von den sieben Hauptsünden, ist Evagrius nicht eingegangen. Ohne Zweifel in Mönchskreisen ausgebildet, war sie gegen Ende des 4. Jahrhunderts schon

---

[1] Siehe unten bei Euthalius § 20, 7.

[2] Diesen Wortlaut betrachtet Butler (The Lausiac History 2, 121 218) als durchaus gesichert. Zöckler (Evagrius Pontikus 19 ff) las: *τρία βιβλία, Ἱερὰ, Μοναχὸν, Ἀντιρρητικὸν, οὕτως καλούμενα*, so daß drei verschiedene Schriftentitel angeführt würden, von welchen freilich der erste, *Ἱερά*, sonst nicht nachzuweisen ist. Der Butlersche Text kann wohl nur von einer in mehrere Bücher zerfallenden Schrift und zwar von dem *Ἀντιρρητικός* anderer Zeugen verstanden werden, welcher freilich nicht drei, sondern acht Bücher umfaßt hat.

[3] Socr., Hist. eccl. 4, 23. Gennad., De vir. ill. 11.

[4] Das Plus des lateinischen Stückes gegenüber dem griechischen Traktate, Migne 40, 1275—1278, ist wohl aus anderweitigen Evagrius-Schriften geschöpft. Vgl. Elter, Gnomica 1, Lipsiae 1892, II.

[5] Die griechischen Termini lauten: *γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία.*

[6] Bei Zöckler, Evagrius Pontikus 104—125.

anerkannte und feststehende Tradition. Evagrius ist ihr erster literarischer Vertreter, nicht ihr Urheber[1].

Sokrates und Gennadius kennen außer dem Antirrhetikus noch mehrere andere Schriften des Mönches. Zwei offenbar zusammengehörige Titel lauten bei Sokrates: „Mönch oder über das praktische Leben", *μοναχὸς ἢ περὶ πρακτικῆς*, und „Gnostiker oder an den der Gnosis würdig Befundenen", *γνωστικὸς ἢ πρὸς τὸν καταξιωθέντα γνώσεως*. Der „Mönch" zählte 100, der „Gnostiker" 50 *κεφάλαια*. Darum darf Gennadius schreiben: „Composuit et anachoretis simpliciter viventibus librum centum sententiarum per capitula digestum et eruditis ac studiosis quinquaginta sententiarum." Auch diese Sentenzenreihen wurden von Gennadius ins Lateinische übersetzt, nachdem wenigstens die erstere und längere derselben vorher schon von Rufinus von Aquileja übersetzt worden war[2]. Beide Übersetzungen sind abhanden gekommen. Dagegen ist der griechische Text des „Mönches", freilich nicht unversehrt, handschriftlich überliefert (40, 1219—1252)[3], während von dem griechischen Texte des „Gnostikers" nur noch die von Sokrates ausgehobene Probe bekannt ist. Nach dem Vorwort des „Mönches" handelte es sich um eine in zwei Teile zerfallende und, wie der Antirrhetikus, einem gewissen Anatolius gewidmete Sammlung von Aussprüchen oder Ratschlägen bewährter Meister, eines Antonius, Makarius des Ägypters, Athanasius, Basilius d. Gr. usf.

Eine ungleich umfassendere Unterweisung über das wissenschaftliche oder beschauliche Leben war schon voraufgegangen. Das Vorwort des „Mönches" sagt zum Schlusse: „In hundert Kapiteln werden wir das Gebiet des Praktischen kurz durchnehmen, in fünfzig aber, hinzu zu den sechshundert *(πεντήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις)*, das Gebiet des Gnostischen." Ohne Zweifel sind diese sechshundert Kapitel identisch mit den *ἑξακόσια προγνωστικὰ προβλήματα* bei Sokrates. „Sechshundert Probleme des Vorherwissens", „Aufgaben betreffend die Zukunftserkenntnis", möchte Zöckler übersetzen[4]; ich bin sicher, daß ein Schreibfehler anzunehmen und *προγνωστικά* in *γνωστικά* abzuändern ist[5]. Das Original ist zu Grunde gegangen. Eine syrische Version

---

[1] Bei Cassian (Collat. 5, 18) erklärt ein sketischer Mönch namens Serapion: „Octo esse principalia vitia quae impugnant monachum cunctorum absoluta sententia est." Über den Ursprung der Theorie vgl. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden, München 1893, 15 ff. Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum 1, 266 ff.

[2] Über Rufins Übersetzungen von Evagrius-Schriften vgl. außer Gennad., De vir. ill. 11 u. 17, auch Hier., Ep. 133, ad Ctesiphontem, 3.

[3] Zwei verschiedene Auszüge aus dem ursprünglichen Texte sind hier nebeneinandergestellt. Vgl. Zöckler, Evagrius Pontikus 25. Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1894, 486.

[4] Zöckler a. a. O. 22 ff.

[5] In der Doctrina Barsanuphii circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi, Migne, PP. Gr. 86, 1, 892 893 897, wird das Werk wirklich *γνωστικά* genannt, und

harrt noch des Herausgebers. Aus Zitaten griechischer Kirchenschriftsteller ist zu ersehen, daß der Text in Hekatontaden (Centurien) von Artikeln oder Thesen abgeteilt war und daß er auch Spekulationen über die Trinität und die Engel sowie über die Wiederherstellung aller Dinge enthielt[1].

Diese „Gnostischen Probleme" hat Gennadius unerwähnt gelassen. Dagegen gedenkt er sowohl wie Sokrates zweier kleinerer Schriften, von welchen die eine „an die in Cönobien oder Synodien wohnenden Mönche", die andere „an die gottgeweihte Jungfrau" gerichtet war. Sie sind 1661 durch Holstenius in alter lateinischer Übersetzung herausgegeben worden: „Sententiae ad eos qui in coenobiis et xenodochiis habitant fratres" und „Sententiae ad virgines" (40, 1277 bis 1286)[2], Gnomenketten in parallelistischer Form nach Art der Sprüche Salomons oder des Buches Jesu Sirach. Sokrates nennt diese Schriften *στιχηρὰ δύο*, sehr wahrscheinlich deshalb, weil das Original in Sinnstichen, Sinnzeilen geschrieben war. Endlich führt Gennadius noch eine Sentenzensammlung an, welche Sokrates übergangen hat: „paucas sententiolas valde obscuras et, ut ipse in his ait, solis monachorum cordibus agnoscibiles, quas similiter ego Latinis edidi." Ein Überbleibsel dürften die griechisch vorhandenen „Capitula 33 per gradus quosdam disposita consequentiae" (40, 1263 bis 1268) darstellen, kurzgefaßte Allegorien auf Zustände und Vorkommnisse des Mönchslebens[3].

Vollständigkeit strebten die Verzeichnisse bei Sokrates und Gennadius nicht an. Von weiteren evagrianischen Schriften melden nicht bloß andere alte Zeugen[4], sondern namentlich auch die handschriftliche Überlieferung, weniger allerdings die griechische und lateinische,

in syrischen Handschriften heißt es (ܪܝܫܐ ܕܝܕܥܬܐ ,ܕܐܝܕܥܬܐ) d. i. *κεφάλαια γνώσεως* (Assemani, Bibl. Or. 3, 1, 95 174. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, 448 a 634 a), oder ܫܬܡܐܐ ܕܥܠ ܐܝܕܥܬܐ ,ܩܦܠܐܐ d. i. *κεφάλαια ἐξαχύσια περὶ γνώσεως* (Wright 2, 449 b).

[1] Doctrina Barsanuphii, Migne 86, 1, 893. Max. Conf., Scholia in Dion. Areop., Hierarch. coel. 7 und Hierarch. eccl. 6, Migne 4, 76 u. 173. Im Syrischen führt das Werk häufig den Titel ܡܐܘܬܐ, d. i. *ἑκατονταδες*, oder ܫ ܡܐܘܬܐ, d. i. *ξξ ἑκατονταδες* (Assemani a. a. O. 2, 210; 3, 1, 95 188. Wright a. a. O. 2, 677 a; vgl. 449 b). Bei den Syrern hat dieses Werk großes Ansehen genossen und zahlreiche Kommentatoren gefunden (Assemani a. a. O. 2, 210; 3, 1, 95 174 188. Duval, La littérature syriaque[3] 212 228 353 400).

[2] Erhalten haben sich zwei alte lateinische Übersetzungen dieser beiden Gnomenketten, die eine von Rufinus, die andere von einem Unbekannten; s. A. Wilmart, Les versions latines des sentences d'Évagre pour les vierges: Revue Bénéd. 28, 1911, 143–153.

[3] Zöckler (Evagrius Pontikus 31 f) sprach sich gegen einen Zusammenhang der Capitula mit den Sententiolae aus.

[4] Darunter schon Hieronymus, Ep. 133, 3: „Evagrius Ponticus ... scribit ad eam, cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras [scil. ad Melaniam], edidit librum et sententias *περὶ ἀπαθείας*."

als vielmehr die syrische und armenische. Ein syrisches Manuskript des Britischen Museums aus dem 6. oder 7. Jahrhundert birgt nicht weniger als 45 Nummern evagrianischer Schriften, darunter auch eine Sammlung von 61 Briefen[1].

Die genauere Erforschung der syrischen Handschriftenschätze mag noch Überraschungen bringen. Im großen und ganzen steht das literarische Charakterbild des Pontikers fest. Er ist ausgesprochener Mönchsschriftsteller und der erste christliche Gnomologe. Inwieweit er von außerchristlicher Seite, etwa von dem Sammler der Sextus-Sprüche, Anregungen empfangen und auch Anleihen übernommen hat[2], wird sich erst feststellen lassen, wenn seine Gnomen in kritisch gesichtetem Texte vorliegen. Seine Beliebtheit bei den Syrern, alten Freunden der Spruchweisheit, wird er nicht zum geringsten Teile der Form seiner Schriften zu verdanken haben. Der Inhalt ist auf Widerspruch gestoßen. Hieronymus hat Evagrius pelagianische Anschauungen vorgeworfen und ihn geradezu als einen Vorläufer des Pelagius dargestellt[3]. Aber Hieronymus befand sich in gereizter Stimmung und wollte in Evagrius zugleich den Evagrius-Übersetzer, seinen Gegner Rufinus, treffen. Seine Anklage verhallte ungehört. Im 6. Jahrhundert jedoch, als Kaiser Justinian die Irrlehren des Origenes zur Diskussion stellte, bezeichnete die öffentliche Meinung wenigstens der griechischen Kirche allgemein Evagrius als Mitschuldigen. In den „Gnostischen Problemen“[4] hatte er sowohl die Präexistenz der Menschenseelen wie auch die schließliche Beseligung aller gefallenen Engel und Menschen, die Apokatastasis, vertreten. Das fünfte und die nächstfolgenden ökumenischen Konzilien haben Evagrius als Origenisten anathematisiert[5]. Und mit diesem Anathem war zugleich wenigstens der Originaltext seiner literarischen Hinterlassenschaft dem Untergange überantwortet.

Eine Sammlung der Evagrius-Schriften und Fragmente unternahm zum ersten und zum letzten Male A. Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, Venet. 1770, 5515—81; vgl. XX—XXII. Ein Abdruck bei Migne, PP. Gr. 40, Paris. 1863, 1213—1286. Außer den im Texte schon genannten Schriften enthält diese Sammlung noch „Rerum monachalium rationes earumque iuxta quietem appositio“ (griechisch, 1251—1264), „Spirituales sententiae per alphabetum dispositae“ (griechisch, 1267—1270), „Aliae sententiae“ (griechisch, 1269 bis

[1] Und außerdem zum Schluß einen Brief an Melania, vielleicht eben jenen Brief, von welchem Hieronymus (Ep. 133, 3) spricht; s. die Beschreibung des Manuskriptes bei Wright a. a. O. 2, 445—449.

[2] Vgl. Elter, Gnomica 1, XLVII ff. Über die Sextus-Sprüche s. Bd 2, S. 581.

[3] Hier., Ep. 133, 3; Dial. adv. Pelag., prol.; Comm. in Ier. l. 4, prol.

[4] Daß dieses Werk das corpus delicti bildete, ergibt sich deutlich aus der vorhin angezogenen „Doctrina Barsanuphii“. Auch ist bemerkenswert, daß der nestorianische Archimandrit Babäus (gest. 628) seinem Kommentare über die „Gnostischen Probleme“ eine ausführliche „praefatio“ voraufschickte, „in qua Evagrium ab errore Origenistarum vindicare conatur“ (Assemani a. a. O. 3, 1, 95—96).

[5] Vgl. Bd 2, S. 154 ff.

1270). Ein Scholion εἰς τὸ ΠΠΠΠ, d. i. über das heilige Tetragramm (ΠΠΠΠ ist Nachbildung der Buchstaben יהוה, von links nach rechts gelesen) war schon bei Migne, PP. Lat. 23, 1275—1280, gedruckt worden. — Das letztgenannte Scholion, von sehr zweifelhafter Echtheit (über den Inhalt vgl. Zöckler, Evagrius Pontikus 32 f 73 f), ward von neuem herausgegeben durch P. de Lagarde, Onomastica Sacra, Gottingae 1870, 1, 205—206 (ed. 2 1887). — Vier kleinere Sentenzenreihen wurden von neuem rezensiert durch A. Elter, Gnomica 1. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae, Lipsiae 1892, XLVII—LIV. Es sind 1. das gnomische Alphabet unter des Nilus Namen bei Migne, PP. Gr. 79, 1249—1252; 2. die Spirituales sententiae per alphabetum dispositae bei Migne 40, 1267—1270; 3. die Aliae sententiae bei Migne 40, 1269—1270; 4. eine kleinere nichtalphabetische Sentenzenreihe, welche bei Migne fehlt. Das erste Stück dürfte Elter mit Recht unter des Evagrius Namen gestellt haben; in den Handschriften werden Evagrius und sein geistesverwandter jüngerer Zeitgenosse Nilus häufig miteinander vertauscht; s. Zöckler a. a O. 43 ff. Alle vier Stücke aber sind wohl nicht Originaltexte, sondern Florilegien aus größeren Sentenzensammlungen des Evagrius.

Über syrische Evagrius-Schriften s. Zöckler a. a. O. 34 ff. Zöckler schöpft, offenbar selbst des Syrischen unkundig, aus Assemanis Bibliotheca Orientalis, aus Wrights Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum und aus Mitteilungen Baethgens über syrische Handschriften zu Berlin. Der Bibliotheca Orientalis entnimmt Zöckler außerdem auch einige Angaben über arabische Evagriana. Die armenische Überlieferung bei B. Sarghisean, Des heiligen Vaters Evagrius Pontikus Leben und Werke, in einer armenischen Übersetzung des 5. Jahrhunderts mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben, Venedig 1907, 8°. (Armenisch.) Vgl. S. Weber in der Lit. Rundschau 1910, 86 f. Von der im Armenischen des Evagrius Namen tragenden und auch von neueren Forschern Evagrius zugeschriebenen Didascalia 318 Patrum ist bei Athanasius, S. 60, die Rede gewesen. Bonwetsch ist nicht abgeneigt, die georgisch unter Hippolyts Namen überlieferte, aber jedenfalls erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts verfaßte Schrift „Über den Glauben“ (oder über die Trinität) Evagrius zuzueignen; s. Bonwetsch in den Texten und Untersuchungen usf. 31, 2, Leipzig 1907, 8 ff.

O. Zöckler, Biblische und kirchenhistorische Studien, Heft 4. Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte, München 1893, 8°. Vgl. die Referate über Zöcklers Schrift von E. Preuschen in der Theol. Literaturzeitung 1894, 485—488, und von J. Dräseke in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 37, 1894, 125—137. — Der Abt Isaias, dessen mystisch angehauchte Schriften bei Migne 40, 1105—1214, unmittelbar vor den Evagrius-Schriften stehen, ist mit Unrecht früher in das 4. Jahrhundert gesetzt worden. Er war im 5. Jahrhundert ein hervorragender Vertreter des Monophysitismus, starb erst 488 und fand in Zacharias Rhetor einen Biographen.

§ 9. Serapion von Thmuis.

(1. Leben. 2. Schriften. 3. Euchologium. 4. Alexander von Lykopolis. 5. Petrus II. von Alexandrien. 6. Timotheus von Alexandrien.)

1. Leben. — Serapion[1], Bischof von Thmuis in Unterägypten, zählte zu den vielen ägyptischen Bischöfen, welche früher die Stellung

[1] Die Griechen pflegen Sarapion zu sprechen, die Lateiner Serapion. Vgl. Butler, The Lausiac History of Palladius 2, 213.

eines Abtes oder Mönchsvorstehers bekleidet hatten[1]. Der Zeitpunkt seiner Ordination läßt sich nicht genauer bestimmen, muß jedoch vor 339 gefallen sein, weil aus diesem Jahre bereits ein Brief des hl. Athanasius an den Bischof Serapion vorliegt[2]. Athanasius und mit ihm das ganze kirchlich gesinnte Nilland hat Serapion eine besondere Hochschätzung entgegengebracht. Antonius der Einsiedler pflegte ihm seine Visionen anzuvertrauen und hinterließ ihm letztwillig das eine seiner beiden Schaffelle (*μηλωταί*), während das andere Athanasius zufiel[3]. Nach Hieronymus erhielt Serapion seiner feinen Bildung wegen (ob elegantiam ingenii) den Beinamen Scholastikus[4]. Sozomenus nennt ihn einen Mann von größter Heiligkeit des Lebens und außergewöhnlicher Beredsamkeit[5]. Um 356 trat Serapion an die Spitze einer Gesandtschaft, welche Athanasius an das Hoflager des Kaisers Konstantius abordnete mit der Aufgabe, den Anschuldigungen der Arianer entgegenzutreten[6]. Der Erfolg bzw. Mißerfolg, über welchen nichts berichtet wird, läßt sich daraus erschließen, daß Serapion unter Kaiser Konstantius die Palme des Bekennertums erlangte[7]. Vermutlich ist er von Thmuis vertrieben worden. Der arianische Bischof Ptolemäus von Thmuis auf der Synode zu Seleucia 359[8] war wohl ein Eindringling, welcher sich des Bischofsstuhles bemächtigt hatte, während Serapion im Exile weilte. Daß Serapion sich 359 noch unter den Lebenden befand, wird auf Grund der fünf oder vier Briefe, welche Athanasius innerhalb der Jahre 356—362 an ihn richtete[9], wenigstens als wahrscheinlich bezeichnet werden dürfen.

Immer noch das Beste über Serapions Leben bietet Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 8 (éd. 2 Paris 1713), 143—145 696—697.

2. Schriften. — Über die schriftstellerische Wirksamkeit Serapions berichtet Hieronymus: „Edidit adversum Manichaeum egregium librum et de psalmorum titulis alium et ad diversos utiles epistolas.“[10]

Was die Briefe angeht, so dürfte die Aufschrift eines von Kardinal Pitra herausgegebenen Fragmentes: „Vom hl. Serapion, aus dem 23. Briefe“[11] zu dem Schlusse berechtigen, daß eine größere

[1] Athan., Ep. ad Dracont. 7.

[2] In der Sammlung der Festbriefe des hl. Athanasius, Migne, PP. Gr. 26, 1412—1414. Höchstwahrscheinlich ist der Bischof von Thmuis auch einer der beiden ägyptischen Bischöfe namens Serapion gewesen, welche 343 an der Synode zu Sardika teilnahmen und für die Sache des hl. Athanasius eintraten (Athan., Ap. c. Arian. 50).

[3] Athan., Vita S. Ant. 82 91. [4] Hier., De vir. ill. 99.

[5] Sozom., Hist. eccl. 4, 9. [6] Ebd.

[7] Hier. a. a. O. Vgl. Hier., Ep. 70, ad Magnum, 4.

[8] Epiph., Haer. 73, 26. [9] Migne 25, 685—690; 26, 529—676.

[10] Hier., De vir. ill. 99.

[11] Pitra, Analecta sacra 2, Paris. 1884, Proleg. XL; Analecta sacra et classica, Paris. 1888, 1, 47.

Sammlung von Briefen unter Serapions Namen in Umlauf war. Zwei vollständige Briefe, deren Echtheit wohl verbürgt erscheint, hat Kardinal Mai ans Licht gezogen: ein kurzes Wort des Trostes an einen kranken Bischof Eudoxius[1] und ein längeres Ermunterungsschreiben an alexandrinische Mönche[2]. Das Buch über die Psalmenüberschriften hat das Schicksal des dem gleichen Gegenstande gewidmeten Buches des hl. Athanasius geteilt[3]. Die Schrift gegen die Manichäer ist erhalten geblieben und schon wiederholt gedruckt, aber erst in neuester Zeit einem Mißgeschick entrissen worden, unter welchem sie jahrhundertelang schwer gelitten hat.

In der Gestalt, in welcher die Schrift gegen die Manichäer griechisch zuerst von Basnage nach einer sehr jungen Handschrift der Hamburger Stadtbibliothek veröffentlicht wurde[4], war sie ein recht mageres Büchlein, welches die wichtigsten Dogmen des Manichäismus nicht einmal erwähnte, geschweige denn widerlegte. An einer Stelle wenigstens, in den letzten Worten des c. 25, zeigte der Text auch unverkennbar eine Lücke. Eben jenes Hamburger Manuskript enthält nun auch die Schrift des Bischofs Titus von Bostra gegen die Manichäer und als Bestandteil dieser Schrift bietet dasselbe ein sehr umfangreiches Stück, welches, wie de Lagarde erkannte, einem andern Zusammenhange angehört und nur durch einen Irrtum, Vertauschung einiger Blattlagen im Archetypus des Manuskriptes, an seine jetzige Stelle geraten ist[5]. Auf die Frage nach der Zugehörigkeit des Stückes ging de Lagarde nicht ein, während Dräseke den Beweis antrat, daß es sich um den Rest einer Schrift des Semiarianers Georgius von Laodicea handle[6]. Inzwischen jedoch hatte Kardinal Pitra in einer dem 11. Jahrhundert zugewiesenen Handschrift zu Genua den Archetypus des Hamburger Manuskriptes ausfindig gemacht und Kollationen der Schrift Serapions wie der Schrift des Titus mitgeteilt[7], und mit Hilfe der Genueser Handschrift konnte Brinkmann endgültig feststellen, daß das von de Lagarde aus der Schrift des Titus ausgeschiedene Stück in die Schrift Serapions einzuschieben ist[8]. Durch unrichtige Einschaltung eines Quaternio, vermutlich beim Ein-

[1] Mai, Classici auctores 5, Romae 1833, 364—365.

[2] Mai, Spicilegium Romanum 4, Romae 1840, Praef. XLV—LXVII; vgl. XLI.

[3] Vgl. vorhin S. 64.

[4] I. Basnage, Thesaurus monumentorum eccl. et hist. 1, Antverp. 1725, 35—55.

[5] In seiner Ausgabe der Titus-Schrift verwies de Lagarde dieses Stück als Fragment einer anderweitigen Schrift gegen die Manichäer in einen Anhang: Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece, e recogn. P. A. de Lagarde, Berol. 1859, 69—103; vgl. III.

[6] J. Dräseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona 1889, 1—24.

[7] Pitra, Analecta sacra et classica 1, 44 ff.

[8] A. Brinkmann, Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 479—491.

binden der Handschrift, sind nicht weniger als drei Viertel der Schrift Serapions in die Schrift des Titus hineingetragen worden. Die Lücke des umlaufenden Textes der Schrift Serapions (c. 25 z. Schl.) ist jetzt ausgefüllt; zwischen dem alten und dem neuen Stücke besteht die vollkommenste schriftstellerische Verwandtschaft[1], auch ein altes Zitat aus dem neuen Teile wird unter Serapions Namen eingeführt[2]. Ein kleiner Schaden läßt sich nicht mehr heilen: der genannte Quaternio hat ein Blatt eingebüßt. Der Schrift Serapions ist aber der Teil wiedergegeben, welcher ihren eigentlichen Kern bildete. Nunmehr ist sie, um mit Brinkmann zu reden, „eine zwar nur auf die Hauptpunkte des manichäischen Religionssystems eingehende, diese aber mit großer Energie und viel Rhetorik, mit unverächtlichem Scharfsinn und nicht ohne philosophischen Geist bekämpfende Schrift“[3].

Die Schrift gegen die Manichäer ist so, wie sie 1725 von Basnage ediert wurde, abgedruckt worden bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769, 52—62; bei Migne, PP. Gr. 40, Paris. 1863, 899—924. Ein Herausgeber des vollständigen Textes, so wie er von Brinkmann wiederhergestellt wurde, hat sich noch nicht gefunden. — Bei Migne 40, 923—942, folgt ein Abdruck der zwei von Mai entdeckten Briefe, an Bischof Eudoxius und an alexandrinische Mönche. — P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 4, Paris. 1883, 214—215 443—444, hat drei kleine syrische Fragmente unter Serapions Namen herausgegeben, deren Echtheit vorläufig dahingestellt bleiben muß: „ex homilia de virginitate“, „ex epistola ad episcopos confessores“ und einen Satz „incerti loci“.

3. Euchologium. — Durch eine Handschrift des Athosklosters Lawra, anscheinend aus dem 11. Jahrhundert, ist eine Sammlung von dreißig liturgischen Gebeten, ein Euchologium oder Sakramentarium, überliefert und als Anhang oder Nachtrag dazu ein Brief oder eine in Briefform gekleidete Abhandlung *περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ*. Der Text wurde 1894 durch Dimitrijevskij zum Druck befördert, sollte jedoch unbeachtet bleiben, bis 1898 Wobbermin ihn, ohne Wissen von der editio princeps, von neuem vorlegte[4]. Das erste und längste der Gebete ist überschrieben: *εὐχὴ προσφώνου Σαραπίωνος ἐπισκόπου*, und am Kopfe des fünfzehnten Gebetes steht: *προσευχαὶ*[5] *Σαραπίωνος*

[1] „Es herrscht in beiden dieselbe aufgeregte Rhetorik, dasselbe Schwelgen in Worten, die gleiche Vorliebe für zerhackte Sätze, für Asyndeton und Anaphora (im weitesten Sinne), das gleiche Haschen nach Antithesen und Wortspielen, die gleiche Neigung, Synonyma zu häufen und das sogenannte *σχῆμα κατ᾽ ἄρσιν καὶ θέσιν* anzubringen, das nämliche Streben nach Parallelismus der Satzglieder, der häufig durch Assonanz und Reim für das Ohr noch deutlicher fühlbar gemacht wird.“ Brinkmann a. a. O. 487.

[2] Dieses Zitat ward auch von Pitra a. a. O. 1, 48 herausgegeben.

[3] Brinkmann a. a. O. 490.

[4] Auf die editio princeps hat dann Ed. Kurtz in der Byzant. Zeitschr. 8, 1899, 645 f aufmerksam gemacht.

[5] Wobbermin las *προσευχή*. Es ist indessen, wie Brightman im Journal of Theol. Studies 1, 1900, 90 zeigte, *προσευχαί* zu lesen.

ἐπισκόπου θμούεως, ohne daß sich indessen erkennen ließe, ob damit alle oder nur einige der noch folgenden Gebete Serapion zugeeignet werden sollen. Wahrscheinlich gehört die ganze Sammlung Serapion an, aber nicht als Verfasser, sondern als Redaktor. Manche dieser Gebete sind gewiß auch früher schon in der Kirche von Thmuis in Gebrauch gewesen. Und wie weit Serapion in den älteren Wortlaut eingegriffen hat, kann nur etwa aus inneren Anzeichen erschlossen werden. Trotz der damit angedeuteten Zweifel repräsentiert das Euchologium einen Fund von ungewöhnlicher Bedeutung für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes. Insbesondere bildet das an der Spitze stehende „Opfergebet des Bischofs Serapion", eine sog. Anaphora oder ein Kanon nebst Präfation, einen unschätzbaren Markstein in der Geschichte des Meßkanons.

Der beigegebene Brief sucht im Anschluß an „die heiligen Lehrer der katholischen und apostolischen Kirche" darzutun, daß der Sohn gleichewig mit dem Vater ist. Die unklare Vorstellung vom Heiligen Geiste, welche in der Beweisführung zu Tage tritt, läßt eher an einen älteren Gegner der Arianer denn an Serapion als Verfasser denken. Serapion kennt schon die ὁμοούσιος τριάς[1].

G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis, Leipzig 1898 (Texte und Untersuchungen usf. 17, 3b). Die Gebetssammlung ward von neuem rezensiert von F. E. Brightman im Journal of Theological Studies 1, 1900, 88—113 247—277, und von Fr. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum, Paderbornae 1905, 2, 158—195. Brightman und Funk haben die Gebete nach sachlichen Gesichtspunkten, abweichend von der Handschrift, geordnet. Eine englische Übersetzung (nach Wobbermins Ausgabe) lieferte J. Wordsworth, Bishop Sarapion's Prayer-Book, London 1899, 12°. Im übrigen vgl. namentlich noch P. Batiffol, Une découverte liturgique: Bulletin de littérature ecclés. 1899, 69—81. P. Drews, Über Wobbermins „Altchristl. liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens": Zeitschr. f. Kirchengesch. 20, 1900, 291—328 415—441. A. Baumstark, Die Anaphora von Thmuis und ihre Überarbeitung durch den hl. Serapion: Römische Quartalschrift usf. 18, 1904, 123—142.

4. Alexander von Lykopolis. — Schon lange vor Serapion war ein gewisser Alexander von Lykopolis, in der Thebais, mit einer Streitschrift gegen den Manichäismus hervorgetreten. Das handschriftliche Exemplar, aus welchem alle übrigen Exemplare direkt oder indirekt abgeschrieben sind, ein codex Mediceus zu Florenz saec. IX vel X, nennt den Verfasser einen heidnischen Konvertiten (Ἀλεξάνδρου Λυκοπολίτου ἐπιστρέψαντος ἐξ ἐθνῶν πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας). Photius machte ihn zum Bischof von Lykopolis (C. Manich. 1, 11: ὁ τῆς πόλεως Λύκων Ἀλέξανδρος τοὺς ἀρχιερατικοὺς ἐγκεχειρισμένος νόμους). Aber schon Tillemont glaubte Alexander aus der Reihe der Kirchenschriftsteller streichen und für einen heidnischen Philosophen erklären zu müssen, und der neueste Herausgeber der Schrift, A. Brinkmann (Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio, Lipsiae 1895) ist dieser Ansicht bei-

[1] Serap., Ep. ad monachos 11, Migne 40, 936.

getreten. In der Tat enthält die Schrift selbst keine Zeile, welche auf einen christlichen Autor schließen ließe. Sie beschränkt sich darauf, vom Standpunkte eines Platonikers aus die Widersprüche, Inkonsequenzen und Absurditäten des manichäischen Systems darzulegen (ὅσα ἄτοπα ἔχεται, c. 19). Sie scheint bereits um 300 verfaßt worden zu sein, nicht lange nach dem Auftreten Manis, als die ersten Apostel des Manichäismus nach Ägypten kamen (vgl. c. 2). Zuerst ward sie von Fr. Combefis, Bibl. Graec. Patr. auctarium novissimum, Paris. 1672, 2, 3—21, herausgegeben und bei Gallandi. Bibl. vet. Patr. 4, Venet. 1768, 71—88, sowie bei Migne, PP. Gr. 18, Paris. 1857, 411—448, abgedruckt. Combefis schöpfte aus jüngeren Kopien. Brinkmann erst ist auf den Mediceus zurückgegangen und hat zum ersten Male einen wirklich lesbaren Text gegeben. Der zweite Teil dieses Mediceus enthält ein im 9. Jahrhundert zusammengestelltes „Corpus scriptorum antimanichaeorum", und vielleicht hat die vorhin gelegentlich der Schrift Serapions erwähnte Genueser Handschrift bzw. ihr Archetypus einmal ein Ganzes mit dem Mediceus gebildet (Brinkmann a. a. O. Praef. XXX).

5. Petrus II. von Alexandrien (373—381). — Fünf Tage vor seinem Tode (2. Mai 373) hatte Athanasius den alexandrinischen Presbyter Petrus zu seinem Nachfolger vorgeschlagen, und Klerus und Volk hatten diese Designation mit lautem Beifall entgegengenommen. Anläßlich der Thronbesteigung des neuen Patriarchen brach jedoch unter den Auspizien des Kaisers Valens eine förmliche Verfolgung der Nicäner oder Katholiken aus. Der Arianer Lucius drang in die alexandrinische Kirche ein, Petrus mußte flüchten, viele Bischöfe, Priester und Diakonen, auch viele Mönche, darunter die beiden Makarii, wurden ins Exil geschickt. In einem ergreifenden Rundschreiben, einem Seitenstück zu seines Vorgängers „Epistola ad episcopos encyclica", machte Petrus den Bischöfen der katholischen Christenheit über das Vorgefallene Mitteilung. Theodoret von Cyrus (Hist. eccl. 4, 19) hat ein ausführliches Exzerpt aufbewahrt (Migne, PP. Gr. 33, 1275—1292). Bald darauf, 373 oder 374, verließ Petrus Ägypten, um sich nach Rom zu Papst Damasus zu begeben, wo er mehrere Jahre verblieb. Auch einer um das Jahr 375 zu Rom veranstalteten Synode gegen die Apollinaristen wohnte er persönlich bei, und gleich nach dieser Synode schrieb er einen, wie es scheint, hauptsächlich die Lehre der Apollinaristen betreffenden Brief „ad episcopos, presbyteros atque diaconos qui sub Valente imperatore Diocaesaream fuerant exules missi" (Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 11, 2) — elf ägyptische Bischöfe, so besagte das genannte Rundschreiben, waren nach Palästina, „in die von den christusmörderischen Juden bewohnte Stadt mit Namen Diocäsarea", verwiesen worden. Aus diesem Briefe hat Fakundus von Hermiane (a. a. O. 4, 2; 11, 2) einige kleine Stellen in lateinischer Übersetzung mitgeteilt (von den vier Fragmenten bei Migne 33, 1291—1294, sind die zwei letzten zu streichen, weil sie bei Fakundus nicht Petrus, sondern Athanasius in den Mund gelegt werden). In dem gleichen Zusammenhange hat Fakundus (a. a. O. 4, 2) aus einem über Apollinaris handelnden Briefe jener Konfessoren zu Diocäsarea an die nitrischen Mönche ein Zitat ausgehoben. Im Jahre 378 ist Petrus, obwohl Valens noch lebte, nach Alexandrien zurückgekehrt und dort ist er gegen Anfang des Jahres 381 gestorben (über das Datum s. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. 116). In dem Leben Gregors von Nazianz wird er uns noch einmal begegnen. Vgl. W. Bright im Dictionary of Christian Biography 4, 334 bis 336. Über Lucius, den arianischen Gegenbischof, vgl. Bright ebd. 3, 753 bis 754. Hieronymus, den Bright gar nicht anzieht, weiß von Lucius zu melden: „Exstant eius solemnes de pascha epistolae et pauci variarum hypo-

theseon libri" (De vir. ill. 118). Ein dogmatisches Fragment „des Arianers Lucius von Alexandrien", ἐκ τοῦ εἰς τὸ πάσχα λόγου, in der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, ed. Diekamp, Münster i. W. 1907, 65.

6. Timotheus von Alexandrien (381—385). — Als literarische Reliquien des Bruders und Nachfolgers Petrus' II., Timotheus, welcher bereits am 20. Juli 385 starb, gibt Migne, PP. Gr. 33, 1295—1310, „Responsa canonica", kirchenrechtliche oder moralistische Bestimmungen in Form von Fragen und Antworten, überliefert durch die kanonistischen Sammelwerke der griechischen Kirche, und einen kurzen, überaus schmeichelhaften Brief an Diodor von Tarsus, in lateinischer Übersetzung aufbewahrt durch Fakundus von Hermiane (Pro defens. trium capit. 4, 2). Die „Responsa canonica" sind von neuem, und zwar viel reicher und umfassender, als sie bisher bekannt waren, von Kardinal Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, 630—645, herausgegeben worden. Ob freilich der bisherige Text lückenhaft oder aber der neue Text interpoliert ist, wird noch zu prüfen sein. Irrtümlich schreibt Sozomenus (Hist. eccl. 6, 29) dem Patriarchen Timotheus die Abfassung einer Serie von Mönchsbiographien zu. Es läßt sich nachweisen, daß Sozomenus die noch erhaltene, griechisch von E. Preuschen, Palladius und Rufinus, Gießen 1897, veröffentlichte „Historia monachorum in Aegypto" im Auge hat (s. Butler, The Lausiac History of Palladius 1, 51—58), welche zwar unbekannter Herkunft ist, jedenfalls aber erst nach dem Tode des Patriarchen verfaßt sein kann, weil ihre Mitteilungen sehr häufig und ziemlich weit über das Jahr 385 hinabgehen. Ansprechend erscheint die Vermutung Butlers (a. a. O. 1, 277), Sozomenus habe den Patriarchen Timotheus von Alexandrien verwechselt mit jenem Archidiakon Timotheus von Alexandrien, welcher 412, nach dem Tode des Patriarchen Theophilus, im Namen einer Minorität für den Patriarchenstuhl kandidierte (Socr., Hist. eccl. 7, 7). Näheres über diese „Historia monachorum in Aegypto" soll später noch, gelegentlich der „Historia Lausiaca" des Palladius, beigebracht werden (vgl. auch schon unten, bei Rufinus von Aquileja, § 37, 31). Ein unter dem Namen des Patriarchen Timotheus umlaufender Bericht über die zum Teil recht seltsamen Wunder des ägyptischen Nationalheiligen Menas ist griechisch, nach einer Moskauer Handschrift, von J. Pomjalovskij, St Petersburg 1900, veröffentlicht worden, nachdem 1897 schon eine slavische Bearbeitung gedruckt worden war. „Die Autor- und Echtheitsfrage bedarf um so mehr der Untersuchung, als auch die Sprache nicht recht zu einer so frühen Zeit zu passen scheint", schrieb Krumbacher in der Byzant. Zeitschr. 10, 1901, 344. Dieser Wunderbericht ist in den Handschriften nicht selten mit dem Martyrium des hl. Menas verbunden, dessen Überlieferung Krumbacher in seinen „Miszellen zu Romanos" (Aus den Abhandlungen der k. bayer. Akad. der Wiss., Klasse 1, Bd 24, Abt. 3), München 1907, 44 ff besprochen hat. Nach Franchi de' Cavalieri (Hagiographica, Studi e Testi 19, Roma 1908, 9—18) ist die ganze Menas-Legende eine Kopie oder Übertragung der Gordius-Legende bei Bas. M., Hom. 18, Migne 31, 489—508. Vgl. über Timotheus W. Bright im Dict. of Christian Biogr. 4, 1029—1030.

§ 10. Didymus der Blinde.

(1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Exegetische Schriften. 4. Dogmatische Schriften. 5. Dogmatische Schriften. Fortsetzung. 6. Ambrosius von Alexandrien. 7. Theophilus von Alexandrien.)

1. Lebensgang. — Didymus mit dem Beinamen „der Blinde" ist eine der merkwürdigsten Persönlichkeiten seiner an hervorragenden

Männern reichen Zeit. Obwohl er schon im zartesten Kindesalter, bevor er noch irgendwelchen Unterricht genossen hatte, das Augenlicht verlor[1], hat er sich zu einem Gelehrten emporgeschwungen, vor welchem die gesamte Mitwelt sich bewundernd beugte. Sein Lehrmeister war „sein Gewissen“[2]. Tag und Nacht ließ er sich vorlesen, und die Zeit, da die Vorleser sich Ruhe gönnten, benützte er dazu, das Gehörte „in die Blätter seines Geistes einzutragen“[3]. Durch eiserne Ausdauer ward er aus einem Blinden ein „Sehender“[4]. Sein äußeres Leben ist, soviel bekannt, sehr ruhig verlaufen. In Alexandrien, seiner Geburtsstadt, hat er gelebt und gewirkt bis zu seinem Tode. Er bekleidete lange Jahre und Jahrzehnte hindurch das Amt eines Vorstehers der alten alexandrinischen Katechetenschule[5]. Auch Rufinus und Hieronymus haben als Schüler zu seinen Füßen gesessen. Er blieb Laie, lebte aber wenigstens in späteren Jahren nach der Darstellung bei Palladius als Asket[6]. 85 Jahre sind ihm beschieden gewesen, und auf Grund der Erzählung des Palladius wird sein Heimgang um 398 anzusetzen sein[7], in ungefährem Einklang mit Hieronymus, welcher angibt, daß Didymus 392 sein 80., nach anderer Lesart freilich schon sein 83. Lebensjahr überschritten hatte[8].

Eine überaus fleißige Sammlung der „Veterum testimonia de Didymo Alexandrino Coeco“ von Ferd. Mingarelli, Rom 1764, 4°, ist von J. A. Min-

[1] „Im Alter von vier Jahren“ *(τετραέτης)*, sagt Palladius (Hist. Laus. 4), unter Berufung auf persönliche Mitteilungen des Blinden selbst. Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2388) sagt: „post quintum nativitatis suae annum.“

[2] Pallad. a. a. O. [3] Ruf., Hist. eccl. 2, 7.

[4] „Didymus Videns“: Hier., Prol. in hom. Orig. in Ier. et Ezech.; Prol. in librum Didymi de Spir. S.; Prol. comm. in ep. ad Gal.

[5] „Scholae ecclesiasticae doctor“: Ruf. a. a. O. Zur Bestimmung der Zeit, um welche Didymus das Katechetenamt antrat, mangeln die Mittel. Laut dem anonymen Exzerpte aus der „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes über die alexandrinischen Katecheten (bei H. Dodwellus, Dissertationes in Irenaeum, Oxoniae 1689, 488) soll nach dem „großen Bischofe Petrus“, welcher 311 Märtyrer wurde, Makarius mit dem Beinamen „der Städter“ *(ὁ πολιτικός)*, nach diesem Didymus und nach diesem Rhodon die Katechetenschule geleitet haben. Daß die Angaben des Exzerptes sehr wenig Vertrauen verdienen, ward schon früher festgestellt; vgl. Bd 2, S. 13 195 203. Unter Makarius dem Städter kann wohl nur der vorhin (S. 87) erwähnte Mönch Makarius verstanden sein; dieser aber könnte höchstens vor seiner Flucht in die Einsamkeit alexandrinischer Katechet gewesen sein (vgl. Floß, Macarii Aegyptii epistolae etc., Coloniae 1850, 186 ff).

[6] Der Behauptung J. A. Mingarellis bei Migne, PP. Gr. 39, 1029, Didymus sei verheiratet gewesen und habe Kinder gehabt, ist von Leipoldt (Didymus der Blinde 6) und Bardy (Didyme l'Aveugle 7) mit Recht widersprochen worden. — Der Verfasser der „Epistola ad Archintum praesulem“ wird bei Migne 39, 993 irrtümlich „Ioannes Ludovicus Mingarelli“ statt Ioannes Aloysius Mingarelli genannt. Das italienische Original des Briefes (Nuova Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici 11, Venezia 1764, 1—144) trägt den Namen „Gio. Luigi Mingarelli“.

[7] So Butler, The Lausiac History of Palladius 2, 187.

[8] Hier., De vir. ill. 109.

garelli, einem Bruder des Sammlers, in seine Erstlingsausgabe der drei Bücher des Didymus „De trinitate", Bologna 1769, aufgenommen und nach dieser Ausgabe bei Migne, PP. Gr. 39, 215—268, abgedruckt worden. Neue Darstellungen des Lebens und Wirkens des Blinden verdanken wir Leipoldt und Bardy. J. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandria, Leipzig 1905 (Texte und Untersuchungen usf. 29, 3). G. Bardy, Didyme l'Aveugle, Paris 1910 (Études de théologie historique 1).

2. Literarische Wirksamkeit. — Die literarische Wirksamkeit des blinden Katecheten muß eine sehr umfassende gewesen sein. Palladius gibt ihm den Ehrentitel *ὁ συγγραφεύς* und versichert: „Das Alte und das Neue Testament hat er Wort für Wort ausgelegt und die Dogmen hat er in einer Weise bearbeitet und mit Scharfsinn und mit Nachdruck verfochten, daß er alle Alten an Gnosis übertraf."[1] Hieronymus schickte sich an, diese exegetischen und dogmatischen Werke einzeln aufzuzählen, zog sich aber schon bald, der Massenhaftigkeit des Stoffes gegenüber, auf die Wendung zurück: „Et infinita alia quae digerere proprii indicis est."[2] Einige der unzähligen sonstigen Schriften hat er indessen bei anderweitigen Anlässen näher bezeichnet, und spätere Berichterstatter haben den Schleier noch etwas weiter aufgehoben.

So reich das Erbe war, so arm ist die handschriftliche Überlieferung. Von den dogmatischen Versuchen ist der eine oder andere auf gedeckten Seitenwegen bis zu uns gelangt. Von den noch zahl- und umfangreicheren exegetischen Arbeiten haben sich nur die Fragmente oder Exzerpte erhalten, welche in Katenen Schutz fanden. Und nicht alle Katenenkompilatoren haben sich entschließen können, solchen Bruchstücken Aufnahme zu gewähren; Nicetas von Heraklea hat „den blinden Didymus, der da die Wahrheit nicht sieht, sondern in Gedankenschluchten und Abgründe stürzt", von seiner Psalmenkatene von vornherein ausgeschlossen[3]. Der einst so gefeierte Name war in üblen Ruf geraten. Didymus hatte das Wagnis unternommen, die Orthodoxie des Origenes zu verteidigen und sich zum Anwalt jenes Werkes *περὶ ἀρχῶν* aufzuwerfen, welches schon im 3. Jahrhundert so lebhaftem Widerspruch begegnet war. Hieronymus mußte zugeben, daß sein verehrter Lehrer in manchen Punkten, „de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis praestigiis" usw., mit Origenes in die Irre gegangen sei[4]. Im 6. und in den nächstfolgenden Jahrhunderten ward Didymus zugleich mit Evagrius Pontikus als Origenist, d. h. Vertreter der Präexistenz und der Apokatastasis, mit dem Anathem belegt[5]. Damit aber waren die Verdienste, welche Didymus

[1] Pallad., Hist. Laus. 4. [2] Hier., De vir. ill. 109.

[3] Die Worte des strengen Zensors lauten bei Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 34: *τούτοις δὲ καὶ τὸν πηρὸν συνεξηλάσαμεν Δίδυμον ὡς μὴ βλέποντα τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἀνοδίαις ἐννοιῶν καὶ χρημνοῖς περιπίπτοντα.*

[4] Hier., C. Ruf. 1, 6. [5] Vgl. den Verweis S. 97 A. 5.

sich auch um den orthodoxen Glauben erworben hatte, für das Auge der Nachwelt in Schatten gestellt. Mit Recht erklärte Hieronymus: „Certe in trinitate catholicus est.“ [1] In der Auslegung des Trinitätsdogmas, der einzigen Seite seiner Lehranschauung, über welche wir genauer unterrichtet sind, war Didymus, unter Ablehnung allen und jeden origenistischen Subordinatianismus, in vollster Übereinstimmung mit Athanasius, für die Homousie der drei Personen eingetreten.

Die formelle Art und Weise der noch erübrigenden Schriften hat wenig Anziehendes[2]. Didymus war aufs Diktieren angewiesen, und das einmal aufgenommene Diktat wird schwerlich noch irgendwelcher Feile unterstellt worden sein. Kunst- und schmucklos, nur der Sache geweiht und im Streben nach Deutlichkeit recht platt und recht breit, zieht seine Rede sich dahin. Selten nur vermag die Größe des Gegenstandes oder die Stimmung des Augenblicks ihm fast wider seinen Willen ein paar Sätze höheren Stiles zu entlocken. Sehr gerne aber gestattet er sich kürzere oder längere Abschweifungen, um dann plötzlich und unvermittelt zu seinem eigentlichen Thema zurückzukehren. Muß er die unendliche Erhabenheit des Heiligen Geistes über die Engel des Himmels dartun, so fühlt er sich gedrängt, diese guten Engel nicht bloß um Entschuldigung zu bitten, sondern auch mit weitläufigen Lobpreisungen zu überschütten, wobei er dann zu seiner eigenen Verwunderung mit einem Male „in den Ton des Panegyrikers verfällt“ [3]. Hat er einen biblischen Autor namhaft zu machen, so glaubt er wenigstens ein Epitheton ornans beifügen zu müssen, und zwar ein Epitheton, welches sonoren Klang hat und sich dadurch von dem umgebenden Texte abhebt: *ἱεροκήρυξ*, *ἱεροψάλτης*, *ἱεροφάντης* usw., bei David auch *ἄσας τῇ λύρᾳ*, bei Paulus auch *ἡ σάλπιγξ τῆς πίστεως*[4]. Die Mutter seines Herrn nennt er mit Vorliebe *θεοτόκος*, auch *ἀειπαρθένος*, auch *ἀδιάδευτος παρθενικὴ πύλη*[5].

Eine Gesamtausgabe der Schriften des Didymus gibt es nicht außer der Sammlung bei Migne, PP. Gr. 39, Paris. 1863, welche zwar einige schon

[1] Hier., C. Ruf. 2, 16.

[2] Hier., Prol. in l. Did. de Spir. S.: „Imperitus sermone est, et non scientia, apostolicum virum ex ipso sermone exprimens, tam sensuum lumine quam simplicitate verborum.“

[3] *Πανηγυρίζει δέ μοι ἐν τῷ μέρει τούτῳ τὸ βιβλίον*, De trin. 2, 7, 8 (Migne 39, 588). Leipoldt (Didymus der Blinde 91) findet diesen Erguß an die Engel „geradezu haarsträubend“. Ich finde ihn sogar recht rührend.

[4] Belegstellen bei Leipoldt a. a. O. 38 f. Auf Leipoldt freilich wirken diese Epitheta „geradezu abstoßend“, und das Epitheton für Paulus, „die Trompete des Glaubens“, kommt ihm „besonders geschmacklos“ vor.

[5] Den letztgenannten Ausdruck bezeugt die Inhaltsangabe zu dem verloren gegangenen Kapitel De trin. 2, 9 (Migne 39, 445). Leipoldt (a. a. O. 93 f) rechnet den „Marienkult“ ebenso wie die „Engelverehrung“ zu den „polytheistischen Neigungen“ des blinden Autors.

früher veröffentlichte Stücke unbeachtet gelassen hat, im übrigen aber von großer Umsicht und Sorgfalt zeugt.

3. Exegetische Schriften. Hieronymus nennt Kommentare des Didymus über folgende alttestamentliche Bücher: sämtliche Psalmen, Job, Isaias, Hoseas und Zacharias. Nachzutragen ist ein durch Kassiodor bezeugter Kommentar über die salomonischen Sprüche. Von dem Psalmenkommentare[1], welcher in seinem ursprünglichen Bestande ein ganz riesiges Werk gewesen sein muß, sind in verschiedenen Katenen beträchtliche Bruchstücke überliefert (vgl. Migne 39, 1155 bis 1616), Bruchstücke, welche im großen und ganzen zu Zweifeln an ihrer Echtheit keinen Anlaß geben. Sie bilden die wichtigste Quelle für die Kenntnis der exegetischen Methode des Verfassers. Didymus bewährt sich als Schüler des Origenes. Er hat wohl Interesse für Sicherstellung des Textes, d. h. des griechischen Textes[2], vergleicht verschiedene Handschriften der Septuaginta und nimmt häufig Bezug auf Symmachus. Zugleich aber huldigt er ohne Bedenken der freiesten Allegorese und kann fast alle Psalmen auf den Messias deuten. Nur geringfügige Fragmente erübrigen von den Kommentaren über das Buch Job[3] (vgl. 39, 1119—1154) und über die Sprüche[4] (39, 1621 bis 1646). Auch die lateinische Übersetzung des Kommentares über die Sprüche, welche Kassiodor durch den Scholastiker Epiphanius anfertigen ließ, ist abhanden gekommen. Die Auslegungen der prophetischen Bücher endlich sind sozusagen ganz verschollen. Der Kommentar über Isaias zählte 18 Bände, erstreckte sich aber nur über Is 40—66[5], und es erscheint bemerkenswert, daß Didymus diesen zweiten Teil als ein eigenes Buch behandelte. Die Einheit des Verfassers des Ganzen wird er nicht bestritten haben. Die Kommentare über Hoseas, in 3 Büchern, und über Zacharias, in 5 Büchern, waren durch Hieronymus veranlaßt und Hieronymus gewidmet[6]. Im Frühjahr 386, als er zu Alexandrien weilte, hatte Hieronymus Didymus gebeten, „ut quod Origenes non fecerat, ipse compleret et scriberet in Osee commentarios". Der Kommentar über Zacharias — und von dem Kommentare über Hoseas wird das gleiche gegolten haben — hielt sich ganz in den Bahnen der Allegorese.

Die Scholien zu den Psalmen bei Migne 39, 1155—1616, wurden aus vatikanischen Handschriften gesammelt von Card. Mai, Nova Patr. Bibl. 7,

[1] Von ihm spricht Hieronymus De vir. ill. 109 und Ep. 112, ad Aug., 20.

[2] Hebräisch hat Didymus, wie zu erwarten war, nicht verstanden; vgl. Leipoldt, Didymus der Blinde 46 56.

[3] Erwähnt bei Hier., De vir. ill. 109.

[4] Erwähnt bei Cassiod., Inst. div. litt. 5.

[5] Hier., De vir. ill. 109; Prol. comm. in Is. proph.

[6] Hier., De vir. ill. 109; C. Ruf. 3, 28; Prol. comm. in Hos.; Prol. comm. in Zach.

1854, 2, 131—311. Weitere Psalmenscholien unter des Didymus Namen finden sich in der von B. Corderius (Cordier) herausgegebenen Psalmenkatene (Antwerpen 1643—1646) sowie in einem Handschriftenkataloge von J. A. Mingarelli (Bologna 1784). Die letzteren sind bei Migne 1617—1622 abgedruckt; die Scholien bei Corderius sind unberücksichtigt geblieben. Psalmenscholien enthält aber auch die von Nicephorus herausgegebene Katene über den Oktateuch und die Bücher der Könige (Leipzig 1772—1773), aus welcher Migne 1111—1120 Fragmenta in Genesin, in Exodum und in Regum l. 2 exzerpierte. Die Fragmenta in Regum l. 2 (1115—1120) handeln sämtlich über 2 Kg 22 = Ps 17 (LXX) und kehren ohne Ausnahme unter den von Mai veröffentlichten Scholien zu Ps 17 (Migne 1243—1246) wieder. Beweis genug, daß aus den Fragmenta in Genesin und in Exodum, auch wenn sie wirklich Didymus angehören, keineswegs auf Kommentare über diese Bücher geschlossen werden darf. — Die Fragmenta in Iob bei Migne 1119—1154 sind der von P. Junius (Young) herausgegebenen Katene zum Buche Job (London 1637) entnommen. Die Fragmenta in Proverbia 1621—1646 hatte Mai a. a. O. 7, 2, 57 —71 ans Licht gezogen. — Auf Katenenfragmente, welche bei Migne übersehen oder erst später veröffentlicht wurden, hat Leipoldt a. a. O. 17—21 und 148 aufmerksam gemacht. Reichhaltigere Nachweise gibt Bardy, Didyme l'Aveugle 44—48. Beide übersahen die Didymus-Scholien bei M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen, Wien 1902, 168.

Von den neutestamentlichen Schriften hat Didymus das erste und das vierte Evangelium, die Apostelgeschichte, den ersten Brief an die Korinther sowie die Briefe an die Galater und die Epheser in Kommentaren bearbeitet. Über den Matthäus-Kommentar[1] ist nichts Näheres bekannt. Von dem Johannes-Kommentare[2] sind noch einige Trümmer vorhanden (vgl. 39, 1645—1654). Ein Kommentar zur Apostelgeschichte ist, soviel ich sehe, nicht durch ein altes Zeugnis verbürgt. Katenen zur Apostelgeschichte aber sind so reich an Didymus-Scholien (Migne 1653—1678 gibt nur einen verschwindenden Bruchteil), daß der Schluß auf einen Kommentar als Fundort kaum zu umgehen ist. Aus der Erklärung des ersten Korintherbriefes hat Hieronymus ein paar Stellen ausgehoben[3]. Katenenfragmente zum zweiten Korintherbriefe (1677—1732) dürften für eine Erklärung dieses Briefes noch nicht beweisend sein. Der Auslegungen des Galater- und des Epheserbriefes hat Hieronymus häufiger gedacht[4]. Er verwertete dieselben 386/387 für seine eigenen Erklärungen dieser Briefe. Sonstige Überbleibsel liegen nicht vor. Eine „Expositio septem canonicarum epistolarum" wird von Kassiodor erwähnt mit dem Bemerken, daß der Scholastiker Epiphanius sie ins Lateinische übersetzt habe[5]. Diese Übersetzung ist auch handschriftlich überliefert (1749—1818), während von dem griechischen Texte nur noch Bruchstücke in Katenen, ins-

[1] Hier., De vir. ill. 109; Prol. comm. in Matth.
[2] Hier., De vir. ill. 109. [3] Hier., Ep. 49, 3 und 119, 5.
[4] Über die erstere Hier., Prol. comm. in Gal. und Ep. 112, 4; über die letztere Prol. comm. in Eph. und C. Ruf. 1, 16 21.
[5] Cassiod., Inst. div. litt. 8.

besondere in der 1840 von Cramer herausgegebenen Katene über die katholischen Briefe, nachzuweisen sind. Fast alle diese Bruchstücke aber, einige neunzig an der Zahl, treten in der griechischen Überlieferung als anonyme Scholien auf. Nur sieben sind mit einem Lemma oder Namen versehen, und von ihnen entfallen zwei auf Didymus, zwei auf Origenes, zwei auf Chrysostomus und eines auf den monophysitischen Patriarchen Severus von Antiochien, welcher 538 gestorben ist. Mag das Problem noch nicht endgültig gelöst sein, der angegebene Tatbestand[1] drängt zu der Folgerung, daß der „codex", welchen Kassiodor und Epiphanius für einen Kommentar des Didymus hielten, vielmehr eine nicht vor dem 6. Jahrhundert aus verschiedenen griechischen Exegeten kompilierte Katene war, eine Annahme, welche zugleich den Mangel des lateinischen Textes an Einheitlichkeit und Geschlossenheit erklären würde.

Die Fragmenta in Ioannem bei Migne 1645—1654 wurden von Mai, Nova Patr. Bibl. 4, 1847, 2, 147—152; die Fragmenta in actus apostolorum 1653 bis 1678 von J. Chr. Wolf, Anecdota Graeca 4, Hamburgi 1724, herausgegeben. Beide Fragmentengruppen sind sehr ergänzungsbedürftig; vgl. Leipoldt 21 f u. 148; Bardy 49—50. Namentlich ist die Katene zur Apostelgeschichte bei J. A. Cramer, Catenae Graecorum Patrum in Nov. Test. 3, Oxon. 1838, überaus ergiebig an Didymus-Scholien. — Die Fragmenta in 2 Cor. 1677—1732 sind wiederum aus Mai a. a. O. 4, 2, 115—146, herübergenommen. — Die lateinische Erklärung der katholischen Briefe ist als „Didymi Alex. praeceptoris S. Hieronymi In omnes epistolas canonicas enarratio" zuerst 1531 zu Köln in 8° gedruckt worden. Eine neue Ausgabe des sehr verderbten Textes, unter Beifügung einiger griechischen Fragmente, besorgte G. Chr. Fr Lücke, Quaestiones ac vindiciae Didymianae, Gottingae 1829—1832 in 4° (vier Universitätsprogramme), und diese Ausgabe ist bei Migne 1749—1818 abgedruckt. E. Klostermann, Über des Didymus von Alexandrien In epistolas canonicas enarratio, Leipzig 1905 (Texte und Untersuchungen usf. 28, 2 c).

4. Dogmatische Schriften. — Drei Bücher über die Trinität, *τὰ περὶ τριάδος τρία βιβλία*, wie Sokrates sagte[2], hat Mingarelli in einer leider mehrfach lückenhaften und zugleich sehr fehlerhaften Handschrift etwa des 11. Jahrhunderts aufgefunden und 1769 herausgegeben (Migne 39, 269—992). Das mächtige Werk ist der Bekämpfung des Arianismus und des Macedonianismus geweiht. Das erste Buch handelt vom Sohne, das zweite vom Heiligen Geiste, das dritte faßt das Gesagte in kurzen Syllogismen noch einmal zusammen und erörtert sodann die wichtigsten biblischen Beweisstellen der Gegner. Basilius d. Gr., gestorben am 1. Januar 379, wird schon den „heiligen Vätern" zugezählt[3], auch das Konzil zu Konstantinopel

[1] Ich entnehme denselben den Prolegomena einer demnächst erscheinenden kritischen Ausgabe der lateinischen Übersetzung von Fr. Zöpfl. Vgl. auch schon Klostermann in den Texten und Untersuchungen usf. 28, 2 c, Leipzig 1905.

[2] Socr., Hist. eccl. 4, 25. [3] De trin. 3, 22, Migne 920.

381 und sein Anathem über die „Semiarianer oder Pneumatomachen“ hat jedenfalls schon der Vergangenheit angehört[1], ja vielleicht ist das immerhin auffällige Schweigen der Literaturgeschichte des hl. Hieronymus darauf zurückzuführen, daß das Werk auch 392 noch nicht ans Licht getreten war[2]. Es ist eine durchaus achtunggebietende Leistung, die abgeklärte Frucht langjähriger Mühen. Das Schlagwort der Argumentation lautet: *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις.* Wie der Sohn *ὁμοούσιος ἔχει πρὸς τὸν πατέρα*[3], so ist der Heilige Geist *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ*[4]*: τῇ μὲν ὑποστάσει ἄλλος καὶ ἄλλος, τῇ δὲ θεότητι καὶ συμφωνίᾳ εἷς*[5]. Ein und dasselbe Wesen, *μία θέλησις, μία ἐνέργεια,* eignet allen drei Personen. Nach keiner Seite hin, *κατ' οὐδέν,* ist der Sohn oder der Geist geringer als der Vater[6]. Der Sohn ist durch *γέννησις,* der Geist durch *ἐκπόρευσις* vom Vater ausgegangen, zwei Arten der Kausation, welche nicht miteinander verwechselt werden dürfen, wenn sie gleich in ihrem Unterschiede auch den seligen Geistern des Himmels undurchdringbar bleiben[7].

Im Verlaufe dieser drei Bücher über die Trinität verweist Didymus selbst zweimal auf eine früher veröffentlichte Abhandlung, über den Heiligen Geist, *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος*[8]. Auch sie ist erhalten geblieben, freilich nicht im griechischen Original, sondern in lateinischer Version. Ambrosius hat das Original 381 bei Ausarbeitung seiner Schrift „De Spiritu Sancto“ als Vorlage benützt, Hieronymus hat auf Anregung des Papstes Damasus eine im wesentlichen getreue Übersetzung gefertigt (39, 1031—1086)[9]. Der Erfolg war nicht unverdient; wiewohl an Reife hinter dem Werke über die Trinität zurückstehend, darf die Abhandlung den gelungensten Monographien des 4. Jahrhunderts über den Heiligen Geist an die Seite

---

[1] Sehr beachtenswert ist jedenfalls, daß die Pneumatomachen in unserem Werke ständig und ausschließlich „Macedonianer“ genannt werden. Vgl. Holl in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 25, 1904, 388 f. Stolz in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 399 f.

[2] So auch Leipoldt, Didymus der Blinde 12. Anders Bardy, Didyme l'Aveugle 31.

[3] De trin. 1, 27 (Migne 396). [4] 1, 19 (368).

[5] 3, 2, 2 (788). [6] 1, 16 (336).

[7] 2, 1 (448). — Leipoldt (a. a. O. 95 ff) hat den trinitarischen Gehalt des Werkes einläßlicher besprochen, leider unter sehr fragwürdigen Gesichtspunkten: „Altnicänische Neigungen“, „Jungnicänische Neuerungen“. Objektiver und in manchen Einzelheiten zutreffender ist die entsprechende Ausführung bei Bardy a. a. O. 59 ff.

[8] De trin. 3, 16 31 (Migne 872 949).

[9] Die Übersetzung ward 384 zu Rom begonnen, aber erst zwischen 386 und 392 zu Bethlehem zum Abschluß gebracht; vgl. Grützmacher, Hieronymus 1, 213 ff; 2, 74 ff. Im Vorworte erlaubte Hieronymus sich einen sehr unschönen Ausfall auf Ambrosius, welcher in seiner Schrift „De Spiritu Sancto“ literarischen Diebstahl begangen und wie eine häßliche Krähe („informis cornicula“) sich mit fremden Federn geschmückt habe. Über dieses Vorwort, die Treue der Übersetzung des hl. Hieronymus und die Disposition der Abhandlung des Didymus s. Stolz in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 373 ff.

gestellt werden. Sie zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (c. 4—29) nachzuweisen sucht, daß der Heilige Geist kein Geschöpf, sondern mit dem Vater und dem Sohne wesenseins ist, während der zweite (c. 30—59) sich in freierer homilienartiger Weise über die Schriftstellen verbreitet, welche den orthodoxen Glauben bestätigen. Die Abfassung muß nach dem Gesagten vor 381 erfolgt sein.

Endlich liegt in griechischer Sprache noch ein kurzer Traktat gegen die Manichäer vor, *κατὰ Μανιχαίων* (39, 1085—1110), sehr dürftig bezeugt[1], aber wohl mit Recht allgemein als echt zugelassen. Auch den genannten trinitarischen Schriften, auch den Bibelkommentaren hat Didymus bei Gelegenheit gern polemische Bemerkungen gegen die Manichäer eingeflochten. Übrigens hinterläßt der Text des Traktates den Eindruck eines Exzerptes aus einer größeren Schrift; jedenfalls ist er zu Eingang verstümmelt[2]. Er kämpft mit dialektischen und mit biblischen Waffen. An die Schrift Serapions von Thmuis gegen die Manichäer klingt er nur ganz leise an.

Didymi Alex. libri tres de Trinitate, nunc primum graece et lat. ac cum notis ed. I. Aloys. Mingarellius, Bonon. 1769, 2°. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1901, 189—223: „Didymus der Blinde." Ders., Lateinische Parallelen zu Didymus (De trin. 2, 14): Römische Quartalschrift usf. 16, 1902, 232—242. Über Anführungen aus hellenischen Dichtern in dem Werke De trinitate s. A. Jahn bei J. Dräseke in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 45, 1902, 410—419; vgl. Bardy a. a. O. 222 f. — Die lateinische Übersetzung der Abhandlung über den Heiligen Geist steht auch unter den Werken des hl. Hieronymus, Migne, PP. Lat. 23, 101—154. E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus: Theol. Quartalschrift 87, 1905, 371—401. — Der Traktat gegen die Manichäer ward griechisch zuerst herausgegeben von Fr. Combefis, Bibliothecae Graecorum Patrum auctarium novissimum, Paris. 1672, 2, 21—32. Die zehn Syllogismen gegen die Manichäer unter den Schriften Gregors von Nyssa (Migne, PP. Gr. 46, 541—542) sind, wie längst erkannt wurde, größtenteils wörtlich, dem Traktate des Didymus entnommen.

Was die verloren gegangenen oder doch nicht unter dem Namen ihres Verfassers überlieferten dogmatischen Schriften angeht, so wird in den Büchern über die Trinität außer der Abhandlung über den Heiligen Geist und viel häufiger als diese noch eine andere Arbeit aus früheren Jahren angezogen, welche den Namen *πρῶτος λόγος* erhält. Der Name setzt voraus und die Zitate selbst bestätigen es[3], daß diese Schrift den gleichen Zweck wie die Bücher über die Trinität verfolgte, den orthodoxen Gottesglauben zu verteidigen. In der Ab-

[1] Der einzige Zeuge einer Didymus-Schrift gegen die Manichäer ist, soviel ich weiß, Johannes von Damaskus, Sacra Parall., Migne 95, 1532.

[2] Wie denn auch das Zitat bei dem Damaszener in dem handschriftlichen Texte fehlt.

[3] Die Zitate sind aufgezählt bei Leipoldt, Didymus der Blinde 11 f; Bardy, Didyme l'Aveugle 27 f; vgl. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 317 ff.

handlung über den Heiligen Geist zitiert Didymus wiederum zwei ältere Produkte seiner Feder: „Sectarum volumen“ und „Dogmatum volumen“ [1]. Beide Schriften müssen auch Ausführungen über den Heiligen Geist enthalten haben. Die zweite ist sehr wahrscheinlich identisch mit der Schrift, welche Hieronymus „De dogmatibus et contra Arianos libros duos“ betitelt [2]; denn daß in diesen Worten zwei Titel zu suchen seien, „De dogmatibus“ und „Contra Arianos“, ist kaum anzunehmen. In einem späteren Artikel seiner Literaturgeschichte führt Hieronymus Didymus unter den literarischen Gegnern des Arianers Eunomius auf [3], und wenn es richtig ist, was vorhin vermutet wurde, daß das Werk über die Trinität, welches sich auch mit Eunomius bzw. den Eunomianern befaßt, im Jahre 392 Hieronymus noch nicht bekannt war, so wird nur übrig bleiben, an die Schrift „De dogmatibus et contra Arianos“ zu denken und den hier bekämpften Arianern auch Eunomius zuzuzählen. Umsomehr dürfte in dieser Schrift „De dogmatibus et contra Arianos“ jener *πρῶτος λόγος* wiederzuerkennen sein, von welchem Didymus in dem Werke über die Trinität sprach.

Auf gefährlichen Boden begab sich Didymus mit seiner Schutzschrift für Origenes. Der Titel lautet bei Sokrates: *ὑπομνήματα εἰς τὰ περὶ ἀρχῶν Ὠριγένους* [4]. Den Inhalt kennzeichnet Hieronymus als „Breves commentariolos, quibus non negaret ab Origene scripta quae scripta sunt, sed nos simplices homines non posse intelligere quae dicuntur, et quo sensu in bonam partem accipi debeant persuadere conatur“ [5]. Noch eine weitere Schrift fußte ganz und gar auf origenistischen Prämissen. Einem Wunsche Rufins von Aquileja entsprechend, welcher 371—377 in Ägypten und Alexandrien weilte, erörterte Didymus in einem eigenen Buche die Frage: „quare moriantur infantes, quum propter peccata corpora acceperint.“ Er antwortete „non eos multa peccasse et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere“ [6].

Johannes von Damaskus bringt kurze Zitate aus einem Buche „Ad philosophum“ *(πρὸς φιλόσοφον)* und einem Buche „De incorporeo“ *(περὶ ἀσωμάτου)* [7], über welche sonstige Nachrichten fehlen.

5. Dogmatische Schriften. Fortsetzung. — Nicht selten sind von der neueren Kritik dogmatische Schriften, welche in der Überlieferung

[1] Did., De Spir. S. 5 21 32. [2] Hier., De vir. ill. 109.
[3] Hier. a. a. O. 120. [4] Socr., Hist. eccl. 4, 25.
[5] Hier., C. Ruf. 2, 16. Vgl. auch 1, 6; 2, 11; Ep. 84, 10.
[6] Hier., C. Ruf. 3, 28. — Die Angabe, Didymus habe „de impari numero“ gehandelt (Hier., Ep. 48, 19), ist jedenfalls nicht von einem eigenen Buche, sondern von gelegentlichen Ausführungen zu verstehen, etwa den Ausführungen über die Siebenzahl De trin. 2, 14 (Migne 39, 700 ff).
[7] Io. Dam., Sacra Parall., Migne 96, 248 524; vgl. Migne 39, 1109.

einen andern Namen tragen, für Didymus in Anspruch genommen worden. Und in einem Falle wenigstens scheinen die Eigentumsrechte des blinden Autors ausreichend klar und sichergestellt zu sein. Jenes Werk, welches bei Didymus *πρῶτος λόγος*, bei Hieronymus „De dogmatibus et contra Arianos libri duo" hieß, dürfte noch vorliegen, und zwar in den zwei Büchern gegen die Arianer, welche den drei Büchern Basilius' d. Gr. gegen Eunomius und seinen „Apologeticus" in einzelnen Handschriften und der Mehrzahl der Ausgaben sich anschließen (Migne 29, 671—774). Daß diese Bücher „Adv. Eun. 4—5", obwohl auch sie die Homousie des Sohnes und des Heiligen Geistes verfechten, mit den voraufgehenden Büchern in keinem inneren Zusammenhange stehen, daß sie nicht gegen Eunomius und seinen „Apologeticus", sondern gegen die Bestreiter des Trinitätsglaubens überhaupt, unter welchen allerdings auch Eunomius fünfmal mit Namen genannt wird, gerichtet sind, daß sie endlich wegen der durchgreifenden Verschiedenheit der Sprache und mancher sachlichen Differenz nicht von Basilius verfaßt sein können, wird allerseits zugestanden. Wenngleich nun aber der Inhalt deutlich in das letzte Viertel des 4. Jahrhunderts hineinweist, ist die Ermittlung des Verfassers deshalb mit besondern Schwierigkeiten verknüpft, weil die Schrift, von Haus aus keine besonders hervorragende literarische Erscheinung, offenbar nur in defektem Zustande, unvollständig oder auszugsweise, erhalten ist. Dräseke, welcher auch dieses herrenlose Gut für seinen Apollinaris von Laodicea reklamierte, ist allgemeinem Widerspruch begegnet. Spaßkij und Funk haben, unabhängig voneinander, auf Didymus hingewiesen, und Funk hat diesen Hinweis einläßlich begründet[1]. Ein auffälliges Zusammentreffen unserer Schrift mit des Blinden Schriften „De trinitate" und „De Spiritu Sancto" in verschiedenen Einzelheiten ist nicht zu verkennen. Ausschlaggebend aber dürfte der Umstand sein, daß die zahlreichen Verweise der Schrift „De trinitate" auf den *πρῶτος λόγος* ohne jeden Zwang auf unsere Schrift bzw. die Vorlage unseres Exzerpts bezogen werden können. Die Zueignung an Basilius, welche sich bis ins 5. Jahrhundert zurückverfolgen läßt[2], ist insofern unschwer zu erklären, als bei dem Versuche, die Hauptgedanken der Schrift bündiger zusammenzufassen, der Name des Verfassers in Wegfall kommen und der anonyme Auszug Basilius zugeschrieben werden konnte, weil der Name des Eunomius

[1] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 291 ff und 3, 1907, 311 ff.

[2] Timotheus Aelurus, der Monophysit, zitiert in einem während seiner Verbannung (460—475) geschriebenen Briefe Stellen aus Adv. Eun. 4 unter dem Namen des „Basilius von Cäsarea"; s. Ahrens und Krüger, Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, Leipzig 1899, 45 f 320.

zu wiederholten Malen auftrat, Basilius aber der bekannteste literarische Gegner des Eunomius war.

Über die Bücher Adv. Eun. 4—5 handelte J. Dräseke, Des Apollinarios von Laodicea Schrift wider Eunomios: Zeitschr. f. Kirchengesch. 11, 1890, 22—61; in der Hauptsache wiederholt bei Dräseke, Apollinarios von Laodicea (Texte und Untersuchungen usf. 7, 3—4), Leipzig 1892, 122—138. An letzterem Orte, 205—251, hat Dräseke auch den Text der beiden Bücher vollständig abdrucken lassen. Im Widerspruch zu Dräseke wies A. Spaßkij in seiner russisch geschriebenen Monographie über Apollinaris von Laodicea, Sergiev Posad 1895, die beiden Bücher Didymus zu; s. N. Bonwetsch in der Byzant. Zeitschr. 6, 1897, 177. Ebenso v. Funk. Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' d. Gr. gegen Eunomius: Compte rendu du 4e Congrès scientifique internat. des Catholiques, Fribourg (Suisse) 1898, Sect. 1, 216 bis 248: wieder abgedruckt bei Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 291—329. Ein Beitrag zur Geschichte der zwei Bücher und eine Entgegnung auf die Einwendungen Leipoldts (a. a. O. 26—31) bei Funk a. a. O. 3, Paderborn 1907, 311—323. Bardy (a. a. O. 23—27) hat Funk recht gegeben.

Die Hypothese Dräsekes, von den zwei pseudo-athanasianischen Büchern gegen Apollinaris von Laodicea sei das erste Didymus und das zweite wahrscheinlich Didymus' Schüler Ambrosius von Alexandrien zuzusprechen, ist schon bei Athanasius (S. 57 f) abgelehnt worden. — Ebendort (S. 60) ward notiert, daß Stolz den Nachweis zu liefern versprach, daß die sieben Dialoge über die Trinität unter den Werken des hl. Athanasius von Didymus verfaßt seien. — Holl will in dem von Mai unter dem Namen Gregors von Nyssa edierten Traktat „Adv. Arium et Sabellium" (Migne 45, 1281—1302) eine Jugendschrift des Didymus erkannt haben (Zeitschr. f. Kirchengesch. 25, 1904, 380—398). Leipoldt stimmte rückhaltlos zu (a. a. O. 9). Bardy widersprach (a. a. O. 17 ff). Ich bin auch nicht überzeugt worden. Daß der Traktat nicht von dem Nyssener herrührt, hat Holl bewiesen; daß er von Didymus herrührt, hat Holl nicht bewiesen.

6. Ambrosius von Alexandrien. — Hieronymus berichtet (De vir. ill. 126): „Ambrosius Alexandrinus auditor Didymi scripsit adversum Apollinarium volumen multorum versuum de dogmatibus et, ut ad me nuper quodam narrante perlatum est, commentarium in Iob, qui usque hodie superest." Diese Notiz ist die einzige Quelle unseres Wissens um Ambrosius. Seine Schriften sind zu Grunde gegangen.

7. Theophilus von Alexandrien (385—412). — Patriarch Theophilus, welchem eine längere Regierung vergönnt war als seinen Vorgängern Petrus und Timotheus, hat in den Annalen der Kirchengeschichte ein um so traurigeres Andenken hinterlassen. Die vielzitierte Charakteristik Gibbons: „Der beständige Feind des Friedens und der Tugend, ein frecher, verworfener Mensch, dessen Hände abwechselnd mit Gold und mit Blut befleckt waren" (E. Gibbon, The History of the decline and fall of the Roman Empire, edited by W. Smith, 3, London 1854, 418), leidet übrigens sonder Zweifel an ungerechter Übertreibung. Vgl. W. Bright im Dictionary of Christ. Biography 4, 999—1008. Die schriftstellerische Tätigkeit des Patriarchen hat sich in engen Grenzen bewegt. Zwischen 388 und 395 dedizierte er dem Kaiser Theodosius einen nach dem alexandrinischen Paschalzyklus berechneten Osterkanon für die Jahre 380—479. Seine Hoffnung, die alexandrinische Observanz zum allgemeinen Reichsgesetz erhoben zu sehen, schlug indessen fehl. Erhalten ist von dieser Arbeit nur der Prolog, und zwar vollständig nur in lateinischer

Übersetzung (Migne, PP. Gr. 65, 47—52; am besten ediert von Br. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterl. Chronologie, Leipzig 1880, 220—226; Näheres über den alexandrinischen Zyklus bei E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln: Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 8, 6, 1905, 3 ff). Größere Bedeutung erlangten einige Osterfestbriefe. In dem verloren gegangenen Festbriefe für das Jahr 399 bekämpfte Theophilus einläßlich („longa disputatione", Cassian., Collat. 10, 2; „disputatione longissima", Gennad., De vir. ill. 33) die Anschauung der Anthropomorphiten, welche Gott menschliche Gestalt und körperliche Organe beilegte. Eine starke Gruppe anthropomorphitisch oder doch antiorigenistisch denkender Mönche fühlte sich durch diese Ausführungen schwer getroffen und forderte Genugtuung. Theophilus beugte sich der Argumentation ihrer Knüttel, verfluchte Origenes und eröffnete eine rücksichtslose Verfolgung der Origenisten. Über eine wahrscheinlich im September 399 zu Alexandrien in Sachen der Origenisten abgehaltene Synode berichtet Theophilus in einer „Synodica ad episcopos Palaestinos et ad Cyprios", welche von Hieronymus ins Lateinische übersetzt ward und in dieser Übersetzung unter den Briefen des letzteren steht, als Ep. 92 (übrigens steht sie auch bei Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 979—990). Das jedenfalls auch von Theophilus verfaßte Schreiben einer andern alexandrinischen Synode vom Jahre 399 oder 400, welche sich mit derselben Angelegenheit befaßte, ist bis auf einige kleine Bruchstücke des griechischen Textes (bei Mansi a. a. O. 3, 973—978) zu Grunde gegangen. In den Festbriefen der Jahre 401, 402 und 404 hat Theophilus gleichfalls in erster Linie gegen Origenes, in zweiter auch gegen Apollinaris von Laodicea polemisiert. Eine von Hieronymus gefertigte Übersetzung dieser drei Briefe findet sich unter den hieronymianischen Briefen als Ep. 96, 98 und 100, während vom Originaltexte nur zerstreute Fragmente in Form von Zitaten vorliegen. Reicher theologischer Gehalt ist namentlich den Briefen der Jahre 401 und 402 nicht abzusprechen (vgl. Grützmacher, Hieronymus 3, 88 ff). Aus einem späteren Briefe des hl. Hieronymus, Ep. 114, darf geschlossen werden, daß Hieronymus noch einen weiteren Festbrief des Theophilus übersetzt hat, von welchem aber sonst nichts bekannt ist. Der dicke Band gegen Origenes, „adversus Origenem unum et grande volumen", welchen Gennadius (a. a. O.) aufführt, war wohl eine Zusammenstellung der genannten Synodalschreiben und Festbriefe. Theodoret zitiert mit den Worten ἐκ τῶν κατὰ Ὠριγένους eine Stelle des Festbriefes für 401 = Ep. S. Hier. 96, 4, und gleich darauf mit den Worten ἐκ τῆς αὐτῆς πραγματείας eine lange Stelle des Festbriefes für 402 = Ep. S. Hier. 98, 16 (Theodor., Dial. 2, Migne 83, 197). Auch beachte man, daß ein Hinweis auf frühere Gegner des Origenes und insbesondere auf Bischof Heraklas, wie Gennadius ihn in jenem dicken Bande fand, in dem zu Grunde gegangenen Synodalschreiben enthalten war (s. das erste der Fragmente bei Mansi a. a. O. 3, 975). Zum Schlusse seines Artikels nennt Gennadius „tres fidei libellos", nach anderer Lesart „tres de fide libros", mit dem Beifügen, daß er der Verschiedenheit des Stiles halber an die Echtheit dieser Bücher nicht recht glauben könne. Wahrscheinlich handelt es sich um die drei Bücher des alten Bischofs Theophilus von Antiochien an Autolykus über den Christenglauben (Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts, Leipzig 1882, 284 ff; anders Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutest. Kanons 2, Erlangen 1883, 9). Von einer Schrift gegen Chrysostomus, welche Gennadius unbekannt geblieben, erfahren wir durch Fakundus von Hermiane (Pro defens. trium capit. 6, 5). Chrysostomus hatte die verfolgten origenistischen Mönche zu Konstantinopel freundlich aufgenommen und hatte auch früher schon den Neid des Alexandriners herausgefordert. Als es 404 ge-

lungen war, Chrysostomus zu stürzen, schickte Theophilus dem ins Exil verstoßenen Gegner noch eine von niedriger Gehässigkeit triefende Schmähschrift nach, „innormem librum", sagt Fakundus, „non solum contumeliis, sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione nimis horribilem". Hieronymus hat sich nicht geschämt, auch dieses Pamphlet ins Lateinische zu übersetzen, und wahrscheinlich liegt in der sog. Ep. S. Hier. 113 noch ein freilich unbedeutendes Fragment der Übersetzung vor (vgl. Chr. Baur, S. Jérôme et S. Chrysostome: Revue Bénéd. 23, 1906, 430—436). Fakundus gibt eine Blütenlese von „contumeliae" und „maledicta".

Die Fragmenten-Sammlung bei Migne 65, 33—68, bietet namentlich noch Canones oder Disziplinarerlasse (vgl. Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, 646—649: Theophili Alexandrini canones) und Epistolae ad diversos (der kleine Brief ad Ammonium episcopum ist eine Antwort auf das oben S. 86 A. 3 erwähnte, bei Migne fehlende Schreiben Ammons an Theophilus). Doch ist diese Sammlung, welche einfach aus Gallandi (Bibl. vet. Patrum 7, 1770, 601—652) herübergenommen wurde, sehr lückenhaft. Auf einzelne nachzutragende Katenenscholien hat Zahn hingewiesen (a. a. O. 234 ff). Ungleich wichtiger sind verschiedene von Kardinal Mai aus Katenen und sonstigen Sammelwerken edierte Fragmente: Script. vet. nova coll. 7, 1833, 1, 39 (ein Fragment ex epistola ad monachos und zwei Festbrief-Fragmente); Nova Patrum Bibl. 3, 1845, 1, 447 (zwei Scholien zu 2 Kg 13, 11; 24, 11); ebd. 4, 1847, 1, 62—63 (nochmals die genannten zwei Festbrief-Fragmente); ebd. 6, 1853, 1, 164 (zwei Fragmente ex sermone de providentia). Die auch schon von Mai (1833) mitgeteilten Theophilus-Zitate der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" würden jetzt Diekamps Ausgabe der „Doctrina", Münster i. W. 1907, zu entnehmen sein: vier Stücke des Festbriefes für 401 = Ep. S. Hier. 96 (Diekamp 180—183) und ein Stück ἐκ τοῦ περὶ μετανοίας λόγου (Diekamp 120). In koptischer Sprache ist noch eine vollständige Predigt περὶ μετανοίας καὶ ἐγκρατείας unter dem Namen des „Erzbischofs Theophilus" erhalten, koptisch und englisch bei E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 66—79 212—225. Aus einem Briefe des Theophilus an Flavian von Antiochien, das antiochenische Schisma betreffend, führt Severus von Antiochien zwei Stellen an, syrisch und englisch bei E. W. Brooks, The sixth book of the select letters of Severus, patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis, vol. 1 (text), 2, 1904, 342—344 347—348; vol. 2 (translation), 2, 1904, 303 f 307 f; vgl. Cavallera, Le schisme d'Antioche, Paris 1905, 289 ff.

Zweites Kapitel.

Kleinasiaten.

§ 11. Marcellus von Ancyra.

(1. Das antiarianische Werk vom Jahre 335. 2. Spätere Schriften. 3. Asterius der Sophist. 4. Photinus von Sirmium.)

1. Das antiarianische Werk vom Jahre 335. — Bischof Marcellus von Ancyra in Galatien hatte schon zu Nicäa mit Entschiedenheit gegen den Arianismus Stellung genommen, ohne jedoch, soviel wir wissen, irgendwie bestimmend in den Gang der Verhandlungen einzugreifen. Einen Namen, und zwar einen vielumstrittenen

Namen, hat er erst erlangt, als er zehn Jahre später, 335, schon „ergraut im Bischofsamte“ [1], ein großes Werk veröffentlichte, welches das Bekenntnis des Nicänums gegen die Angriffe der Arianer oder Eusebianer, in erster Linie des Sophisten Asterius aus Kappadozien, verteidigen sollte. Auf diesem Werke, seinem Erstlingswerke, beruht seine Geschichte. Wir kennen dasselbe nur mehr aus gelegentlichen Mitteilungen von gegnerischer Seite. Alle Zeugen pflegen, ohne Angabe eines Titels, von „dem Buche des Marcellus“ zu reden; nur Hilarius sagt einmal, anscheinend genauer: „liber, quem de subiectione Domini Christi ediderat (Marcellus)“ [2]. Aber die auf diesen Ausdruck gegründete Annahme, das Buch sei *περὶ τῆς τοῦ υἱοῦ ὑποταγῆς* oder ähnlich überschrieben gewesen, unterliegt schweren Bedenken. Hilarius wird nur eine einzelne These des Buches im Auge gehabt haben, welche besonders großen Anstoß erregt hatte [3]. Auch über die Anlage und Gliederung des Buches beobachten unsere Quellen tiefes Schweigen. Zerstreute Trümmer des Textes sind drei Gegenschriften zu entnehmen, den Schriften Eusebs von Cäsarea „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“ und den von Epiphanius aufbewahrten Bruchstücken der Gegenschrift des Nachfolgers Eusebs, Akacius von Cäsarea. Zum Zweck der Polemik hat Eusebius sehr viele, im ganzen 127, Stellen des Buches ausgehoben; Akacius liefert noch ein weiteres Zitat. Rettberg und Klostermann unterzogen sich der Mühe, diese Fragmente zusammenzustellen [4]. Die Absicht, dieselben dem Gedankenfortschritt des ursprünglichen Ganzen entsprechend zu ordnen, mußte Klostermann nach langen Versuchen als undurchführbar fallen lassen. Über den Kern des Inhaltes des Buches geben indessen, wie Zahn und Loofs gezeigt haben, die abgerissenen und versprengten Stücke doch ausreichende Sicherheit.

In dem Arianismus sieht Marcellus einen nur schlecht verhüllten Polytheismus. Es sei unmöglich, drei Hypostasen zu behaupten und diese Dreiheit dann zu einer Einheit zusammenzufassen. Man müsse vielmehr aus der Einheit als dem prius die Dreiheit ihren Ausgang nehmen lassen [5]. Erst im Laufe der Heilsgeschichte habe die Gottheit, ursprünglich eine schlechthinnige Einheit, sich sukzessiv zu einer Dreiheit entfaltet oder ausgedehnt. Bei der Weltschöpfung, mit

[1] Eus., De eccles. theol. 2, 22: *καταγηράσας ἐν ἐπισκοπῇ τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας.*

[2] Hil., Ex op. hist. fragm. 2, 22.

[3] Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 49 f. Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 12, 1903, 260.

[4] Und weil manche derselben bei Eusebius nicht ein-, sondern mehreremal angezogen werden, hat Klostermann im Anhang seiner Ausgabe der genannten Schriften Eusebs, Leipzig 1906, 183 ff, die parallelen Überlieferungen ineinandergearbeitet vorgeführt.

[5] Vgl. Fragm. 66 (Klostermann a. a. O. 197): *ἀδύνατον γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις οὔσας ἑνοῦσθαι μονάδι, εἰ μὴ πρότερον ἡ τριὰς τὴν ἀρχὴν ἀπὸ μονάδος ἔχοι.*

welcher die erste Heilsökonomie eingeleitet worden, sei der Logos, welcher von Ewigkeit her in Gott war, von Gott ausgegangen, um fortan als *ἐνέργεια δραστική* Gottes wirksam zu sein, und bei der Menschwerdung, welche die *δευτέρα οἰκονομία* eröffne, sei der Logos noch weiter aus Gott herausgetreten, um fernerhin in neuer Weise tätig zu sein. In analoger Weise sei der Geist, welcher gleichfalls von Ewigkeit her in Gott und im Logos war, bei der Geistesmitteilung an die Apostel (Jo 20, 22) von Gott und vom Logos ausgegangen und seitdem in der Kirche wirksam. Damit ergeben sich drei unterscheidbare Größen, nicht aber drei unterschiedene Personen. Denn die genannten Ausgänge bedeuten nur eine Ausspannung oder Ausbreitung der Gottheit rücksichtlich ihrer *ἐνέργεια*, während *δυνάμει* der Logos und der Geist fort und fort in Gott bleiben[1]. Es ist der eine unteilbare Gott, welcher durch seinen Logos in Christus und durch seinen Geist in den Gläubigen wohnt. Und wie vor der Weltschöpfung der Logos, und mit ihm der Geist, schlechterdings nur in Gott war, so wird auch dereinst wieder der Logos, und mit ihm der Geist, ganz und gar mit Gott vereinigt werden[2]. Der Logos ist also im vollsten Sinne *ὁμοούσιος τῷ πατρί*[3], aber er ist nicht gezeugt und nicht Person. Nur der Gottmensch Christus ist Person, nur er heißt und ist Sohn Gottes. Vor der Menschwerdung hat es keinen Sohn Gottes gegeben.

Marcellus kennt mithin nur eine ökonomische Trinität, welche nicht identisch, aber nahe verwandt ist mit der Trinität der dynamistischen Monarchianer der Vorzeit. Er hat das Nicänum gründlich mißdeutet und den Antinicänern neue Waffen geliefert. Mehr in der Vergangenheit als in der Gegenwart lebend, ohne Verständnis für die große Frage der Zeit[4], ist er auch selbst den Zeitgenossen nur schwer verständlich gewesen. Das Urteil seiner Freunde hat lange geschwankt. Athanasius, von Epiphanius über Marcellus befragt, gab lächelnd eine ausweichende Antwort[5], und Epiphanius, durch dieses Lächeln nicht klüger geworden, befand sich, als er die Häresie der Marcellianer darlegen sollte, in völliger Ratlosigkeit[6]. Das Urteil der Gegner hat von Anfang an festgestanden. Sie erklärten die Lehre Marcells für eine neue Auflage der Lehre des Sabellius und des Paulus von Samosata.

---

[1] Von dem Ausgang des Logos bei der Menschwerdung heißt es Fragm. 116: *ἄχρι τοσούτου κεχωρίσθαι τοῦ πατρὸς φαίνεται, ἄχρι οὗ ἂν ὁ προσιὼν τῆς κρίσεως ἀναφανῇ καιρός.* Das *φαίνεται* will den Gedanken abwehren, es sei eine wirkliche Trennung erfolgt oder ein Ich dem andern Ich gegenübergetreten. Vgl. Fragm. 117.

[2] Vgl. Fragm. 121: *ἵν' οὕτως ᾖ ἐν τῷ θεῷ ὁ λόγος, ὥσπερ καὶ πρότερον ἦν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι.*

[3] In den Fragmenten kommt übrigens das Wort *ὁμοούσιος* nicht vor.

[4] Zahn (Marcellus von Ancyra 217) nannte Marcellus „eine mehr reaktionäre als revolutionäre Erscheinung".

[5] Epiph., Haer. 72, 4. [6] Ebd. 72, 1; 73, 1.

Die Überbleibsel des Werkes vom Jahre 335 sind zusammengestellt bei Chr. H. G. Rettberg, Marcelliana, Gottingae 1794, 8°, sowie bei E. Klostermann in den Eusebius-Werken 4, Leipzig 1906, 183—215. Frühere Monographien über Marcellus (C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamburg 1837, 8°; Fr. A. Willenborg, Über die Orthodoxie des Marcellus von Ancyra, Münster 1859, 8°) sind antiquiert worden durch Th. Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie, Gotha 1867, 8°. Vgl. die Besprechung des Buches Zahns von W. Möller in den Theol. Studien u. Kritiken 42, 1869, 147—176. Außerdem sind zu nennen Fr. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition: Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1902, 764—781. Ders., Marcellus von Ancyra: Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 12, 1903, 259—265. M. Daskalakis, Μάρκελλος ὁ Ἀγκύρας καὶ ἡ διδασκαλία αὐτοῦ: Ἐκκλησ. Φάρος 1910, 1, 426—443 530—541; 2, 214—224 302—323 355—371.

2. Spätere Schriften. — Vor der Mitte des Jahres 335 muß Marcellus sein Werk beendigt haben[1]. Ende 335 kam er nach Konstantinopel, um dasselbe dem Kaiser zu überreichen, und der Kaiser überwies es zur Prüfung den Eusebianern, welche gerade damals in Konstantinopel zu einer Synode zusammentraten. Diese Synode hat Anfang 336 Marcellus als Irrlehrer seines Amtes entsetzt und zugleich auch schon einen neuen Bischof nach Ancyra geschickt[2]. Nach dem Tode Konstantins (22. Mai 337) ist Marcellus nach Ancyra zurückgekehrt, aber 338 oder 339 durch eine zweite Synode zu Konstantinopel von neuem verurteilt worden. Auf der römischen Synode des Jahres 341 hingegen ward er freigesprochen. Er hatte sich, um den Anklagen der Eusebianer entgegenzutreten, 340 persönlich nach Rom begeben, und vor seiner Abreise 341 händigte er, eventuellen weiteren Beschuldigungen zuvorkommend, Papst Julius ein Glaubensbekenntnis ein, welches eine durchaus orthodoxe Interpretation zuließ. Epiphanius hat dasselbe an die Spitze seines Artikels über die Marcellianer gestellt[3]. Die Synode von Sardika 343 trat dem Urteile der römischen Synode bei, und nunmehr ist Marcellus noch einmal nach Ancyra zurückgekehrt, aber 347 durch Befehl des Kaisers Konstantius abermals ausgewiesen worden[4]. Weiter läßt sich seine Spur nicht mehr verfolgen, obwohl er laut Epiphanius fast noch drei Jahrzehnte lang, bis um 374, gelebt hat[5].

[1] Vgl. Zahn, Marcellus von Ancyra 44 f.

[2] Näheres bei Sozom., Hist. eccl. 2, 33.

[3] Epiph., Haer. 72, 2—3.

[4] Socr., Hist. eccl. 2, 26. Sozom., Hist. eccl. 4, 2. Zweifel an dieser zweiten Rückkehr dürften nicht berechtigt sein. Wenn Zahn (a. a. O. 82) von „dem alleinigen Bericht des Sozomenus“ redet und eine „Parallele“ bei Sokrates vermißt, so hat er eben Socr. 2, 26 übersehen. Auffälligerweise äußert sich Loofs (Realenzykl.[3] 12, 262) ganz ähnlich wie Zahn.

[5] Es muß um 376 gewesen sein, als Epiphanius (Haer. 72, 1) von Marcellus schrieb: *ἀπὸ τοῦ ἔτους τούτου ὡς ἀπὸ δύο ἐτῶν ἐτελεύτα ἢ πλείω ἢ ἐλάττω.*

In diese Jahrzehnte werden wir jedoch die Abfassung der Schriften setzen dürfen, von welchen Hieronymus Nachricht gibt: „multa diversarum ὑποθέσεων scripsit volumina, et maxime adversum Arianos.“ [1] Außer dem Werke vom Jahre 335 müssen unter diesen „volumina“ wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend Antworten an die Kritiker jenes Erstlingswerkes verstanden sein. Denn nach einem Hinweise auf die Streitschriften des Sophisten Asterius und des Apollinaris von Laodicea, welche Marcellus des Sabellianismus bezichtigten, fährt Hieronymus noch fort: „Porro ille defendit se non esse dogmatis cuius accusatur, sed communione Iulii et Athanasii, Romanae et Alexandrinae urbis pontificum, se esse munitum.“ [2] Aber alle diese Verteidigungsschriften sind zu Grunde gegangen.

Durch Kanon 1 des zweiten ökumenischen Konzils vom Jahre 381 wurde der Name Marcells für immer in die Liste der Häretiker eingetragen.

Das Glaubensbekenntnis, welches Marcellus Papst Julius überreichte, haben Rettberg und Klostermann ihren Sammlungen der Fragmente des Werkes vom Jahre 335 angeschlossen. Vgl. C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 3, Christiania 1875, 28—161: „Über den griechischen Text des altrömischen Symbols in dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius.“ — Auch zu der Zeit, da Marcellus die Augen schloß, gab es zu Ancyra noch „Marcellianer“. Um 371 begab sich eine Gesandtschaft solcher Marcellianer, unter Führung eines Diakons Eugenius, von Ancyra nach Alexandrien, um von Athanasius Anerkennung ihres Glaubens und damit Schutz vor Verdächtigungen zu erlangen. Eugenius unterbreitete dem Vorkämpfer der Orthodoxie, ähnlich wie einst Marcellus Papst Julius, eine schriftliche ἔκθεσις πίστεως, welche nicht bloß Arius, sondern auch Sabellius, Paulus von Samosata und Photinus von Sirmium anathematisiert und sich zu einer wirklichen Dreipersönlichkeit bekennt (οὐ γὰρ ἀνυπόστατον τὴν τριάδα λέγομεν, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει αὐτὴν γινώσκομεν, c. 2). Dieses Glaubensbekenntnis ist unter dem Titel „Eugenii diaconi legatio ad S. Athanasium pro causa Marcelli Ancyrani et confessio fidei ecclesiae Ancyranae“ von B. de Montfaucon, Collectio nova Patrum, Paris. 1706, t. 2, 1—4 (vgl. LI—LXVII), herausgegeben und öfters abgedruckt worden, auch bei Migne, PP. Gr. 18, 1301—1306 (vgl. 1277 bis 1298). — Unter Berufung auf den Friedensbrief (γράμματα κοινωνικά), welchen Athanasius der Gesandtschaft ausgestellt, wandte sich die marcellianische Gemeinde zu Ancyra einige Jahre später, um 375, mit der gleichen Bitte und einem neuen Bekenntnisse an mehrere ägyptische Bischöfe, welche, um ihres nicänischen Glaubens willen aus der Heimat vertrieben, zu Diocäsarea (oder Sepphoris) in Palästina weilten. Diese περιγραφὴ πίστεως hat Epiphanius, Haer. 72, 11—12, aufbewahrt. Die Vertretung der marcellianischen Gemeinde, vier Presbyter, ein Diakon, ein Subdiakon, ein Anagnost und ein Ökonom —

[1] Hier., De vir. ill. 86.

[2] Loofs (a. a. O. 263) kann „der vagen Nachricht des Hieronymus“ keinen Glauben beimessen. Mir will diese Nachricht annehmbarer erscheinen als die Voraussetzung, Marcellus habe, obwohl er ein so hohes Alter erreicht, zu der Flut von Gegenschriften, welche sich über sein erstes Werk ergoß (vgl. Zahn a. a. O. 85 ff), beharrlich geschwiegen.

Eugenius wird nicht mehr genannt —, verleugnet jetzt ganz und gar die eigentümlichen Anschauungen Marcells und bekennt τρία πρόσωπα περίγραφα καὶ ἐνυπόστατα καὶ ὁμοούσια καὶ συναΐδια καὶ αὐτοτελῆ (statt ἀπερίγραφα, wie es in den Epiphanius-Ausgaben heißt, ist jedenfalls mit Zahn a. a. O. 92 περίγραφα zu schreiben; ἐνυπόστατα ist soviel als ἐν ὑποστάσει, wie die „Legatio Eugenii" sagte, d. i. persönlich subsistierend; ungenau Loofs a. a. O. 263: die τρία πρόσωπα werden „als einander ἐνυπόστατα bezeichnet"). Zu beiden Bekenntnissen vgl. Zahn a. a. O. 90 ff.

3. Asterius der Sophist. — In erster Linie war, wie oben bemerkt, das Werk Marcells vom Jahre 335 gegen den Sophisten Asterius aus Kappadozien gerichtet. Rhetor oder Philosoph von Profession — daher sein Beiname —, war Asterius später Schüler Lucians von Antiochien geworden und zum Christentum übergetreten, in der Verfolgung unter Maximinus aber, in welcher sein Lehrer die Märtyrerkrone erlangte, zum Götzendienste abgefallen (θύσας, Athan., De syn. Arim. et Sel. 18; ἐκπεσών, Epiph., Haer. 76, 3). In dem innerkirchlichen Kampfe der folgenden Jahrzehnte wußte er sich durch seine gewandte und selbstbewußte Feder (vgl. Athan., Or. c. Ar. 3, 2: ὁ καλούμενος σοφιστὴς καὶ πάντα γινώσκειν ἐπαγγελλόμενος) Gehör zu verschaffen. Arius selbst entnahm seinen Schriften Argumente gegen die nicänische Lehre (Athan., De decr. Nic. syn. 8). Athanasius führt ihn gerne als den Advokaten, τὸν συνήγορον, der arianischen Häresie ein (Or. c. Ar. 1, 30; 3, 2 60). Seine Hoffnung aber, mit Hilfe des mächtigen Eusebius von Nikomedien sich auf einen Bischofsstuhl schwingen zu können, scheiterte an jener Makel aus den Tagen der Verfolgung, obwohl er nicht bloß die Synoden fleißig zu besuchen pflegte, sondern auch seine Schriften in größeren Städten, namentlich in Syrien, öffentlich vorzutragen begann (Athan., De syn. 18; Socr., Hist. eccl. 1, 36). In einem nach dem Konzil von Nicäa veröffentlichten συνταγμάτιον hatte Asterius mit Geschick die Sätze verfochten, daß es nicht zwei ἀγέννητα geben könne und daß das Schaffen aus freiem Willen Gottes würdiger sei als das Zeugen. Seiner Argumentation widmete Athanasius einläßliche Entgegnungen, untermischt mit Anführungen des Textes (Or. c. Ar. 1, 30 bis 34; 2, 37; 3, 2 60; De decr. Nic. syn. 8 28—31; De syn. 18—20 47). Sehr wahrscheinlich ist es das genannte συνταγμάτιον gewesen, welches auch Marcellus von Ancyra im Auge hatte, wenn er (bei Eus., C. Marc. 1, 4) berichtet, Asterius habe zahlreiche Zitate aus bischöflichen Sendschreiben in Sachen des Arius beigebracht und insbesondere den Brief Eusebs von Nikomedien an Paulinus von Tyrus (bei Theodor., Hist. eccl. 1, 5) verwertet und verteidigt, zugleich aber auch Sorge getragen, allzu kühne Wendungen Eusebs abzuschwächen. Die letztere Andeutung ist von Interesse. Auch Epiphanius (Haer. 76, 3) bezeichnet Asterius, im Gegensatze zu Aëtius, als einen Führer derjenigen Arianer, welche, an Lucian und Origenes sich anlehnend, eine vorsichtigere Haltung beobachteten. Und Philostorgius der Arianer (Hist. eccl. 2, 14 15) beschuldigt Asterius, den echten Arianismus, wie Lucian ihn vertreten, gefälscht zu haben. Jedenfalls also ist Asterius ein Arianer milderer Observanz gewesen. Daß die Kritik Marcells von Ancyra dem Sophisten zu einer Gegenschrift Anlaß gab, welche auf Sabellianismus klagte, erfuhren wir schon aus der Notiz des hl. Hieronymus über Marcellus (De vir. ill. 86). Hieronymus hat aber auch den Sophisten unter die illustren Männer aufgenommen mit der über die griechischen Quellen hinausgehenden Meldung: „Scripsit regnante Constantio in epistolam ad Romanos et in evangelia et psalmos commentarios et multa alia, quae a suae partis hominibus studiosissime leguntur" (a. a. O. 94). Auch zu Sokrates' Zeiten waren noch Schriften des Sophisten in Umlauf (Socr. a. a. O.). Er selbst begegnet uns zum letzten

Male im Gefolge des Bischofs Dianius von Cäsarea in Kappadozien auf der antiochenischen Synode des Jahres 341 (Synod. vet. 41, bei Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 12, 375). — In neuerer Zeit hat nur Zahn, Marcellus von Ancyra 38 ff, sich eingehender mit dem Sophisten befaßt. Eine Frage, welche Zahn beiseite lassen konnte, muß hier wenigstens berührt werden. Anerkanntermaßen ist der „Asterius Arianae philosophus factionis" bei Hieronymus, De vir. ill. 94, identisch mit dem Sophisten aus Kappadozien. An zwei andern Stellen aber gedenkt Hieronymus eines „Asterius Scythopolita" oder „Scythopolitanus", welcher gleichfalls ein berühmter griechischer Kirchenschriftsteller (Ep. 70, 4) und Verfasser eines umfangreichen Kommentares zu den Psalmen (Ep. 112, 20) war. Fabricius hat diesen Skythopolitaner von dem Kappadozier unterschieden wissen wollen, ohne für den Skythopolitaner ein anderes Zeugnis beibringen zu können als jene zwei Stellen bei Hieronymus (Fabricius-Harles a. a. O. 9, 520). Ihm gegenüber hat Vallarsi (zu Hier., De vir. ill. 94) treffend hervorgehoben, daß der Skythopolitaner wenigstens nach Meinung des hl. Hieronymus identisch sein muß mit dem „Asterius Arianae philosophus factionis". Insofern aber dürfte Fabricius im Recht gewesen sein, als die Bezeichnung „Scythopolita" nicht in Einklang zu bringen ist mit der Bezeichnung ὁ Καππαδόκης (Philost., Hist. eccl. 2, 14; Synod. vet. 41), auch nicht durch die immerhin zulässige Annahme eines längeren Aufenthaltes des Kappadoziers in der palästinensischen Dekapolis (ein Verweilen in den Städten „Syriens" ist, wie gesagt, durch Athanasius und Sokrates ausdrücklich bezeugt). Damit sind wir zu der Folgerung gedrängt, daß die Bezeichnung „Scythopolita" nur auf einem Irrtum beruht, daß der „Asterius Scythopolita" aus der Reihe der Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts zu streichen ist. Auch Photius hat bei Erörterung der Frage πόσοι Ἀστέριοι γεγόνασι (Quaest. Amphiloch. 312, Migne, PP. Gr. 101, 1161) einen Asterius von Skythopolis nicht gekannt.

4. Photinus von Sirmium. — Einen Verfechter seiner Theologie hat Marcellus nicht hinterlassen. Der einzige Theologe, den man seinen Schüler nannte, Photinus, unter Marcellus Diakon der Kirche von Ancyra und später — seit wann, ist unbekannt — Bischof von Sirmium in Pannonien, ist schon früh von den schwer gangbaren Wegen des Lehrers abgebogen zu einem unverhüllten dynamistischen Monarchianismus. Der Logos sei der Vater und der Vater sei der Logos, Gott sei λογοπάτωρ, Logos und Vater in einer Person (Nest. bei Marius Merc., Migne, PP. Lat. 48, 856 bis 857; vgl. Merc. ebd. 928—929). Jesus Christus sei ein auf wunderbare Weise geborener Mensch, welcher vermöge seiner sittlichen Entwicklung zu göttlicher Würde gelangte (nach Merc. a. a. O. 928 hätte Photinus auch die wunderbare Geburt Jesu Christi bestritten). Näheres über die Lehre Photins bei Zahn, Marcellus von Ancyra 189 ff. Vgl. jedoch den Artikel von Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 15, 1904, 372—374. Photinus ward alsbald von allen Seiten der Häresie gezichen und von der antiochenischen Synode des Jahres 344 statt Φωτεινός, „Mann des Lichtes", vielmehr Σκοτεινός, „Mann der Finsternis", geheißen (Athan., De syn. 26, 6), ein Name, welcher weite Verbreitung fand. In der etwa 359 verfaßten Schrift Luzifers von Calaris, De non parcendo in Deum deliquentibus 18 26 27, wird derselbe bei jeder Gelegenheit gebraucht. In der vermutlich 366 zu Sirmium geschriebenen „Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo" bei Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 136, ist von dem „tenebrosus Photinus" die Rede. Inzwischen war Photinus durch die bekannte Synode zu Sirmium vom Jahre 351 seines Bistums verwiesen worden. Unter Julian zurückgekehrt, mußte er unter Valentinian (364—375) von neuem ins

Exil wandern. Er starb 375 in seiner galatischen Heimat (Hier., Chron. ad a. Abr. 2392). Vincentius von Lerinum hat Photinus die allerdings nicht tendenzfreien Worte gewidmet: „Erat et ingenii viribus valens et doctrinae opibus excellens et eloquio praepotens, quippe qui utroque sermone copiose et graviter disputaret et scriberet, quod monumentis librorum suorum manifestatur, quos idem partim Graeco partim Latino sermone composuit“ (Commonit. c. 11, al. 16). Seine Doppelsprachigkeit rühmt auch Sokrates (Hist. eccl. 2, 30). Über seine literarische Hinterlassenschaft kann Hieronymus im Schriftstellerkataloge (c. 107) wenigstens etwas Näheres angeben: „Plura scripsit volumina, in quibus vel praecipua sunt contra gentes et ad Valentinianum libri.“ Unter „Valentinianus“ ist nach dem Zusammenhange sonder Zweifel Kaiser Valentinian zu verstehen, und wenn man den Zusammenhang pressen dürfte, so wäre die Abfassung aller dieser „volumina“ erst nach der zweiten Exilierung Photins anzusetzen. Laut Rufinus (Comm. in symb. apost. c. 1) hat Photinus, wie es scheint, in einer eigenen Schrift, das apostolische Glaubensbekenntnis ausgelegt bzw. im Sinne seiner Dogmatik mißdeutet, vielleicht in einem der „Bücher an Valentinian“, welch letztere doch wohl die Verteidigung der Orthodoxie des Verfassers bezweckt haben werden. Endlich berichtet Sokrates (a. a. O.), Photinus habe nach 351, im Exil, eine Schrift gegen alle Häresien, κατὰ πασῶν αἱρέσεων, ausgearbeitet, und zwar in griechischer und in lateinischer Sprache (vgl. Sozom., Hist. eccl. 4, 6).

§ 12. Basilius von Ancyra.

(1. Dogmengeschichtliche Rolle. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Eustathius von Sebaste.)

1. Dogmengeschichtliche Rolle. — Die Synode zu Konstantinopel 336, welche Marcellus von Ancyra absetzte, ernannte zu seinem Nachfolger Basilius oder Basilas[1], einen Mann, welcher die Arzneikunst ausübte[2] und im Rufe eines Gelehrten und eines Redners stand[3]. Das Vorgehen der Synode stieß auf Widerspruch, die Legitimität des neuen Bischofs ward bestritten, Basilius mußte wiederholt zum Wanderstabe greifen. Erst nachdem er 347 durch Kaiser Konstantius rehabilitiert worden[4], hat er sich mehr oder weniger allgemeiner Anerkennung als Bischof von Ancyra erfreuen dürfen. Über eine dogmatische Disputation, welche Basilius 351 zu Sirmium mit dem dortigen Bischof Photinus, dem Schüler Marcells, hatte, darf hier hinweggegangen werden[5]. In den Jahren 358—360 aber hat er eine hervorragende dogmengeschichtliche Rolle gespielt. Er war der eigentliche Führer der Partei der Homöusianer. Georgius von Laodicea und Eustathius von Sebaste standen ihm zur Seite. Auf des

[1] Sozomenus (Hist. eccl. 2, 33) schreibt *Βασιλείῳ*, während Sokrates (Hist. eccl. 2, 42) geschrieben hatte *Βασίλειον, τὸν καὶ Βασιλᾶν, καὶ γὰρ οὕτως ὠνομάζετο.* Es handelt sich um zwei Formen eines Namens. Vgl. *Ἀρτεμίδωρος* und *Ἀρτεμᾶς, Ἐπαφρόδιτος* und *Ἐπαφρᾶς, Σιλουανός* und *Σιλᾶς.*

[2] Hier., De vir. ill. 89. [3] Sozom. a. a. O.

[4] Socr. a. a. O. 2, 26.

[5] Siehe darüber Schladebach, Basilius von Ancyra, Leipzig 1898, 11 ff.

Georgius Veranlassung und unter des Basilius Vorsitz tagte kurz vor Ostern 358 zu Ancyra eine Synode, welche in einem umfangreichen, von Basilius verfaßten und an alle Bischöfe gerichteten Schreiben den Unterschied zwischen *γεννηθῆναι* und *ποιηθῆναι* einschärfte, die Lehre von der Geschöpflichkeit des Sohnes verurteilte und das Bekenntnis der wesentlichen Gottheit des Sohnes forderte, die Parole *ὁμοούσιος* aber verwarf, weil dieselbe die selbständige persönliche Subsistenz des Sohnes vernichte[1]. Mit diesem Synodalschreiben reisten Basilius, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus an das kaiserliche Hoflager nach Sirmium, und bei Wiederaufnahme der dortigen Synodalverhandlungen gelang es Basilius im Frühsommer 358, dem Homöusianismus in Gestalt der sog. dritten sirmischen Formel zum Siege zu verhelfen.

Es war ein großer Erfolg, aber ein Erfolg von kurzer Dauer. Durch ein allgemeines Konzil sollte nunmehr der Friede unter den arianisierenden Parteien wiederhergestellt werden. Der Kaiser verhandelte mit Basilius, und im Auftrage des Kaisers verhandelte Basilius mit den Bischöfen des Orients über die Wahl des Ortes[2]. Schließlich indessen gelang es den strengen Arianern oder Anhomöern, den Kaiser für den Plan zu gewinnen, eine Doppelsynode nach Seleucia und nach Rimini auszuschreiben und im voraus schon ein Symbolum zu redigieren, welches dieser Doppelsynode vorgelegt werden sollte. Am 22. Mai 359 mußte die dritte sirmische Formel einer vierten sirmischen Formel weichen, welche das Wort *οὐσία* als unbiblisch und dem Volke unverständlich ausschaltete und sich auf ein *ὅμοιος κατὰ πάντα* zurückzog. Auch Basilius unterschrieb, fügte aber bei: *κατὰ πάντα δέ, οὐ μόνον κατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι*[3], und um noch nachdrücklicher gegen eine Verflüchtigung des *κατὰ πάντα* Verwahrung einzulegen, führte er in einer mit Georgius von Laodicea und andern Freunden gemeinsam verfaßten Denkschrift des näheren aus, daß das Wort *οὐσία* seinem Sinne nach durch das Alte und das Neue Testament gewährleistet und daß in dem *κατὰ πάντα* das *κατ' οὐσίαν* notwendig einbegriffen sei. Überhaupt gibt diese Denkschrift[4], ein wichtiges und wertvolles Manifest homöusianischer Theologie, wenngleich sie das

[1] Der Wortlaut des Schreibens bei Epiph., Haer. 73, 2—11. Die angehängten Anathematismen, Haer. 73, 10—11, zum Teil auch lateinisch bei Hil., De synodis 12—26. Zur Kritik und Erläuterung des schlecht überlieferten Textes vgl. Gummerus, Die homöusianische Partei, Leipzig 1900, 66 ff. Die Abfassung des Schreibens durch Basilius wird von Epiphanius (Haer. 73, 1) ausdrücklich bezeugt.

[2] Vgl. Sozom., Hist. eccl. 4, 16. [3] Epiph., Haer. 73, 22.

[4] Sie wird bei Epiph., Haer. 73, 12—22 an das Schreiben der Synode von Ancyra angeschlossen. Der Text reicht sehr wahrscheinlich bis zum Schluß des § 22, nicht bis zu den Worten *καθὼς αἱ ὑεῖαι λέγουσι γραφαί* in der Mitte des § 22; vgl. Schladebach a. a. O. 69 f. Über die Denkschrift überhaupt s. Gummerus a. a. O. 121 ff.

ὁμοούσιος umgeht, in allem Wesentlichen die Lehre des hl. Athanasius wieder, wie denn auch Athanasius selbst urteilte, Basilius von Ancyra komme dem ὁμοούσιος sehr nahe[1]. Allein die Synode zu Rimini mußte auch das κατὰ πάντα fallen lassen und sich auf ein nacktes ὅμοιος einigen, die Synode zu Seleucia spaltete sich, und von den Abgeordneten, welche die Synode zu Seleucia an den Hof nach Konstantinopel sandte, unter ihnen Basilius, Eustathius von Sebaste und Eleusius von Cyzikus, wußte der Kaiser am 31. Dezember 359 die Annahme der Entscheidung von Rimini zu erwirken. „Ingemuit totus orbis et Arianum se esse miratus est.“[2]

Der Stern der Homöusianer war gefallen. Akacius von Cäsarea, bisher Anhomöer, jetzt Homöer, hatte das Ohr des Kaisers, und er versäumte nicht, die Gunst der Umstände auszubeuten. Auf der homöischen Synode zu Konstantinopel 360 wurden Basilius, Eustathius, Eleusius und noch manche andere Gegner des Akacius abgesetzt und verbannt[3]. Basilius mußte nach Illyrien wandern. Er widerrief seine Zustimmung zu der Entscheidung von Rimini und bekannte sich von neuem zu dem ὁμοιούσιος oder gar zu dem ὁμοούσιος[4]. Unter Jovian (363—364) hat er noch gelebt. Sein Name steht an der Spitze einer Reihe von verbannten Bischöfen, welche bei Jovian um Rückberufung vorstellig wurden[5]. Vermutlich ist er im Exil gestorben.

J. Schladebach, Basilius von Ancyra. Eine historisch-philosophische Studie (Inaug.-Diss.), Leipzig 1898, 8°. J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900, 8°.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Hieronymus verdanken wir die Kunde, daß Basilius auch geschriftstellert hat: „Scripsit contra Marcellum et de virginitate librum et nonnulla alia.“[6] Die Streitschrift gegen Marcellus — es kann nur an Marcellus von Ancyra gedacht werden — mag in den Jahren 336—347 veröffentlicht worden sein, in denen die Legitimität des Nachfolgers vielen Anfechtungen unterlag und noch manche Gemeinde seiner Diözese das Andenken des Vorgängers hochhielt. Damals war jede Bekämpfung des Vorgängers zugleich eine Verteidigung des Nachfolgers. Aber außer der Notiz bei Hieronymus hat sich keine Spur der Schrift erhalten.

[1] Athanasius (De syn. 41) schreibt: *Βασίλειος ὁ ἀπὸ Ἀγκύρας γράψας περὶ πίστεως.* Mit den letzten Worten wird er entweder auf die in Rede stehende Denkschrift oder auf das Schreiben der Synode von Ancyra verweisen, nicht aber, wie Schladebach a. a. O. 39 65 glaubt, auf spätere, uns nicht mehr vorliegende Erklärungen des Basilius. Die Voraussetzung Schladebachs, Athanasius wolle Sätze des Basilius einführen, beruht auf einem Mißverständnisse.

[2] Hier., Alterc. Lucif. et orthod. 19.

[3] Sozom., Hist. eccl. 4, 24. Philost, Hist. eccl. 5, 1.

[4] Philost. a. a. O. [5] Siehe Socr., Hist. eccl. 3, 25.

[6] Hier., De vir. ill. 89.

Das Buch „De virginitate“ ist gleichfalls allgemein als verloren betrauert worden, bis 1905 Cavallera mit der These hervortrat, dasselbe müsse identisch sein mit dem unter dem Namen Basilius' d. Gr. längst gedruckten Buche *περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας πρὸς Λητόϊον ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* (Migne 30, 669—810). Der handschriftlich überlieferte Titel bezeichnet treffend die Tendenz der langen Ausführung: sie will zeigen, wie das jungfräuliche Leben im einzelnen beschaffen sein müsse, wenn es wahre Heiligkeit vermitteln und die himmlische Herrlichkeit sichern solle. Daß diese Schrift zu Unrecht Basilius d. Gr. beigelegt werde, hatten schon die Herausgeber behauptet. Sie beriefen sich auf den Mangel eines vertrauenswürdigen Zeugnisses, auf die Breitspurigkeit und Eintönigkeit des Stiles und die realistische Derbheit des Tones sowie namentlich auf den Umstand, daß Bischof Letoïus von Melitine in Kleinarmenien, welchem die Schrift laut dem Titel gewidmet war, erst mehrere Jahre nach dem Tode Basilius' d. Gr., 1. Januar 379, den Bischofsstuhl bestiegen hat[1]. Dieses letzte Argument würde nun freilich, wenn es stichhaltig wäre, nicht bloß Basilius d. Gr., sondern noch viel mehr Basilius von Ancyra als Verfasser ausschließen, insofern der letztere jedenfalls schon lange vor dem 1. Januar 379 der Zeitlichkeit entrückt worden ist. Aber der vorhin erwähnten Synode zu Ancyra 358 hat auch ein Bischof Letoïus, ein Zeit- und zugleich Gesinnungsgenosse Basilius' von Ancyra, angewohnt, und wenn es dahingestellt bleiben muß, ob dieser Letoïus Bischof von Melitine war, weil das Synodalschreiben eben nur die Namen der erschienenen Bischöfe aufführt[2], so ist es anderseits ebenso zweifelhaft, ob die Angabe des Titels *ἐπίσκοπον Μελιτηνῆς* maßgebend sein darf, weil dem Texte der Schrift wiederum nur die Bischofswürde des Adressaten (c. 1; vgl. 67), nicht sein Bischofssitz zu entnehmen ist. Außer Zweifel steht, daß die Schrift ihrem Inhalte nach ebensowohl den Jahren 350—360 wie den Jahren 385—400 angehören kann. Die physiologischen Details ferner, welche so einläßlich sind, daß der Verfasser selbst sie rechtfertigen zu müssen glaubt (c. 65), würden offenbar am besten in den Mund eines Bischofs passen — Bischof ist der Verfasser nach c. 1 sicher gewesen —, welcher, wie Basilius von Ancyra, früher Arzt war. Die allerdings dürftigen Äußerungen zur Trinitätslehre endlich befinden sich nicht bloß in vollstem Einklang mit dem Standpunkt eines Homöusianers, sondern

[1] Letoïus war der Nachfolger des Otreius. Otreius aber weilte am 30. Juli 381 noch unter den Lebenden. An diesem Tage erließ Theodosius das Gesetz, daß in der Provinz Pontus nur diejenigen als rechtgläubige Katholiken anzusehen seien, welche in Kirchengemeinschaft ständen mit den Bischöfen Helladius von Cäsarea (in Kappadozien), dem Nachfolger Basilius' d. Gr., Otreius von Melitine und Gregor von Nyssa (Cod. Theod. 16, 1, 3).

[2] Siehe Epiph., Haer. 73, 11.

berühren sich auch in bemerkenswerter Weise mit dem von Basilius verfaßten Synodalschreiben vom Jahre 358. Zum mindesten ist demnach der These Cavalleras hohe Wahrscheinlichkeit beizumessen.

F. Cavallera, Le „De Virginitate" de Basile d'Ancyre: Rev. d'hist. ecclés. 6, 1905, 5—14. E. Nestle hat auf eine Stelle des Buches, c. 31, betreffend die Kunst der Notenschrift, aufmerksam gemacht: Archiv für Stenographie 57, 1906, 105 f.

3. Eustathius von Sebaste. — Die Hauptquelle für unser Wissen um Eustathius von Sebaste fließt in den Briefen des hl. Basilius d. Gr., und auf Grund dieser Briefe hat Eustathius bis in die neueste Zeit hinein als ein recht unzuverlässiger Mann gegolten, welcher in den dogmatischen Kämpfen der Zeit alle möglichen Wandlungen durchlaufen, alle möglichen Glaubensbekenntnisse unterschrieben habe. Loofs unternahm eine Ehrenrettung, indem er die Beziehungen und Verhandlungen zwischen Basilius und Eustathius in ein neues Licht zu rücken versuchte: Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie, Halle a. S. 1898, 8°; vgl. auch Loofs' Artikel über Eustathius in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 5, 1898, 627—630. Doch hat Loofs „keine unparteiische Darstellung gegeben" (Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 121 A. 2). Das Endergebnis seiner Untersuchung aber, Eustathius habe „zur Mittelpartei gehört" und „diese Stellung zeitlebens festgehalten" (Loofs, Eustathius von Sebaste 96), ist nur eine Bestätigung dessen, was Basilius 373 von Eustathius schrieb: τῆς μεσότητος οὐδὲν αὐτῷ μέχρι τοῦ νῦν γέγονε προτιμότερον (Ep. 128, 2). — Geboren um 300, war Eustathius etwa 355—380 Metropolit von Sebaste in Kleinarmenien, vielleicht der unmittelbare Nachfolger seines Vaters, des Bischofs Eulalius von Sebaste, welcher zu Nicäa auf seiten des Arius gestanden hatte. Jedenfalls ist Eustathius in eine arianische Schule gegangen. Mehr jedoch als die Streitfragen der Theologen hat ihn das Ideal der Asketen in Anspruch genommen. Sozomenus bezeugt, daß Eustathius der Begründer des Mönchtums in Kleinarmenien, Paphlagonien und Pontus geworden ist, und fügt noch bei, Eustathius habe auch einläßliche Regeln für das Mönchsleben entworfen und werde sogar von einigen für den Verfasser des dem hl. Basilius zugeschriebenen „asketischen Buches" gehalten (Sozom., Hist. eccl. 3, 14). Diese letztere, immerhin beachtenswerte Notiz wird später noch, gelegentlich des „Corpus asceticum" des hl. Basilius, zu würdigen sein. Das Asketenkleid und das Asketenleben war es auch, was Eustathius die Hochschätzung des hl. Basilius sicherte. Sozusagen von Jugend auf hat Basilius, dessen Vater zu Neocäsarea in Pontus lebte, mit kindlicher Pietät zu Eustathius emporgeblickt (τοιῶσδε δουλεύσας ἐκ παιδὸς τῷ θείνι, Bas., Ep. 244, 1). Und noch im Herbst 371, als er längst den Metropolitenstuhl von Cäsarea bestiegen hatte, richtet Basilius an Eustathius einen Brief voller Verehrung und Dankbarkeit (Ep. 79). Dann aber trat eine Wendung ein. Der tiefste Grund scheint in dogmatischen Differenzen gelegen zu haben. Zwar war Eustathius inzwischen vom Arianer zum Homöusianer — vorhin haben wir ihn zu wiederholten Malen als Vertrauensmann der Homöusianer an der Seite des Basilius von Ancyra getroffen — und vom Homöusianer zum Homousianer oder Nicäner vorgerückt. Im Jahre 366 war er mit zwei andern kleinasiatischen Bischöfen im Auftrag mehrerer in der Heimat abgehaltenen Synoden in den Okzident gereist und hatte in einem von Sokrates (Hist. eccl. 4, 12) uns aufbewahrten Glaubensbekenntnisse Papst Liberius seine und seiner Auftraggeber Zustimmung zu der Entscheidung des Nicänums ausgesprochen. Die Homousie des Heiligen

Geistes aber lehnte Eustathius ab. Laut Sokrates (a. a. O. 2, 45) hat er den Heiligen Geist weder θεόν nennen noch auch κτίσμα heißen wollen. Laut Basilius (Ep. 263, 3) ist er das Haupt der kleinasiatischen Pneumatomachen gewesen. — Im Jahre 373 gelang es Basilius, Eustathius zur Unterzeichnung eines dogmatischen Exposés zu bewegen, welches die Zustimmung zum Nicänum und die Verurteilung derjenigen, welche den Heiligen Geist κτίσμα nannten, als Vorbedingungen der Kirchengemeinschaft aufstellte. In Basilius' Brief 125, Migne, PP. Gr. 32, 545—552, liegt die Urkunde noch vor. Sofort jedoch nahm Eustathius seine Unterschrift wieder zurück und begann in Briefen an Basilius selbst und an andere, Briefen, welche er geflissentlich verbreiten ließ, den bisherigen Freund mit den bittersten Vorwürfen zu überschütten, der Perfidie, des Hochmuts und der Ketzerei, nämlich des Sabellianismus und des Apollinarismus, zu beschuldigen — früher schon einmal, als er von der homöischen Synode zu Konstantinopel 360 abgesetzt worden war, hatte Eustathius offene Briefe gegen Bischof Eudoxius von Konstantinopel, den Vorsitzenden der Synode, weit und breit umhergesandt (Basilius, Ep. 226, 2, nennt dieselben „jene vielbesprochenen Briefe", τὰς πολυθρυλλήτους ἐκείνας ἐπιστολάς). Jetzt ließ er einen Brief an einen gewissen Dazizas (alias Dazinas) in Neocäsarea, durch welchen Apollinaris von Laodicea und indirekt auch Basilius der Ketzerei überführt werden sollten, in ganz Pontus und Galatien, ja bis nach Bithynien und dem Hellespont hin kolportieren (Bas., Ep. 244, 5; vgl. 131, 1), und gleichzeitig oder bald darauf brachte er ein anonymes Schriftstück in Umlauf, welches durch die Art und Weise, wie es eingeleitet war, als ein Brief des Basilius an Apollinaris erscheinen konnte und erscheinen sollte (Bas., Ep. 129, 1; vgl. 224, 1). Dieses letztere Schriftstück scheint sich merkwürdigerweise noch erhalten zu haben in der 1796 von L. Sebastiani aus einer Handschrift der „Bibliotheca Angelica" zu Rom herausgegebenen „Epistola ad Apollinarem Laodicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine ab Eustathio Sebasteno toto fere oriente per summum scelus olim vulgata" (ein Abdruck bei Loofs a. a. O. 72 f). Der schroff sabellianisch klingende Passus, welchen Basilius (Ep. 129, 1) aus dem anonymen Schriftstück anführt, findet sich in dieser „Epistola" wieder; die Aufschrift der letzteren, Βασίλειος Ἀπολιναρίῳ, kann sehr wohl später hinzugefügt sein. Die Annahme, diese „Epistola" sei erst später aus Anlaß und nach Maßgabe der Mitteilungen bei Basilius hergestellt worden, würde größeren Schwierigkeiten begegnen. Auch Loofs verweist dieselbe ins 4. Jahrhundert, will sie jedoch den Parteigenossen des Eustathius, nicht Eustathius selbst zur Last gelegt wissen (a. a. O. 75). Indes selbst wenn dies zutreffend sein sollte, was nicht zu beweisen ist — Basilius spricht Ep. 129, 1 und auch Ep. 224, 1 von den „Sebastenern" und von „uns" —, so würde nach Lage der Dinge doch nicht bezweifelt werden können, daß die Parteigenossen sei es im Auftrage, sei es mit Wissen und Willen ihres Hauptes gehandelt haben. Basilius entgegnete, er habe nur einmal, vor langen Jahren, als Laie, an Apollinaris geschrieben und dieser Brief habe nichts Dogmatisches enthalten, das jetzt von seinen Feinden in Zirkulation gesetzte Schriftstück sei entstellt und gefälscht (Ep. 223, 6; 224, 2; 226, 4). Die Fälschungen haben aber ihren Fortgang genommen. Denn auch die von J. B. Cotelier (Ecclesiae Graecae monumenta 2, Paris. 1681, 84—92) veröffentlichte und von den Maurinern in die Sammlung der Basilius-Briefe, Nr 361—364 (Migne 32, 1099—1108), eingereihte Korrespondenz zwischen Basilius und Apollinaris, zwei Briefe des ersteren und zwei Antworten des letzteren, wird mit dem Herausgeber und den Maurinern, mit Loofs (a. a. O. 74 f) und andern als Fälschung zu bezeichnen sein, wiewohl sie noch von J. Dräseke (Apollinarios von Laodicea, Leipzig 1892, 100—121) und auch noch von N. Bonwetsch

(Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 623—628) als echt verteidigt worden ist. Diese Briefe handeln, ähnlich wie die „Epistola“ bei Sebastiani, hauptsächlich über den Terminus ὁμοούσιος und wollen offenbar schon durch ihren Eingang (s. namentlich Nr 361 und 364) den Schein erwecken, als ob Basilius und Apollinaris in engster Verbindung und in lebhaftestem Austausch ständen, entsprechend dem Worte der Sebastener an Basilius: κοινωνὸς ἄρα σὺ τοῦ ἀνθρώπου (Bas., Ep. 223, 4; vgl. 224, 2). Nach Photius (Bibl. cod. 229; Migne 103, 989) hat Ephräm von Antiochien (gest. 545) den Eutychianern gegenüber ein Wort des hl. Basilius „aus dem Briefe an Apollinaris“ (ἐκ τῆς πρὸς Ἀπολινάριον, sc. ἐπιστολῆς) ins Feld geführt. In den von Cotelier und von Sebastiani edierten Briefen war eine Beweisstelle für die Lehre von den zwei Naturen in Christus nicht zu finden. Vielleicht ist der von Ephräm benützte Brief ein weiteres Produkt derselben Fälscherhand gewesen.

§ 13. Basilius der Große.

(1. Lebensgang. 2. Schriften. 3. Dogmatische Schriften. 4. Asketische Schriften. 5. An die Jünglinge. 6. Liturgie. 7. Homilien und Predigten. 8. Briefe. 9. Trinitätslehre.)

1. Lebensgang[1]. — Basilius d. Gr., sein Freund Gregor von Nazianz und sein Bruder Gregor von Nyssa bilden das hehre Dreigestirn am Himmel der Kirche von Kappadozien. Sie haben in Verbindung miteinander auf die gesamte griechische Kirche und die Ausgestaltung ihrer Eigenart in der Lehre wie im Leben einen tiefgreifenden Einfluß ausgeübt. Mit Recht pflegt Basilius der Vortritt eingeräumt zu werden, obwohl Gregor von Nazianz der Ältere war. Eine machtvolle, an Energie und Initiative reiche Persönlichkeit, vor welcher die Umgebung sich unwillkürlich beugt, ist Basilius auch dem älteren Freunde mehr Vater als Bruder gewesen.

Er war um 330 zu Cäsarea in Kappadozien geboren worden, der Sprößling einer vornehmen und begüterten, zugleich aber durch altererbten Glaubenseifer und Tugendglanz ausgezeichneten Familie. Sein Vater, Basilius, ein angesehener Rhetor und Sachwalter, welcher seinen ständigen Wohnsitz zu Neocäsarea in Pontus hatte, war der Sohn der hl. Makrina der Älteren, der glaubenseifrigen Schülerin des großen

[1] Über den Lebensgang des hl. Basilius sind wir schon durch seine eigenen Schriften, insbesondere seine zahlreichen Briefe, verhältnismäßig eingehend unterrichtet. Außerdem darf die ausführliche Gedächtnisrede seines Freundes Gregor von Nazianz vom Jahre 381, Or. 43, früher Or. 20 (bei Migne, PP. Gr. 36, 493 bis 606), fast die Bedeutung einer Biographie beanspruchen. Auch die Lobreden Gregors von Nyssa (Or. in Bas., Migne 46, 787—818) und Ephräms oder Pseudo-Ephräms des Syrers (Assemani, Opp. S. Ephr. graece et lat. 2, Romae 1743, 289—296) enthalten brauchbares Material, während die wohl aus dem 8. Jahrhundert stammende, fälschlich Amphilochius von Ikonium, dem Zeitgenossen des Basilius, zugeschriebene „Vita S. Basilii“ (griechisch und lateinisch bei Combefis, SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opp., Paris. 1644, 155—225; lateinisch auch bei Migne 29, CCXCIV—CCCXVI) keinen Wert hat.

Bischofs von Neocäsarea, Gregors des Wundertäters; seine Mutter, Emmelia, welche aus Kappadozien stammte, war die Tochter eines Märtyrers. Von den zehn Kindern sind drei Söhne, Basilius, Gregor von Nyssa und Petrus von Sebaste, zur bischöflichen Würde aufgestiegen, während die älteste Tochter, die hl. Makrina die Jüngere, ein Vorbild asketischen Lebens wurde. Basilius, der älteste Sohn, erfreute sich von Kindheit an der sorgsamsten Geistespflege. Wetteifernd mit der Mutter hat die Großmutter Makrina den kaum entwöhnten Knaben in weise Zucht genommen und die Lehren Gregors des Wundertäters ihm ins Herz gepflanzt[1]. Von dem Vater in die Anfangsgründe der Wissenschaften eingeführt, suchte er höhere Bildung auf den Schulen zu Cäsarea, zu Konstantinopel und schließlich — er hatte das zwanzigste Lebensjahr schon überschritten — zu Athen, welches immer noch *τὸ τῶν λόγων ἔδαφος*[2], das Eldorado der Redekunst war. Zu Athen schloß Basilius mit Gregor von Nazianz, mit welchem er schon von Cäsarea her bekannt war, jenen Freundschaftsbund, den Gregor noch im Jahre 381, in seiner Gedächtnisrede auf Basilius, mit der Begeisterung des Jünglings feiert[3]. Sie waren „eine Seele, welche zwei Leiber hatte", und allmählich begann sich um das „edle Paar" *(ξυνωρὶς οὐκ ἀνώνυμος)*, wie die beiden Kappadozier bei Professoren und Studenten hießen, ein weiterer Kreis gleichgesinnter Kommilitonen zu scharen, welche in Basilius ihren gemeinsamen Führer verehrten[4]. Doch hat Basilius sich in Athen nicht so heimisch fühlen können wie der früher eingetroffene und später abgereiste Gregor. Ernste Gedanken durchzogen seine Seele. Um 356, nach vier- bis fünfjährigem Aufenthalte, in seine Heimat zurückgekehrt, muß er schon bald den Entschluß gefaßt haben, unter Verzicht auf eine zu Cäsarea wie zu Neocäsarea winkende reizvolle Rhetorenlaufbahn, sich dem Mönchsstande zu widmen.

Nachdem er durch Bischof Dianius von Cäsarea getauft worden — der Empfang der Taufe ward noch häufig in ein reiferes Alter verschoben —, begab er sich zunächst nach Ägypten, Palästina, Cölesyrien und Mesopotamien, um die berühmtesten Asketen der Zeit persönlich kennen zu lernen, teilte dann seine Habe den Armen aus und ließ sich unweit Neocäsarea am Irisflusse in romantischer

[1] Bas. M., Ep. 204, 6; 223, 3. [2] Greg. Naz., Or. 43, 14.

[3] In behaglicher Rückerinnerung verweilt Gregor (Or. 43, 15—24) bei der gemeinsamen Studienzeit und macht dabei sehr interessante Mitteilungen über das Studentenleben zu Athen. Vgl. die quellenmäßige Darstellung bei F. X. Eggersdorfer, Die großen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts auf den heidnischen Hochschulen ihrer Zeit: Theol.-prakt. Monatsschrift 13, 1903, 335 ff. Eine allgemeiner gehaltene Skizze bei G. Fr. Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer 3, Halle 1875, 345 ff.

[4] „So daß man hier nicht mit Unrecht von der ersten katholischen Studentenverbindung reden kann." Eggersdorfer a. a. O. 340.

Einsamkeit[1] zu einem Gott allein geweihten Leben nieder, in welchem Gebet, Betrachtung und Studium mit Feldarbeit wechselten. Schon sehr bald belebte sich die Einsamkeit. Der Same des Mönchtums war in Kleinarmenien, in Paphlagonien und auch in Pontus bereits durch Eustathius von Sebaste ausgestreut worden. Basilius hat durch Wort und Beispiel die sprossenden Keime zu mächtigem Gedeihen gebracht. Im Laufe des Jahres 358, wie es scheint, erschien Gregor von Nazianz als Gast in der pontischen Siedelei, und unter seiner Beihilfe arbeitete Basilius schriftliche Satzungen für das Leben der Mönche aus. Auch in der Blumenlese aus den Werken des Origenes, *Ὠριγένους φιλοκαλία*, liegt noch ein Denkmal der gemeinschaftlichen Studien der beiden Freunde vor[2]. Zu Beginn des Jahres 360 hat Basilius an den dogmatischen Streitverhandlungen zu Konstantinopel teilgenommen oder wenigstens als stummer Zuhörer den Debatten zwischen Homöusianern und Anhomöern beigewohnt. Die Zurückhaltung, welche er sich auferlegte, von Eunomius dem Anhomöer als Feigheit gedeutet[3], mag darin gegründet haben, daß er auch die Position der Homöusianer, des Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste, nicht als die seinige anerkennen konnte, weil er auf dem Boden des Nicänums stand. Dianius von Cäsarea, welcher ihn durch nachträgliche Unterzeichnung der homöischen „Friedensformel“ von Konstantinopel schmerzlich enttäuscht hatte, ließ ihn auf dem Sterbebette zu sich rufen, um ihm die Versicherung zu geben, daß er nicht daran gedacht habe, sich in Widerspruch mit der Entscheidung des Nicänums zu setzen[4].

Der Nachfolger des Dianius, seit Sommer 362, Eusebius, ein Mann des Volkes, aber ohne theologische Bildung und kirchliche Erfahrung, wußte Basilius zu bewegen, die Priesterweihe anzunehmen und nach Cäsarea überzusiedeln. Damit war der Mönch für die praktische Kirchentätigkeit gewonnen. Ein Zerwürfnis zwischen Bischof und Priester, dessen Anlaß nicht recht klar liegt, konnte Gregor von

[1] An der stimmungsvollen Schilderung der Örtlichkeit in einem Briefe an den Nazianzener (Bas. M., Ep. 14) hat A. v. Humboldt (Kosmos 2, Stuttgart 1847, 27 ff) besonderes Interesse genommen.

[2] Die herkömmliche Annahme, daß die „Philocalia Origenis“, deren früher schon einmal gedacht werden mußte (Bd 2, S. 70 75), den Jahren 358/359 entstammt, ist von Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 7, 1899, 141 f bekämpft worden. Die Voraussetzung aber, welche Loofs zum Widerspruche drängte, der Aufenthalt Gregors in Pontus habe den Charakter eines kurzen Besuches getragen, ist mit den eigenen Worten Gregors (Ep. 6; Or. 2, 6) kaum oder gar nicht zu vereinbaren, und anderseits hat die Zusammenstellung der „Philocalia Origenis“ schwerlich viel Zeit und Mühe erfordert. Von den Mönchsregeln schweigt Loofs. Gregor (Ep. 6) verlegt ihre Abfassung ausdrücklich in die Tage *τῆς Ποντικῆς διατριβῆς*.

[3] Eunomius bei Greg. Nyss., C. Eun. 1, Migne, PP. Gr. 45, 273 ff; vgl. Philost., Hist. eccl. 4, 12.

[4] Bas. M., Ep. 51, 2.

Nazianz mit geschickter Hand begleichen. Seitdem war Basilius für Eusebius „ein guter Ratgeber, ein gewandter Gehilfe, ein Ausleger der heiligen Schriften, ein Dolmetscher seiner Pflichten, der Stab seines Alters, die Stütze seines Glaubens, der treueste der Hausgenossen, der brauchbarste der Fremden“ [1]. Als besondere Verdienste seines Freundes aus dieser Zeit rühmt der Nazianzener den erfolgreichen Widerstand gegen die Anschläge des arianischen Gefolges des Kaisers Valens, welcher im Juli 365 Cäsarea besuchte, aber unerwartet schnell wieder abberufen wurde, und die energischen und opferwilligen Bemühungen um Linderung der Schrecken der Hungersnot, von welcher Kappadozien um 368 betroffen wurde.

Um die Mitte des Jahres 370 starb Eusebius [2], und Basilius wurde auf den Bischofsstuhl erhoben, „nicht ohne Mühe und nicht ohne Neid und Widerspruch“ [3] — der Vater des Nazianzeners, der mehr als 90 Jahre zählende Bischof Gregor von Nazianz, hatte den Widerspruch niedergeschlagen. Basilius stand im besten Mannesalter, war aber infolge übertriebener Askese schon fast zum Greis geworden und hatte überdies mit einem hartnäckigen Leberleiden zu kämpfen. Gleichwohl hat er als Bischof von Cäsarea, Metropolit der Provinz Kappadozien und Exarch der politischen Diözese Pontus [4] sich bereits bei seiner Mitwelt Anspruch auf den Namen des Großen erworben [5]. Er hat der Notlage der durch die dogmatischen Parteiungen zerrissenen und zerklüfteten Kirche des Orients volles Verständnis entgegengebracht und in seltenem Maße großzügige Tatkraft mit weisem Maßhalten zu paaren gewußt. Seine äußere Stellung erlitt durch die von Kaiser Valens beliebte Teilung der Provinz Kappadozien in zwei Provinzen, mit den Hauptstädten Cäsarea und Tyana, eine immerhin empfindliche Einbuße, insofern nunmehr Bischof Anthimus von Tyana Metropolitenrechte über die neue Provinz beanspruchte und auch erlangte. Als aber Valens Ende 371 oder Anfang 372 wiederum nach

[1] Greg. Naz., Or. 43, 33.

[2] Die Homilie über das kananäische Weib unter dem Namen des Bischofs Eusebius von Cäsarea in Kappadozien in einer koptischen Papyrushandschrift zu London (koptisch und englisch bei Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 133—143 275—285) ist nur eine Übersetzung der Homilie des hl. Chrysostomus „In dimissionem Chananaeae“ (Migne, PP. Gr. 52, 449—460); vgl. Mercati im Journal of Theol. Studies 8, 1907, 114.

[3] Greg. Naz., Or. 43, 37.

[4] Über die Stellung des Bischofs von Cäsarea vgl. K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients (Kirchengeschichtl. Studien 5, 4), Münster i. W. 1901, 189 f. Im Gegensatz zu Lübeck will Schäfer (Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster i. W. 1909, 63 ff) eine Exarchenstellung oder Obermetropolitangewalt des Bischofs von Cäsarea nicht anerkennen.

[5] Der Ausdruck *ὁ μέγας Βασίλειος* ist schon Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa ganz geläufig. Siehe etwa Greg. Naz., Or. 43, 1 16; Ep. 53. Greg. Nyss., Or. in Bas., Migne 46, 800 813; C. Eun. 1, Migne 45, 272 273.

Cäsarea kam und alle Nicht-Arianer zitterten vor dem „hagelgeschwängerten und verderbendräuenden Gewölk, welches jede Kirche vernichtete, auf welche es niederfiel“ [1], begegnete Basilius dem vorauf-geschickten Hofbeamten und sodann dem Kaiser selbst mit einer Überlegenheit, welche Hochachtung und Bewunderung auslöste und das schon gesprochene Verbannungsurteil in Vergessenheit geraten ließ [2]. Sicherung der Kirche gegen den Arianismus, straffere Zusammenfassung der orthodoxen Kreise und Wiederherstellung wärmerer Beziehungen zwischen Orient und Okzident blieben seine Hauptsorgen. Die langen Verhandlungen mit den Okzidentalen blieben freilich ohne greifbaren Erfolg. Über den peinlichsten Differenzpunkt, das Schisma zu Antiochien, konnte keine Einigung erzielt werden. Hie Melitius, hie Paulinus! So eifrig Basilius für Melitius warb, Papst Damasus wollte und konnte auch Paulinus nicht fallen lassen [3]. Umsomehr sollte die nächste Zukunft seine Bemühungen krönen. Basilius vor allen, nach Athanasius, hatte es der Orient zu danken, daß, sobald die Politik der weltlichen Machthaber einen Umschwung erfuhr, auch der kirchliche Friede wiederkehrte. Er selbst sah diese Wendung der Dinge in dem Tod des Kaisers Valens am 9. August 378 sich wenigstens noch anbahnen. Am 1. Januar 379 [4] sollte seine Seele der gebrochenen und dahinsiechenden leiblichen Hülle sich entwinden.

Fr. Baert, De S. Basilio M.: Acta SS. Iunii 2, Antverp. 1698, 807—958. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 9 (éd. 2, Paris 1714), 1—304 628—691. Pr. Maran, Vita S. Basilii M., im dritten Bande der Mauriner-Ausgabe der Werke des Heiligen, Paris. 1730, p. XXXVII—CXCII, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 29, V—CLXXVII. Diese „Vita“ ist nicht, wie häufig angegeben wird (auch bei Loofs, Eustathius von Sebaste 2 ff), von dem Mauriner J. Garnier (gest. 3. Juni 1725), sondern, wie der Eingang der „Praefatio“ jenes dritten Bandes bezeugt, von dem Mauriner Pr. Maran, dem Fortsetzer der Arbeit Garniers. C. R. W. Klose, Ein Beitrag zur Kirchengeschichte. Basilius d. Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre, Stralsund 1835, 8°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die

[1] Greg. Naz., Or. 43, 30; vgl. 46.

[2] Näheres über diese schon früh legendarisch ausgeschmückte Begegnung bei Allard, St Basile², Paris 1899, 74 ff.

[3] Das Urteil des Papstes oder seiner Umgebung über Basilius mag in der bittern Bemerkung widerhallen, welche Hieronymus 382/383 zu Rom nachträglich in seine Chronik (ad a. Abr. 2392) einschob, indem er zu der früheren Notiz „Basilius Caesariensis episcopus Cappadociae clarus habetur“ nunmehr noch beifügte: „qui multa continentiae et ingenii bona uno superbiae malo perdidit“; vgl. A. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 178 ff. Umgekehrt führt Basilius scharfe Klage über den Hochmut und die Unnahbarkeit des Papstes (Ep. 215; 239, 2). Weiteres über die Verhandlungen zwischen Basilius und den Abendländern bei Schäfer a. a. O. 61 ff.

[4] Das Datum ist gesichert. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 476 f. Loofs, Eustathius von Sebaste, Halle 1898, 49.

Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl., Bd 7. Die drei Kappadozier. 1. Basilius von Cäsarea, Stuttgart 1875. D. Eirenides, Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου, Athen 1881, 8°. P. Allard, St Basile (Les Saints), Paris 1899, 8°; éd. 4 1903. Die zwei ersten Teile des Büchleins Allards, „St Basile avant l'épiscopat" und „L'épiscopat de St Basile", waren schon in der Revue des questions historiques 64—65 (1898—1899) erschienen. Der dritte Teil ist überschrieben: „St Basile orateur et écrivain." J. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande. Ein Beitrag zur Geschichte des 4. Jahrh. n. Chr., Münster i. W. 1909, 8°. Vgl. die Literaturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliographie[2] (Répert. des sources hist.) 455 bis 457.

2. Schriften. — Die Größe des hl. Basilius liegt, wie schon angedeutet, auf dem Gebiete der kirchlichen Praxis. Die drei Kappadozier haben sich gegenseitig ergänzt. Basilius war der Mann der Tat, Gregor von Nazianz der Meister des Wortes und Gregor von Nyssa der Fürst im Reiche des Gedankens. Auch aus den Schriften des hl. Basilius spricht und leuchtet eine zunächst zu praktischer Tätigkeit berufene, auf das Nötigste und Nützlichste gerichtete, ernst veranlagte Individualität, ein Römer unter den Hellenen.

Den alten Berichterstattern zufolge[1] hat Basilius außer einigen dogmatischen Werken zur Verteidigung des Trinitätsdogmas asketische, liturgische und pädagogische Schriften sowie eine große Anzahl von Predigten und Briefen hinterlassen. Und eine wesentliche Einbuße hat dieser Schriftenbestand im Laufe der Jahrhunderte nicht erlitten. Der Name des Verfassers hat dem Zahn der Zeit gewehrt und außer den echten Schriften auch noch manchen suppositia Schutz geboten. Basilius steht an der Spitze der Kirchenväter, welche in den liturgischen Büchern der unierten griechischen Kirche den Ehrentitel der „ökumenischen großen Lehrer" *(οἱ οἰκουμενικοὶ μεγάλοι διδάσκαλοι)* führen[2]. Er speziell erhält außerdem den Beinamen *ὁ οὐρανοφάντωρ*, „der Himmelsdolmetsch"[3], d. h. der Ausleger des Trinitätsgeheimnisses.

Man hatte Grund, seinem Worte zu trauen. Er hatte seinerseits die Überlieferung der kirchlichen Vorzeit sich zur unverrückbaren Richtschnur genommen. Sein Wahlspruch lautete: „Wir nehmen keinen neuen Glauben an, welcher uns von andern geschrieben würde, und wir unterfangen uns auch selbst nicht, die Erzeugnisse unseres

---

[1] Greg. Naz., Or. 43, 67. Hier., De vir. ill. 116. Ruf., Hist. eccl. 2, 9. Phot., Bibl. cod. 137 141—144 191.

[2] Siehe die Nachweise bei N. Nilles in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 735 ff. Vgl. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome, Louvain 1907, 25—26.

[3] Die Deutung „revealer of celestial things" (Sophocles, Greek Lexicon) verdient jedenfalls den Vorzug vor der Deutung „der am Himmel glänzt" (Nilles a. a. O. 739). Das Epitheton scheint zuerst bei Pseudo-Amphilochius (Vita S. Bas., Combefis, SS. Patrum Amphilochii etc. 168) vorzukommen, und hier scheint es zugleich seine authentische Erklärung zu erhalten: *ὦ Βασίλειε, οὐρανοφάντορ, τριάδος ὑπέρμαχε.*

Verstandes andern mitzuteilen, um nicht etwa Menschenweisheit als die Satzungen der Religion auszugeben, sondern was die heiligen Väter uns gelehrt haben, das verkündigen wir denjenigen, welche uns fragen.“ [1] Man schätzte aber auch die formelle Seite seiner Schriften. Ein Ästhetiker wie Photius wird dem rednerischen und schriftstellerischen Talente des großen Basilius gegenüber zum Panegyriker [2]. Wenn irgend jemand, meint Photius, so verstehe es Basilius, eine reine und klare und durchaus gebildete und edle Sprache zu reden. Sein Vortrag sei allenthalben ausgezeichnet durch Kraft und Glanz und er quille und sprudle wie von selbst in reichem Strome. Ein Liebhaber der Redekunst, welcher einige Schulung besitze, brauche sich nur Basilius zum Vorbilde zu nehmen und er werde nach keinem andern Lehrmeister Verlangen tragen, „auch nicht nach Plato, auch nicht nach Demosthenes“.

Die beste Ausgabe der Schriften verdanken wir dem Fleiße der Mauriner Julien Garnier (gest. 3. Juni 1725) und Prudent Maran (gest. 2. April 1762). Seit ihrem Erscheinen hat die selbständige Arbeit im wesentlichen geruht. Die literargeschichtlichen Fragen sind zum größten Teile an dem Punkte liegen geblieben, an welchem die Mauriner sie fallen ließen, auch diejenigen Fragen, in denen Maran in Widerspruch zu Garnier trat. Die Textkritik ist durch einzelne Sonderausgaben gefördert worden, welche deutlich zeigten, daß eine umfassendere Untersuchung der zahlreichen Handschriften und der gleichfalls ungewöhnlich zahlreichen alten Übersetzungen auf reiche Ernte hoffen darf [3].

Eine Sammelausgabe von Werken des hl. Basilius im Urtexte erschien zuerst 1532 zu Basel in 2° (wiederholt 1535 zu Venedig und 1551 zu Basel). Eine ungleich vollständigere Ausgabe lieferten Fronto Ducaeus (Fronton du Duc) S. J. und F. Morellus, Paris 1618, 3 Bde, 2° (wiederholt 1638 ebd.). Zu dieser Ausgabe veröffentlichte Fr. Combefis O. Pr. textkritische Noten unter dem Titel Basilius M. ex integro recensitus, Paris 1679, 2 Bde, 8°. Weitaus das Hervorragendste leisteten die Mauriner J. Garnier und Pr. Maran, Paris 1721—1730, 3 Bde, 2°; Garnier bearbeitete die zwei ersten Bände (1721, 1722), nach seinem Tode Maran den dritten (1730). Die lateinische Übersetzung dieser Mauriner-Ausgabe, ohne den griechischen Text, ward öfters nachgedruckt, 1750—1751 zu Venedig, 1793 zu Bergamo, 1835—1840 zu Paris. Eine zweite Auflage der Mauriner-Ausgabe, editio Parisina altera, emendata et aucta, veranstaltete L. de Sinner, Paris 1839, 3 Bde, 4°. Mit

[1] Bas. M., Ep. 140, 2. Vgl. Ep. 251, 4. De Spir. S. 29, 71.

[2] Phot., Bibl. cod. 141.

[3] Landwehr (Philologus 43, 1884, 135) wollte schon auf Grund eines Papyrus aus dem 5. Jahrhundert (?) mit Exzerpten aus Briefen des Basilius behaupten können, „daß es im Altertum eine andere Textesüberlieferung des Basilius als die uns vorliegende gab“. Die neuen Herausgeber der Exzerpte, Schmidt und Schubart (Altchristliche Texte, Berlin 1910, 37), sind vielmehr zu dem Ergebnis gelangt, „daß im ganzen der Papyrus nur als Bestätigung der Handschriften gelten kann“.

dem ersten der drei Bände beschäftigte sich A. Jahnius, Animadversiones in S. Basilii M. opera, supplementum editionis Garnerianae secundae, fasc. 1, Bernae 1842, 8°. Voraufgegangen war A. Jahnius, Basilius M. Plotinizans, supplementum editionis Plotini Creuzerianae, Basilii M. Garnerianae, Bernae 1838, 4°. Ein dritte Auflage der Mauriner-Ausgabe, um manche neue Texte erweitert, bietet Migne, PP. Gr. 29—32, Paris. 1857.

Die wenigen neueren Sonderausgaben sollen gelegentlich der Besprechung der betreffenden Schriften namhaft gemacht werden. Ebenso die alten Übersetzungen, welche, soweit sie bisher bekannt geworden sind, gleichfalls nur einzelne Schriften zu umfassen pflegen. Von modernen Übersetzungen, welche weiter greifen, sind hauptsächlich folgende anzuführen. Sämtliche Schriften des hl. Basilius d. Gr.: Sämtliche Werke der Kirchenväter, aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt, Bd 19—26, Kempten 1838—1842. Die neuere Kemptener Bibliothek der Kirchenväter enthält drei Bände ausgewählter Schriften des hl. Basilius, nach dem Urtexte übersetzt von V. Gröne, Kempten 1875—1881. Bd 1 gibt die Homilien über das Hexaemeron und ausgewählte Predigten (21), Bd 2 die drei Ansprachen zu Eingang der „Ascetica“ und die beiden Mönchsregeln, Bd 3 ausgewählte Briefe (97). Eine englische Übersetzung der Schrift über den Heiligen Geist, der Homilien über das Hexaemeron und der Briefe von Bl. Jackson steht in A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 8, New York 1895. Zur Kritik dieser Übersetzung vgl. W. M. Ramsay, Basil of Caesareia: The Expositor, Jan. 1896, 49—61. Kaplanides hat sämtliche Werke im Urtexte nach Migne und in neugriechischer Übersetzung, μετὰ πιστῆς ἑρμηνευτικῆς παραφράσεως εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς καθαρεύουσαν, herauszugeben begonnen. Über die zwei ersten Hefte des ersten Bandes, Athen 1900, vgl. Ph. Meyer in der Theol. Literaturzeitung 1901, 195 f.

E. Fialon, Étude historique et littéraire sur St Basile, suivie de l'Hexaëmeron, traduit en français. Éd. 2, Paris 1869, 8°. A. Bayle, St Basile, archevêque de Césarée (329—379). Cours d'éloquence sacrée (1869—1870), Avignon 1878, 8°. J. Trunk, De Basilio M. sermonis Attici imitatore (Progr.), Stutgardiae 1911, 4°. Vgl. die Literaturangaben bei Hoffmann, Bibliograph. Lexikon der gesamten Literatur der Griechen[2] 1, 407—421.

3. Dogmatische Schriften. — Der Intention des Verfassers wird es entsprechen, von den dogmatischen Schriften auszugehen. Alle seine Ethik und Asketik hat Basilius immer wieder auf den kirchlichen Glauben gestützt und gegründet. Sein dogmatisches Erstlingswerk war eine Streitschrift gegen Eunomius, den Schüler und Freund jenes Antiocheners Aëtius, welcher dem genuinen Arianismus oder Anhomöismus neues Leben einzuhauchen versuchte. Um 361, nachdem er des kurz zuvor erlangten Bistums von Cyzikus an der Propontis wieder verlustig gegangen war und nun seine Schritte nach Konstantinopel gelenkt hatte, veröffentlichte Eunomius unter dem Titel *Ἀπολογία* ein kleines Buch, welches sich auffälligerweise noch erhalten hat (Migne, PP. Gr. 30, 835—868), ein „Credo“ mit Umschreibung und Erläuterung[1]. Das *ἀνόμοιος* wird fallen gelassen und eine Ähnlichkeit im eigentlichen Sinne behauptet. Die ganze

[1] Über den mutmaßlichen Anlaß zur Abfassung s. Diekamp in der Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 4 ff.

Theologie, welche Eunomius selbst bei späterer Gelegenheit „Technologie“ genannt wissen wollte[1], ist zu einer dialektisch und syllogistisch bearbeiteten Lehre von dem Ungezeugten und dem Gezeugten geworden. Das Buch fand viele Leser, und Basilius glaubte der Bitte um eine schriftliche Widerlegung willfahren zu sollen, obwohl er sich bisher an der literarischen Bekämpfung der Häresie nicht beteiligt hatte[2]. Wahrscheinlich stammt sein *Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* (29, 497—670), gewöhnlich „Adversus Eunomium“ genannt, aus den Jahren 363—365. Der Brief, mit welchem Basilius dem Sophisten Leontius eine Abschrift des Werkes übersandte[3], wird von Maran in das Jahr 364 verlegt, kann aber auch wohl 365 geschrieben sein. Das erste der drei Bücher befaßt sich vornehmlich mit der Zurückweisung der Thesen, daß die *ἀγεννησία* das Wesen Gottes ausmache und in der *ἀγεννησία* das Wesen Gottes vollkommen adäquat erkannt (begriffen) werde. Die Agennesie im Sinne des Ungezeugtseins sei das Unterscheidungsmerkmal der Person des Vaters und die Agennesie im Sinne des Ungewordenseins sei ein Attribut des göttlichen Wesens. Die Ergründung dieses Wesens und seines Verhältnisses zu den drei Personen übersteige nicht nur die menschlichen, sondern überhaupt alle geschaffenen Kräfte. Das zweite Buch verficht die Homousie des Sohnes. Das Wesensattribut des Ungewordenseins werde durch die der Person des Sohnes beigelegte Eigentümlichkeit des Gezeugtseins nicht aufgehoben. Sein Wesen empfange der Sohn von Ewigkeit her vom Vater, und deshalb sei er eines Wesens mit dem Vater und gleichewig. Das dritte Buch tritt mit nicht geringerer Entschiedenheit für die Homousie des Heiligen Geistes ein[4]. Auch auf Eunomius scheint das Werk Eindruck gemacht zu haben. Wenigstens hat er sich erst nach Verlauf von etwa

[1] Theodoret (Haeret. fab. 4, 3) berichtet von Eunomius: *οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε.*

[2] Bas. M., Adv. Eun. 1, 1.

[3] Bas. M., Ep. 20. Die Ep. 25, in welcher Basilius gleichfalls seines Werkes gegen Eunomius gedenkt (c. 2), wird von Maran vor 369 angesetzt. Einen beachtenswerten Fingerzeig gibt auch Gregor von Nyssa (C. Eun. 1 u. 12 b), insofern er bezeugt, daß zwischen der Veröffentlichung des Werkes des Basilius und dem Erscheinen der Duplik des Eunomius im Jahre 378 ein Zeitraum von mindestens zwölf Jahren lag. Vergeblich hat Loofs, Eustathius von Sebaste 60 A. 2, diese Auslegung bestritten. Die Worte des Nysseners lauten: eine lange Zeit, länger als die Trächtigkeitsdauer des Elefanten (Migne 45, 249), ein beträchtlicher Abschnitt des Lebens des Eunomius (*τῆς ζωῆς τοῦ συγγραφέως οὐκ ἐλάχιστον μέρος*, 45, 252), viele Olympiaden von Jahren (*ἐν τοσαύταις ἐτῶν ὀλυμπιάσι* ebd.), eine größere Anzahl von Jahren, als der Kampf um Ilion währte (*ὑπὲρ τὸν Ἰλιακὸν πόλεμον τῇ πολυετίᾳ*, 45, 953). Vgl. Diekamp in der Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 3 f.

[4] Die angeblichen Bücher Adv. Eun. 4—5 (Migne 29, 671—774) sind, wie schon S. 141 f ausgeführt wurde, erst später angehängt worden und haben mit Basilius nichts zu tun.

14 Jahren zu einer Antwort aufgerafft, von welcher wir bei Gregor von Nyssa hören werden.

Eine zweite dogmatische Schrift des hl. Basilius, De Spiritu Sancto (32, 67—218), verdankt ihr Dasein einem eigenartigen, für die Zeit- und Ortsverhältnisse lehrreichen Vorkommnisse zu Cäsarea. Es hatte Aufsehen und Anstoß erregt, daß Basilius beim öffentlichen Gebete neben der Doxologie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste", *διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*, auch die Formel gebrauchte „mit dem Sohne samt dem Heiligen Geiste", *μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*. Um die Gemüter zu beruhigen, zeigt er in weit ausholender Argumentation, daß auch die zweite Formel berechtigt und in Schrift und Tradition begründet, ja sogar noch treffender und bezeichnender sei als die erste, weil das *μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ* sowohl die Eigentümlichkeit der Personen als auch die Untrennbarkeit der Gemeinschaft festlege (*τήν τε τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας*, c. 25, 59), also den Sabellianismus und zugleich den Arianismus ausschließe. Die interessante Schrift ist dem Bischof Amphilochius von Ikonium gewidmet und nach brieflichen Äußerungen des Verfassers in der zweiten Hälfte des Jahres 375 ausgearbeitet worden[1]. Frühere Einreden gegen die Integrität des Textes sind längst verstummt.

Aus Augustinus ersehen wir, daß Julianus von Eclanum, der Vorkämpfer des Pelagianismus, zwei Zitate aus einem Buche des hl. Basilius „Adversus Manichaeos" beibrachte, welche gegen die Lehre von der Erbsünde zeugen sollten[2]. Dieses Buch ist nicht mehr nachzuweisen und hat sehr wahrscheinlich den Namen des hl. Basilius mit Unrecht getragen, wenngleich Basilius in Predigten gelegentlich manichäische Anschauungen bekämpfte[3].

Die „Apologia" des Eunomius vom Jahre 361, wie es scheint, ist zuerst von J. A. Fabricius, Bibl. Gr. 8, Hamb. 1729, 262—305, herausgegeben und seitdem allen Drucken der Gegenschrift des Basilius beigegeben worden. Sie steht auch bei J. D. H. Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. (Thilo, Bibl. Patrum graec. dogm. 2), Lips. 1854, 580—615. Erst im Jahre 378, kurz vor des Basilius Tod, trat Eunomius mit einer Antwort auf die Schrift des Gegners hervor, Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία betitelt und mindestens drei Bücher umfassend. Diese zweite Apologie ist zu Grunde gegangen bis auf die Auszüge, welche Gregor von Nyssa seinem großen Werke „Contra Eunomium" einverleibte. Ein Rekonstruktionsversuch bei M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius (Inaug.-Diss.), Wittenberg 1908, 15—36. Vollständig besitzen wir noch ein Glaubensbekenntnis (ἔκθεσις πίστεως), welches Eunomius 383 Kaiser Theodosius überreicht hat, bei Goldhorn a. a. O. 618—629. Nur dem Namen nach bekannt sind ein Kommentar zum Römerbriefe in sieben Bänden (Socr., Hist. eccl.

[1] Bas. M., Ep. 231 248. [2] Aug., C. Iul. 1, 16—17.

[3] In der zweiten Homilie über das Hexaemeron (Migne 29, 27—52) und in der Predigt „Quod Deus non est auctor malorum" (31, 329—354).

4, 7) und eine vierzig Nummern umfassende Briefsammlung (Philost., Hist. eccl. 10, 6; Phot., Bibl. cod. 138). Eunomius starb um 393. Philostorgius hat ihm ein Enkomium auf das Grab gelegt (Philost. a. a. O. 3, 21). C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius, Kiel 1833, 8°. Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 122 ff (insbesondere über die Lehre des Eunomius). Fr. Loofs, Eunomius: Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 5, 1898, 597—601 (Biographie). Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse: Byzant. Zeitschrift 18, 1909, 1—13; vgl. 190—194.

An Schriften des hl. Basilius bietet Goldhorn a. a. O. Adv. Eun. 1—3 und De Spir. S., unter Beifügung dankenswerter Indices. Eine gefällige Sonderausgabe der Schrift De Spir. S. lieferte C. F. H. Johnston, Oxford 1892, 8°. Außer mehreren griechischen Handschriften, welche den Maurinern unbekannt geblieben waren, hat Johnston auch zwei syrische Übersetzungen in Manuskripten aus dem 5. und 6. Jahrhundert heranziehen können, neue und zwar entscheidende Zeugen für die Echtheit der von Erasmus und andern bestrittenen zweiten Hälfte der Schrift (c. 15—30). Außer den Bemerkungen Johnstons, S. 125 f, vgl. übrigens zu der Frage nach der Integrität des Textes auch Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 509. Eine englische Übersetzung der Schrift hat G. Lewis veröffentlicht, London 1888, 12°. Über die Stelle De Spir. S. c. 18, 45 s. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, 1899, 251—253: „Ein angebliches Wort Basilius' d. Gr. über die Bilderverehrung."

4. Asketische Schriften. — „Asketisches", *Ἀσκητικά*, lautet die Aufschrift einer Sammlung von Basilius-Schriften (Migne 31, 619 bis 1428), welche, wie das Referat bei Photius zeigt[1], erst nach und nach zu ihrem heutigen Umfange angewachsen ist. An der Spitze stehen heute einige Predigten oder Ansprachen: „praevia institutio ascetica", „sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione saeculi et de perfectione spirituali", „sermo de ascetica disciplina quomodo monachum ornari oporteat". Alle drei Stücke (31, 619—652) waren dem von Photius beschriebenen Exemplare der *Ἀσκητικά* noch fremd. Es folgt (31, 653—870) eine umfassende Anleitung zu christlichem Leben, „*Ἠθικά*, Moralia", betitelt und eingeführt durch zwei Vorbemerkungen, „De iudicio Dei", eine Mahnung zur Buße, und „De fide", eine Unterweisung über die Dreieinigkeit. Die Anleitung selbst besteht aus 80 Sittenvorschriften (*ὅροι*, regulae), von welchen eine jede wieder in mehrere Kapitel abgeteilt ist. Jedes Kapitel wird dann durch Aussprüche des Neuen Testaments belegt und erhärtet. Außer allgemeinen Christenpflichten kommen auch besondere Obliegenheiten einzelner Stände zur Behandlung. Das Ganze erinnert sehr an das „Speculum" Augustins. Zwei über das Mönchsleben handelnde „sermones ascetici" (31, 869—888), welche wiederum in der von Photius benützten Handschrift fehlten, vermitteln jetzt den Übergang von den „Moralia" zu den beiden Mönchs- oder Klosterregeln (31, 889—1306): „Regulae

[1] Phot., Bibl. cod. 191.

fusius tractatae" (*ὅροι κατὰ πλάτος*), 55 an der Zahl, und „Regulae brevius tractatae" (*ὅροι κατ' ἐπιτομήν*), 313 an der Zahl. Die längeren sowohl wie die kürzeren Regeln sind in die Form von Fragen und Antworten gekleidet, die einen wie die andern nicht sowohl ein Verfassungs- und Verwaltungsentwurf als vielmehr ein Katechismus der Tugend- und Pflichtenlehre. Die längeren erörtern hauptsächlich die Aufgaben der Mönche im allgemeinen, die kürzeren gehen nach Art einer Kasuistik in das einzelne ein. Den Schluß der Sammlung bilden „Poenae" (*ἐπιτίμια*, 31, 1305—1316), Strafen für Mönche und Nonnen, welche sich irgendwie verfehlt haben, und „Constitutiones asceticae" (*ἀσκητικαὶ διατάξεις*, 31, 1315—1428), ausführliche Vorschriften und Ratschläge für Mönche. Auch diese beiden Stücke hatten in des Photius Handschrift keine Stelle.

Abgesehen von den Photius noch unbekannten Einschiebseln oder Zutaten, welche besonderer Würdigung vorbehalten bleiben müssen, gehört diese Schriftensammlung unzweifelhaft Basilius an. Unter der Beihilfe Gregors von Nazianz, so bezeugt dieser selbst, hat Basilius schon in den Jahren 358 359 in der pontischen Siedelei am Iris schriftliche Regeln und Satzungen, *ὅροι γραπτοὶ καὶ κανόνες*, für die Mönche ausgearbeitet[1]. Bei einem späteren Anlaß spricht Gregor von des Freundes „geschriebenen und ungeschriebenen Gesetzen für die Mönche", *νομοθεσίαι μοναστῶν ἔγγραφοί τε καὶ ἄγραφοι*, und von den durch den Freund errichteten „Nonnenklöstern mit geschriebenen Satzungen", *οἱ παρθενῶνες καὶ τὰ ἔγγραφα διατάγματα*[2]. Rufinus von Aquileja will des Basilius „instituta monachorum" ins Lateinische übersetzt haben[3], und die noch erhaltene Übersetzung erweist sich als eine Zusammenfassung der längeren und der kürzeren Basilius-Regel zu einer einzigen Regel in 203 Fragen und Antworten[4]. Für die „Moralia" läßt sich ein unzweideutiges Zeugnis aus dem Munde des Nazianzeners nicht beibringen. Wenn aber Hieronymus von einem *Ἀσκητικόν* des Basilius, Sozomenus von einer *ἀσκητικὴ βίβλος* des Basilius spricht[5], so können unter diesen Titeln nur die von Photius näher gekennzeichneten *Ἀσκητικά*, d. h. die „Moralia" in Verbindung mit den beiden „Regulae", verstanden sein. Freilich hat die Notiz bei Sozomenus Verwirrung angerichtet. Eustathius von Sebaste, erzählt der Kirchenhistoriker, habe sich um Einführung und Regelung des Mönchswesens in verschiedenen Provinzen Kleinasiens so verdient gemacht, „daß einige (*τινές*) sogar behaupteten, die unter dem Namen des Kappadoziers Basilius gehende *ἀσκητικὴ βίβλος* sei das Werk des Eustathius".

[1] Greg. Naz., Ep. 6. [2] Greg. Naz., Or. 43, 34 62.
[3] Ruf., Hist. eccl. 11, 9.
[4] Weitere Zeugnisse aus jüngerer Zeit für die Echtheit der beiden „Regulae" bei Garnier, Praef. in Opp. S. Bas. t. 2, § 11, 27; Migne 31, 63 ff.
[5] Hier.. De vir. ill. 116. Sozom., Hist. eccl. 3, 14.

Eine unwahre Behauptung mit einem wahren Kern. Die persönlichen Beziehungen der beiden Männer[1] machen es von vornherein sehr wahrscheinlich, daß Basilius als Gesetzgeber der Mönche in weitem Umfang der Dolmetsch der Anschauungen und Erfahrungen des Eustathius, daß die Regeln des ersteren zum großen Teile das geistige Eigentum des letzteren waren. Auch die soeben angeführten Ausdrücke des Nazianzeners, *ὅροι γραπτοί* usw., zeugen von dem Bewußtsein, daß, bevor Basilius zur Feder griff, ungeschriebene Regeln für die Mönche in Gebrauch und Umlauf waren, Regeln, welche nach Lage der Dinge auf Eustathius zurückgeführt werden müssen. Die schriftliche Fassung hat wiederum eine Geschichte durchlaufen[2]. Fiel die erste Aufzeichnung in die Jahre 358/359, so kann die überlieferte Redaktion der beiden „Regulae" erst nach dem Jahre 370 an die Öffentlichkeit getreten sein, weil in den Worten des jedesmaligen Proömiums unverkennbar die bischöfliche Stellung des Verfassers sich widerspiegelt[3]. Die längere Regel ist früher, die kürzere später niedergeschrieben worden, weil die kürzere mehrere Male auf die längere verweist[4]. Die „Moralia" wurden wohl als selbständiges Werk herausgegeben, gleichfalls nach 370[5], wurden aber bald ihres Inhalts wegen mit den „Regulae" verbunden und ihrer allgemeinen Tendenz und Adresse wegen vor die „Regulae" gestellt. — Die übrigen Stücke, welche erst nach den Zeiten des Photius Aufnahme in die Sammlung fanden, begegnen ebendeshalb einem gewissen Mißtrauen. Indessen können die drei den „Moralia" vorangehenden Vorträge nach Inhalt und Form — namentlich der erste Vortrag, die „praevia institutio ascetica", zeichnet sich aus durch wuchtige Kraft — sehr wohl echte Predigten des hl. Basilius sein. Die zwei von den „Moralia" zu den „Regulae" überleitenden „sermones ascetici" geben mehr Anlaß zur Beanstandung[6]. Die hinter den „Regulae" stehenden „Poenae" und

[1] Vgl. vorhin S. 128.

[2] Vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griech. Mönchtum, Leipzig 1898, 157 f.

[3] Reg. fus. prooem. c. 1: *ἐμοὶ δὲ ἀνάγκη ἀναγγέλλειν τὰ δικαιώματα τοῦ θεοῦ*, c. 4: *ἐμοὶ ἀνάγκη ἐπίκειται καὶ οὐαί μοί ἐστιν ἐὰν μὴ εὐαγγελίζωμαι.* Reg. brev. prooem.: *ἀνάγκη ἡμᾶς μὲν τοὺς τὴν διακονίαν τοῦ λόγου πεπιστευμένους . . .*

[4] Reg. brev. 2 74 103 220. Vgl. Garnier, Praef. in Opp. S. Bas. t. 2, § 11, 33.

[5] Vgl. die Vorbemerkung De fide c. 1: *τοῦ θεοῦ τοῦ τότε μὲν ἐκείνους, νῦν δὲ καὶ ἡμᾶς, καὶ τοῦτο δι' ὑμᾶς, ἱκανώσαντος γενέσθαι διακόνους καινῆς διαθήκης*, c. 4: *οὕτως φρονοῦμεν καὶ οὕτως βαπτίζομεν.* — Maran (Vita S. Bas. c. 7, 3; Migne 29, XXVIII f) läßt die „Moralia" ohne greifbare Gründe schon im Jahre 361 verfaßt sein und sieht sich nun gezwungen, die überaus peinliche Hypothese aufzustellen, daß statt des augenscheinlich erst später geschriebenen Traktates „De fide" ursprünglich eine andere Belehrung über den Glauben den „Moralia" voraufgegangen sei.

[6] Nach Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt usw. 157 f) wären auch diese zwei sermones nicht zu behelligen. Vgl. jedoch Garnier a. a. O. § 11, 32; Migne 31, 80 f.

„Constitutiones“ sind als unecht abzuweisen und als Produkte einer erheblich späteren Zeit anzusehen[1].

Die Regeln des hl. Basilius bilden in der Geschichte des Mönchtums der griechischen Kirche einen bedeutsamen Markstein. Sie wurden nach und nach die allgemein gültige Richtschnur der Cönobiten, im Unterschiede von den Anachoreten oder Eremiten. Die Basilianer sind der eine große Orden des Orients. Dem gemeinsamen Leben hatte Basilius den Vorzug gegeben. Das Einsiedlerleben, urteilte er, könne dem Ideale des Evangeliums nicht ganz und voll gerecht werden, weil dasselbe der gesellschaftlich veranlagten Natur des Menschen nicht entspreche, keine Gelegenheit zur Übung der Nächstenliebe biete und manche Gefahren in sich berge[2]. Gleichwohl aber hat Basilius laut dem Nazianzener das einsame und das gemeinsame Leben *(ὁ ἐρημικὸς βίος καὶ ὁ μιγάς)* in der Weise miteinander zu verbinden und auszugleichen versucht, „daß er in geringer Entfernung von den Klöstern und Konventen auch Zellen und Eremitagen errichtete, indem er nicht wie durch eine dazwischenstehende Mauer die einen und die andern trennte und absonderte, sie vielmehr nahe aneinander rückte, zugleich aber doch voneinander schied, damit die Beschaulichkeit nicht der Gemeinschaft und die Werktätigkeit nicht der Beschaulichkeit entbehrte“[3].

Einen bescheidenen Nachtrag zu der Mauriner-Ausgabe der „Ascetica“, Ausschnitte aus den „Regulae“ und den „Poenae“ in abweichender Textüberlieferung, veröffentlichte J. B. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, p. 104—108 („Ascetica“), 108—110 („Epitimia“). — Das Glaubensbekenntnis oder Taufsymbol, welches Basilius in dem Traktate „De fide“, zu Eingang der „Moralia“, mitteilt (c. 4, Migne 31, 685—688), steht auch bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche[3], Breslau 1897, 269 f. Über eine mit Unrecht Basilius zugeschriebene Auslegung des nicänischen Symbols, bei Hahn a. a. O. 308—310, war bei Athanasius, S. 60, die Rede. — Die auszügliche Übersetzung der beiden „Regulae“ von Rufinus von Aquileja, in 203 Fragen und Antworten, ist zuletzt gedruckt worden bei L. Holstenius, Codex regularum monasticarum et canonicarum, Augustae Vindel. 1759, 1, 67—108. Bei Migne, PP. Gr. 29—32 (opp. S. Basilii) wie auch PP. Lat. 21 (opp. Rufini) sucht man diese Übersetzung vergeblich. Weiteres über die Ausgaben derselben bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 1, 619—622 (= Migne, PP. Lat. 21, 35—37). Eine alte lateinische Übersetzung des „Sermo de ascetica disciplina, quomodo monachum ornari oporteat“ (Migne, PP. Gr. 31, 647—652) veröffentlichte A. Wilmart in der Revue Bénéd. 27, 1910, 226—233. — Ein arabischer

[1] Der an die zitierte Notiz bei Sozomenus (Hist. eccl. 3, 14) anknüpfende Versuch Garniers (a. a. O. § 11, 44 ff), Eustathius von Sebaste als den Verfasser der „Constitutiones“ zu erweisen, war verfehlt. An diesem Punkte hat Maran (Vita S. Bas. c. 43, 7; Migne 29, CLXXV f) tiefer gesehen.

[2] Reg. fus. 7 (Migne 31, 928—933).

[3] Greg. Naz., Or. 43, 62. Die Bedenken Holls (a. a. O. 169 A. 2) gegen die Glaubwürdigkeit der Angabe des Nazianzeners sind keineswegs durchschlagend.

Auszug aus den „Ascetica", welcher noch nicht näher untersucht wurde, liegt handschriftlich zu Wien. Vgl. G. Flügel, Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien 3, Wien 1867, 20. – Die in den kanonistischen Sammelwerken der späteren ägyptischen Kirchen enthaltenen „Kanones Basilius' d. Gr." weisen, soviel ich sehe, nur sehr entfernte Anklänge an die „Ascetica" und an die Briefe des Heiligen auf. Über den koptischen Text s. W. E. Crum, The Coptic version of the „Canons of S. Basil": Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeology 26, 1904, 57—62. Den aus dem Koptischen geflossenen arabischen Text hat W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 233—283, ins Deutsche übertragen. Die 106 Kanones betreffen den Glauben (1), die beiden Wege (2), Ehe und Keuschheit (3—19), die Bußstrafen (20—27), Pflichten der Laien (28—37), Pflichten der Kleriker (38 bis 95), die Liturgie (96—106). Riedel stellte fest, „daß diese Kanones unter keinen Umständen in allen ihren Zügen für Basilius in Anspruch zu nehmen sind" (S. 232). Es ist beizufügen, daß dieselben auch ihrem Grundstocke nach nicht auf Basilius zurückgeführt werden können. — Eine eingehendere Würdigung der „Ascetica" aus neuerer Zeit ist mir nicht bekannt. Vasson, St Basile le Grand, ses oeuvres oratoires et ascétiques, Paris 1894, 16°, war mir nicht zugänglich. A. Kranich, Die Asketik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius d. Gr., Paderborn 1896, 8°, 70—97: „Bedingungen der Askese; Askese im engeren Sinne." K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, 8°, 156—170: „Das Ideal des Basileios."

Vorwiegend asketischen, nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, dogmatischen Inhalts ist auch die unter des Basilius Namen überlieferte Schrift „De baptismo" (31, 1513—1628). Das erste der zwei Bücher belehrt hauptsächlich über die Vorbereitung auf den Empfang der Taufe und der heiligen Eucharistie, das zweite in Form von Fragen und Antworten über die dem Taufgelübde entsprechende Lebensgestaltung. Aber die Schrift weckt Verdacht. Garnier hat sie als apokryph beiseite geschoben, weil sie von den Alten nicht erwähnt werde, weil sie ein fremdartiges, minder poliertes, Sprach- und Stilgepräge zeige und weil sie in der Art der Einführung von Schriftzitaten von der Gewohnheit der echten Schriften sehr abweiche[1]. Anderseits jedoch lebt der Verfasser ganz und gar in der Ideenwelt der „Ascetica" des Basilius und zieht außerdem im zweiten Buche die „Moralia" sowohl wie die „Regulae brevius tractatae" als Schriften von seiner Hand an[2]. Maran mag recht behalten, wenn er glaubt, Basilius selbst habe, laut dem Anfang des ersten Buches von befreundeter Seite gedrängt, den Plan der Schrift entworfen, die Ausarbeitung aber aus irgend einem Grunde einem andern überlassen[3].

[1] Garnier, Praef. in Opp. S. Bas. t. 2, § 12; Migne 31, 140 ff.

[2] De bapt. 2, qu. 5, 1: *εἴρηται μὲν πλατύτερον ἐν τῇ περὶ τῆς συμφωνίας ἐπιστολῇ*, d. h. in dem Traktate „De iudicio Dei" an der Spitze der „Moralia" (vgl. den Eingang dieses Traktates Migne 31, 653); qu. 10, 2: *πλατύτερον δὲ ἐν τοῖς πρώτοις ἐρωτήμασιν ἐξεθέμεθα*, d. h. in den Regulae brevius tractatae 64 (Migne 31, 1125 ff).

[3] Maran, Vita S. Bas. c. 43, 7; Migne 29, CLXXVI.

Das Buch „De virginitate“ (30, 669–810) ist aus der Reihe der Schriften des Kappadoziers zu streichen und sehr wahrscheinlich Basilius von Ancyra zuzuweisen[1].

Drei nur lateinisch vorliegende Traktate asketischer Richtung, „De consolatione in adversis“ (31, 1687—1704), „De laude solitariae vitae“, „Admonitio ad filium spiritualem“, sind in späteren Jahrhunderten auf lateinischem Boden erwachsen und nur aus Mißverständnis mit dem Namen des Kappadoziers in Verbindung gebracht worden.

Der Traktat „De consolatione in adversis“ wäre nach einer alten Vermutung nichts anderes als des Bischofs Viktor von Cartenna (im 5. Jahrhundert) „Ad Basilium quendam super mortem filii consolatorius libellus“ (Gennadius, De vir. ill. 77), welcher lediglich deshalb unter die Schriften Basilius' d. Gr. gestellt worden sei, weil er an einen Basilius gerichtet war. Für diese Vermutung auch Br. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker (Kirchengeschichtl. Studien 4, 1), Münster i. W. 1898, 152 f. Gegen diese Vermutung Fr. Görres (Der echte und der falsche Viktor von Cartenna), Zeitschr. f. wiss. Theol. 49, 1906, 486 f. Czapla dürfte eher überzeugen als Görres. — Der Traktat „De laude solitariae vitae“ ist, wie schon bei Migne 31, 1703 bemerkt wird, S. Petri Damiani Opusc. 11, cap. 19 (laus eremiticae vitae: Migne, PP. Lat. 145, 246—251). — Die „Admonitio ad filium spiritualem“ findet sich, wie gleichfalls bei Migne 31, 1703 bemerkt wird, auch unter den Werken Benedikts von Aniane (PP. Lat. 103, 683—700). Dieselbe ist jedoch, wie O. Rottmanner (Lit. Rundschau für das kath. Deutschland 1883, 617) erinnerte, ein Ausschnitt aus dem „Liber exhortationis, vulgo de salutaribus documentis“ (c. 20—45), welcher Paulinus von Aquileja (gest. 802) zum Verfasser hat (PP. Lat. 99, 197—282), aber auch den unechten Werken Augustins eingereiht zu werden pflegt (PP. Lat. 40, 1047—1078). Bruchstücke einer angelsächsischen Übersetzung veröffentlichte H. W. Norman, The anglo saxon version of the Hexameron of St Basil . . . and the saxon remains of St Basil's Admonitio ad filium spiritualem, London 1848, 8°.

5. An die Jünglinge. — Eine kleine Abhandlung „Ad adolescentes, quomodo possint ex gentilium libris fructum capere“, ist in der Mauriner-Ausgabe (31, 563—590) mit Unrecht unter die Predigten gestellt worden. Basilius will einigen Neffen, Söhnen seiner Schwestern, welche den Unterricht heidnischer Grammatiker oder Rhetoren besuchen, einen guten Rat geben. An der heidnisch-klassischen Literatur könne und solle man seine Geisteskräfte üben, bis man fähig geworden, in die Geheimnisse der heiligen Schriften einzudringen, ähnlich wie Moses durch die Wissenschaften der Ägypter, Daniel durch die Weisheit der Chaldäer hindurchgegangen sei. Freilich sei große Behutsamkeit, sorgfältige Auswahl geboten. Man müsse den Honig suchen und das Gift fliehen. Honig aber, sittlich Wahres und Schönes, sei für den, der sucht, in reicher Fülle zu finden. Denn auch die Dichter, die Geschichtschreiber und die Redner hätten nicht umhin gekonnt, dem Guten Zeugnis zu geben, der Tugend die Palme zuzuerkennen.

[1] Siehe vorhin S. 126 ff.

Hesiod verherrliche die Tugend, die ganze Dichtung Homers gelte dem Preis der Tugend, Herkules am Scheidewege in der Erzählung des Prodikus sei ein wirkungsvoller Lobredner der Tugend usf. Nicht vom ästhetischen und nicht vom wissenschaftlichen, sondern nur vom ethischen Gesichtspunkte aus wird die klassisch-griechische Literatur gewürdigt. Ihr formaler Bildungswert, ihre propädeutische Bedeutung wird als allgemein anerkannt, insbesondere auch von den Adressaten des Schriftchens anerkannt, vorausgesetzt. Das Urteil des christlichen Ethikers aber hat ein erleuchteter Freimut diktiert.

In der lateinischen Übersetzung des Leonardi Bruni von Arezzo ist diese Abhandlung schon 1459 oder 1460 zu Mainz von Schöffer gedruckt worden; vgl. Falk im Katholiken 1905, 2, 158—160. Basilius diente als Kronzeuge für den Wert humanistischer Studien. Eine treffliche Sonderausgabe des griechischen Originals besorgte C. A. F. Frémion, Paris 1819, 8°. Dieser Ausgabe ist der Text bei Migne 31, 563—590, vgl. 1831—1844, entnommen. Aus der großen Zahl von Schulausgaben, welche zumeist auch Übersetzungen oder Kommentare enthalten, seien hier genannt diejenigen von Fr. Dübner und E. Lefranc, Paris 1843, 16°; von E. Sommer, Paris 1857, 1873, 1876, 1894, 1903, 16°; von G. Lothholz, Jena 1857, 8°; von C. Wandinger, München 1858, 8°; von J. Bach, Münster i. W. 1900, 12°. Vgl. H. Doergens, Der hl. Basilius und die klassischen Studien. Eine gymnasial-pädagogische Studie, Leipzig 1857, 8°. H. Eickhoff, Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum [Bas., Ad adolescentes, und Aug., De doctrina christ.], Schleswig 1897, 4° (Progr.). Fr. M. Padelford, Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, New York 1902, 8°. G. Büttner, Basileios' d. Gr. Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung, München 1908, 8°. Nach Büttner soll Basilius einen kynisch-stoischen Traktat in Diatribenform, welcher sich freilich nicht mehr nachweisen lasse, als Vorlage und Quelle benützt haben. C. Weyman im Hist. Jahrb. 30, 1909, 287—296, stimmte Büttner zu.

6. Liturgie. — Neben der sog. Chrysostomus-Liturgie gebraucht die griechisch-katholische Kirche des Orients bis auf diesen Tag eine Liturgie des hl. Basilius (Migne 31, 1629—1656). Zwischen dem heutigen und dem ursprünglichen Wortlaute besteht freilich eine breite Kluft. Beide Liturgien haben mannigfache und tiefgreifende Wandlungen durchlaufen, so daß die neueren Editoren genötigt gewesen sind, die Texte in mehrfacher Gestalt, nach älteren und nach jüngeren Handschriften und sonstigen Quellen, vorzulegen. Mögen indessen auch schon die ältesten Textquellen der Basilius-Liturgie von späteren Einflüssen nicht unberührt sein, der Kern der Tradition ist gesichert: Basilius hat die eucharistische Opferfeier neu geregelt und hat wahrscheinlich die frühere Ordnung teils abgekürzt teils dogmatisch klarer und schärfer formuliert. Die konstantinopolitanische Synode vom Jahre 692 kennt eine von Basilius schriftlich (ἐγγράφως) hinterlassene Liturgie (*μυστικὴν ἱερουργίαν*), welche vorschreibt, daß der Opferwein

mit Wasser gemischt werde[1]. Die sog. skythischen Mönche berufen sich um 520 zur Rechtfertigung ihrer Gnadenlehre auf eine von Basilius verfaßte „oratio sacri altaris quam paene universus frequentat oriens“ [2]. Und Gregor von Nazianz nennt unter den bleibenden Denkmälern der Tätigkeit seines Freundes auch *εὐχῶν διατάξεις*, Festsetzungen der Gebete oder Regelungen des Gottesdienstes[3].

Die Mauriner-Ausgabe enthält außer einem griechischen Texte der Basilius-Liturgie (Migne 31, 1629—1656) noch einen koptischen Text in lateinischer Übersetzung (31, 1657 1678). Migne hat einige Gebete unter des Basilius Namen beigefügt (31, 1677—1686). Die Mauriner schöpften aus dem Sammelwerke Renaudots, Migne aus Goar und Fabricius; über Renaudot und Goar vgl. Fessler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 525 f. Neuere Ausgaben des griechischen Textes der Liturgie bei H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orientalis (Cod. lit. eccl. univ. 4), Lipsiae 1853, 421—438; bei C. A. Swainson, The Greek Liturgies chiefly from original authorities, Cambridge 1884, 76 bis 87 151—171; bei F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western 1, Oxford 1896, 309—344 400—411. Auch findet sich der griechische Text bei R. Engdahl, Beiträge zur Kenntnis der byzant. Liturgie, Berlin 1908; bei J. Orlov, Die Liturgie des hl. Basilius, St Petersburg 1909 (russisch). Eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes (nach der Ausgabe Daniels) bei R. Storf, Die griechischen Liturgien der Heiligen Jakobus, Markus, Basilius und Chrysostomus, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter). Eine englische Übersetzung (nebst dem griechischen Texte) bei J. N. W. B. Robertson, The divine Liturgies of Chrysostom and Basil, London 1894, 18°. Eine französische Übersetzung bei C. Charon, Les saintes et divines Liturgies des nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand, Beyrouth 1904, 18°. Eine französische Übersetzung des koptischen Textes bei C. Macaire, Liturgie copte alexandrine, dite de St Basile, Paris 1899, 8°. Der russische Text nebst deutscher Übersetzung bei A. Maltzew, Die göttlichen Liturgien unserer heiligen Väter Johannes Chrysostomus, Basilios d. Gr. und Gregorios Dialogos, Berlin 1890, 8°; 3. Aufl. unter dem Titel Liturgikon 1902. — F. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 377—412: „Basilius und seine Liturgie“; vgl. 124—156: „Die kappadozische Messe nach den Schriften des Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa.“

7. Homilien und Predigten. — Das Feld der Exegese hat Basilius wohl nur als Prediger, in Homilien, betreten. Ein weitläufiger Kommentar über die Kapitel 1—16 des Propheten Isaias (Migne 30, 117—668), unbeholfen im Ausdruck und reich an stillschweigenden Entlehnungen aus dem Isaias- und auch aus dem Psalmenkommentar Eusebs von Cäsarea, ist von Garnier als opus tanto viro „indignis-

[1] Conc. Quinisextum can. 32; Mansi, SS. Conc. Coll. 11, 957.

[2] Petrus Diac., De incarnat. et gratia c. 8, Migne, PP. Lat. 62, 90. Auch Leontius von Byzanz (Adv. Nest. et Eut. 3, 19, Migne, PP. Gr. 86, 1, 1368) gedenkt einer von Basilius verfaßten *ἀναφορά*.

[3] Greg. Naz., Or. 43, 34. — Der unter dem Namen des Patriarchen Proklus von Konstantinopel (gest. 446) gehende „Tractatus de traditione missae“ (Migne, PP. Gr. 65, 849 ff) ist so zweifelhafter Herkunft, daß sein Zeugnis über die Basilius-Liturgie nicht in Anschlag gebracht werden kann.

simum" zurückgewiesen, von Maran hingegen als echt in Schutz genommen worden. Echt kann er indes nicht sein, weil er von Gregor von Nazianz und von Hieronymus niemals erwähnt wird und überdies den Stil des hl. Basilius gänzlich verleugnet. Sicher aber stammt er nach inneren Anzeichen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts[1] und vermutlich auch aus der Feder eines Kappadoziers[2], und die handschriftliche Notiz, das Werk sei von Basilius verfaßt, aber erst nach seinem Tode von einem Presbyter herausgegeben worden, scheint auf einen Cäsareenser hinzudeuten. Klarheit kann erst eine eingehende Untersuchung bringen[3].

Allem Zweifel entrückt sind die Homiliae 9 in Hexaemeron (29, 3—208). Sie wurden schon von dem Nazianzener an die Spitze der Schriften des hl. Basilius gestellt[4] und erfreuten sich im ganzen Altertum, auch im Okzident, der höchsten Wertschätzung. Als Presbyter, also vor 370, hat Basilius diese Homilien während einer Fastenzeit, sehr wahrscheinlich im Laufe einer Woche, vorgetragen, indem er an mehreren Tagen zweimal, morgens und abends, den Ambon betrat[5]. In bilderreicher und schwungvoller Sprache, aber in ungezwungenem und herzlichem Tone entrollt er die großen und die kleinen Wunder des Weltalls, um unter Zurückweisung heidnischer und manichäischer Philosopheme in der Schöpfung den Schöpfer aufzuzeigen. Man hört den Freund der Natur und staunt über die Vielseitigkeit seiner Kenntnisse — die zentrale Stellung der Erde im Weltenraume ist ihm nur eine Hypothese[6] — und auch über die Höhe des Bildungsgrades, den er bei einer Zuhörerschaft voraussetzen darf, in welcher doch alle Schichten des Volkes vertreten waren. Er ver-

---

[1] Vgl. namentlich Migne, PP. Gr. 30, 525: *ὁποία ἡ νῦν παραβλαστήσασα τῶν Ἀνομοίων αἵρεσις.*

[2] Vgl. Migne 30, 236: *δύναται μὲν γὰρ ἔθνη ἀριθμεῖσθαι, τὸ Καππαδοκῶν καὶ Γαλατῶν . . .*

[3] Siehe vorläufig Garnier, Praef. in Opp. S. Bas. t. 1, § 10 (Migne 29, CCXVI ff); Maran, Vita S. Bas. c. 42 (Migne 29, CLXVI ff). Vgl. auch M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Biblische Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 63—65.

[4] Greg. Naz., Or. 43, 67.

[5] Die Homilien 1—2 sind an einem Tage, morgens und abends, gesprochen worden (Hom. 2, 1 8); ebenso die Homilien 8—9 (Hom. 8, 8; 9, 1) und wahrscheinlich auch die Homilien 6—7 (vgl. Hom. 8, 2). Ferner ist Homilie 3 auf den nächsten Tag nach Homilie 1—2 und Homilie 8 auf den nächsten Tag nach Homilie 7 gefallen (Hom. 3, 1 2; 8, 2). Es mag also mit C. Schenkl (S. Ambrosii opp. 1, Vindob. 1897, Praef. 1) anzunehmen sein, daß der Vortrag sich über sechs aufeinander folgende Tage erstreckte und daß am ersten, fünften und sechsten Tage je zweimal, am zweiten, dritten und vierten Tage je einmal, vermutlich morgens, gepredigt wurde. Anders Allard, St Basile[2] 156: „Basile prêcha deux fois par jour, le matin et le soir, sauf un jour, où il ne prêcha qu'une fois."

[6] Hom. 1, 10.

zichtet ausdrücklich auf jede Allegorese und will nur dem Wortsinne des biblischen Berichtes gerecht werden[1]. Die letzte Homilie handelt von der Erschaffung der Landtiere und kündigt zum Schluß einen Vortrag über die Erschaffung des Menschen an. Dieser Vortrag ist jedoch nicht mehr gehalten worden. Zwei Homilien, „De hominis structura" (30, 9—62) und eine weitere Homilie „De paradiso" (30, 61—72) sind unecht, wahrscheinlich von Fälscherhand in die offensichtliche Lücke eingeschoben. Zeuge ist Gregor von Nyssa, welcher seine Schrift „De hominis opificio" zu dem ausgesprochenen Zwecke verfaßte, die unvollendet gebliebenen Homilien seines Bruders zu ergänzen. Auch Ambrosius hat nur neun Homilien des Basilius über das Hexaemeron gekannt und im engsten Anschluß an sie seine neun Predigten über das Hexaemeron ausgearbeitet.

Eine abweichende exegetische Haltung zeigen die Homilien über verschiedene Psalmen, welche allem Anscheine nach später als die Homilien über das Hexaemeron, aber gleichfalls vor 370 gesprochen worden sind. Sie wollen nicht sowohl der Auslegung als vielmehr der moralisch-paränetischen Anwendung des biblischen Textes dienen. Gleich zu Eingang heißt es: „Anderes lehren die Propheten, anderes die Geschichtschreiber, anderes das Gesetz und wieder anderes die Lehrbücher nach der Art der Sprüche. Das Psalmenbuch faßt das Nützliche, was in allen jenen Büchern zu finden ist, zusammen. Es weissagt das Zukünftige, erinnert an die Geschichte, schreibt Gesetze für das Leben vor, belehrt uns über unsere Pflichten und ist mit einem Wort eine Schatzkammer trefflicher Unterweisungen."[2] — Den Maurinern haben 18 Psalmenhomilien vorgelegen, die letzte freilich, über Ps 132, augenscheinlich nur ein Fragment. Garnier hat jedoch nur 13 dieser Homilien, über Ps 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61, 114 (nach griechischer Zählung), als basilianisch gelten lassen (Migne 29, 209—494), die fünf andern aber, über Ps 14, 28, 37, 115, 132, in die Appendix verwiesen (Migne 30, 71—118)[3]. Und Maran sah sich gezwungen, seinem Vorgänger zuzustimmen, so gerne er auch einer weniger einschneidenden Kritik das Wort zu reden pflegte[4]. Beide Forscher begegneten sich auch in der Annahme, daß die erhaltenen Homilien als Überbleibsel eines größeren Bestandes zu betrachten seien, eines Bestandes allerdings, welcher sich nicht näher umgrenzen läßt, weil die alten Zeugen über den Umfang oder die Zahl der Psalmenhomilien Schweigen beobachten[5]. Die immerhin naheliegende

[1] Hom. 2, 5; 3, 9; 9, 1.

[2] Hom. in ps. 1, n. 1. Vgl. Athan., Ep. ad Marcellinum c. 2.

[3] Übrigens ist bei Migne 29, 249—264 die für unecht erklärte Homilie zu Ps 14 neben die als echt anerkannte Homilie zu Ps 14 gestellt worden.

[4] Maran, Vita S. Bas. c. 41, 5—6; Migne 29, CLXIV ff.

[5] Die Psalmenhomilien sind überhaupt viel weniger bezeugt als die Hexaemeronhomilien. Wahrscheinlich sind indessen unter den von Gregor von Nazianz ge-

Vermutung ist inzwischen wenigstens insoweit bestätigt worden, als Kardinal Pitra (1888) aus der Psalmenkatene des Nicetas von Heraklea Basilius-Scholien zu mehreren Psalmen mitteilen konnte, zu welchen keine vollständigen Homilien mehr vorhanden sind, vor allem zu Ps 17. An dieser Stelle scheint also der Satz, daß die Schriften des hl. Basilius den Stürmen der Jahrhunderte Trotz geboten haben, eine Ausnahme zu erleiden.

Weitere Homilien über biblische Bücher hat Basilius nicht hinterlassen. Daß Kassiodor auch Basilius den griechischen Lehrern zuzählt, von welchen berichtet werde, daß sie die Schriften des Alten und des Neuen Testaments „ab ipso principio usque ad finem" erklärt hätten[1], ist ohne allen Belang. Predigten über abgerissene Bibelverse werden wir sogleich noch kennen lernen.

Bruchstücke einer lateinischen Übersetzung des unechten Kommentars über Is 1—16 sind aus einer Handschrift des 12. Jahrhunderts abgedruckt in der Bibliotheca Casinensis t. 4, 1880, pars 1, 302—305; pars 2, 391—434.

Eine lateinische Übersetzung der Homilien über das Hexaemeron, welche der Afrikaner Eustathius um 440 für die Diakonissin Synkletica fertigte, haben die Mauriner in ihre Ausgabe aufgenommen (Migne 30, 869—968). Ältere Drucke dieser Übersetzung verzeichnet Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 2, 1056. Über die Sprache derselben handelte C. Paucker, Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, herausgeg. von H. Rönsch, Berlin 1884, Abt. 3, S. 103—117: „De latinitate Eustathii." Eine (unvollständige) syrische Übersetzung der Homilien 7—9 über das Hexaemeron steht in einer Handschrift des Britischen Museums aus dem 5. Jahrhundert (cod. add. 17143): s. W. Wright, Catalogue of Syriac manuscripts in the British Museum 2, 1871, 416. Eine armenische Übersetzung aller neun Homilien ist von den Mechitaristen herausgegeben worden, Venedig 1830, 8°. Eine angelsächsische Übersetzung bei H. W. Norman, The anglo saxon version of the Hexameron of St Basil, London 1848, 8°. Über Scholien zu den Hexaemeronhomilien, etwa aus dem 8. Jahrhundert, s. G. Pasquali, Doxographica aus Basilius-Scholien: Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1910, 194—228. Ein Beitrag zur Quellenkritik der Hexaemeronhomilien bei P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1905, 8°. — Die zwei unechten „Orationes de hominis structura" (Migne 30, 9—62) stehen als „Orationes in scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" auch unter den Werken Gregors von Nyssa (Migne 44, 257—298), welch letzterem sie freilich ebensowenig angehören können wie Basilius.

Die Nachträge zu den Psalmenhomilien aus der Psalmenkatene des Nicetas von Heraklea bei Card. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, p. 76—103. Über die von Rufinus übersetzten Homilien und Predigten s. bei den Predigten.

---

nannten „Auslegungen für die Schwächeren" (*αἱ ἐξηγήσεις ἃς τοῖς μικρὰ βλέπουσιν ἀναπτύσσει*, Or. 43, 67) die Psalmenhomilien zu verstehen. Auch sind die Homilien über Ps 1 und über Ps 59 als „Basilii oratiunculae" von Rufinus von Aquileja ins Lateinische übersetzt worden (Migne 31, 1723—1733; 1790—1794).

[1] Cassiod., Instit. div. litt., praef.

Über Basilius-Scholien in der Lukaskatene des Nicetas vgl. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia, Leipzig 1902, 88 96 107 f. — Unter den „Scholia veterum Patrum a Victore episc. Capuae collecta" bei Pitra, Spicil. Solesm. 1, Paris. 1852, 265—277, finden sich S. 269 zwei kleine Basilius-Scholien, zu Ex 3, 2 und 1 Thess 4, 16. — Eine angeblich von Basilius verfaßte erbauliche Bearbeitung der Geschichte des ägyptischen Joseph in syrischer Sprache ist nach einer Berliner Handschrift des Jahres 1695 von M. Weinberg und S. W. Link herausgegeben worden, von Weinberg Teil 1, Berlin 1893, 8°, von Link Teil 2, Bern 1895, 8°. Zu Weinbergs Edition vgl. Nestle in der Theol. Literaturzeitung 1894, 241 f. — H. Weiß, Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese, Braunsberg 1872, 8°.

Außer exegetischen Homilien kannte Gregor von Nazianz Lobreden auf Märtyrer *(ἀθλητῶν ἐγκώμια)* und Reden über das sittliche Leben und Handeln *(ἠθικοὶ λόγοι καὶ πρακτικοί)*[1]. Rufinus von Aquileja hat fünf Predigten, welche zu der Gruppe der Sittenreden zu ziehen wären, ins Lateinische übertragen. Photius rühmte zwar, wie wir schon hörten, die Reden des hl. Basilius in den vollsten Tönen, ging jedoch auf den Gegenstand oder gar auf die Zahl derselben nicht weiter ein. Maran hat als mehr oder weniger gesichertes Eigentum des hl. Basilius 24 Predigten zugelassen (Migne 31, 163—618), welche folgende Aufschriften tragen: 1. De ieiunio 1, 2. De ieiunio 2, 3. In illud „Attende tibi ipsi", 4. De gratiarum actione, 5. In martyrem Iulittam, 6. In illud „Destruam horrea mea et maiora aedificabo" itemque de avaritia, 7. In divites, 8. Homilia dicta tempore famis et siccitatis. 9. Quod Deus non est auctor malorum, 10. Adversus eos qui irascuntur, 11. De invidia, 12. In principium Proverbiorum, 13. Exhortatoria ad sanctum baptisma, 14. In ebriosos, 15. De fide, 16. In illud „In principio erat Verbum", 17. In Barlaam martyrem, 18. In Gordium martyrem, 19. In sanctos quadraginta martyres, 20. De humilitate, 21. Quod rebus mundanis adhaerendum non sit et de incendio extra ecclesiam facto, 22. Ad adolescentes quomodo possint ex gentilium libris fructum capere, 23. In sanctum martyrem Mamantem, 24. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos.

Die Reihenfolge, welche, wie man sieht, aller sachlichen Ordnung spottet, entbehrt auch, abgesehen von diesem oder jenem Einzelfalle, der chronologischen Begründung. Die Nummern 2 und 17, De ieiunio 2 und In Barlaam martyrem, waren von Garnier nicht ohne Grund als unterschoben preisgegeben worden[2]. Die Nummer 22, Ad adole-

[1] Greg. Naz., Or. 43, 67.

[2] Die Argumente Garniers gegen Nr 2 waren allerdings nicht gerade tödlich Vgl. Maran, Vita S. Bas. c. 43, 1; Migne 29, CLXX. Bezüglich der Nr 17 hingegen hat auch H. Delehaye (S. Barlaam, Analecta Bolland. 22, 1903, 132) Garnier beigepflichtet. Barlaam ist ein antiochenischer Heiliger, und die kleine, aber schöne Lobrede ist auch zu Antiochien gehalten worden.

scentes, ist, wie schon erinnert, überhaupt keine Predigt, sondern eine Abhandlung.

Acht früher unter des Basilius Namen gedruckte Predigten haben die Mauriner nicht als echt anerkennen können (31, 1429—1514). Aber auch hier tut eine Nachprüfung ihrer Stellungnahme not. Zwei dieser Predigten wenigstens sind von neueren Kritikern mit unleugbarem Erfolge als basilianisch verteidigt worden, die Predigt In sanctam Christi generationem (auf „Theophanie" oder Epiphanie) von Usener[1], die Predigt Adversus eos qui per calumniam dicunt dici a nobis deos tres von Holl[2].

Zugestandenermaßen war Basilius ein Prediger von Gottes Gnaden. Kein Grieche seiner Zeit wird ihm den Vorrang streitig machen können. Umfassende wissenschaftliche und rhetorische Vorbildung paarte sich in ihm mit einer in die Tiefe gehenden Welterfahrung und Menschenkenntnis. Und hinter seinem Worte stand, selbst schon eine Predigt, seine ganz und gar in den Idealen des Christentums aufgehende Persönlichkeit. Seinen Ausdruck kennzeichnet, trotz aller Schönheit und Gewandtheit, eine vornehme Einfachheit und edle Popularität. Gregor von Nazianz hat Freude an Schmuck und Pathos. Basilius will nicht gefallen und nicht glänzen, sondern bewegen und hinreißen. Die *ἠθικοὶ λόγοι καὶ πρακτικοί*, um mit dem Nazianzener zu reden, liegen ihm am nächsten. Hier kann das eigene Ich am unmittelbarsten heraustreten. Welch unwiderstehliche Gewalt durchweht und durchbebt die Mahn- und Strafreden „Über die Reichen" (Nr 7), „Gegen die Trunkenbolde" (Nr 14), „Gegen die Wucherer"[3]! Mitunter scheint der Redner etwas leidenschaftlich zu werden und zu weit zu gehen. Auch hat er begreiflicherweise nicht jede Predigt mit der gleichen Sorgfalt vorbereitet. Da er, wie schon die Hexaemeronhomilien zeigten, nicht selten an einem Tage zweimal predigte, so mußte er auf schriftliche Ausarbeitung verzichten und aus dem Stegreif sprechen. Eben den Hexaemeronhomilien haften auch noch Spuren eines improvisierten Vortrags an, der dann durch den flinken Griffel der Tachygraphen aufgefangen wurde[4].

---

[1] Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1[2], Bonn 1911, 249 ff. Sehr mit Recht wird hier betont, daß das Wort *ἡσυχάζος* im Munde des Basilius durchaus nicht befremden dürfe.

[2] Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 143 A. 1.

[3] Die Rede „Gegen die Wucherer", auch für die Kulturgeschichte wertvoll, steht als Homilie über Ps 14 unter den exegetischen Homilien, Migne 29, 263—280.

[4] Gegen Eingang der achten Homilie über das Hexaemeron wird der Redner durch Winke der Zuhörer unterbrochen und darauf aufmerksam gemacht, daß er von den Wassertieren zu den Landtieren übergegangen sei, ohne von den Vögeln (*πετεινά*, Gn 1, 20) gehandelt zu haben. — Rufinus sagt von Basilius und Gregor von Nazianz: „Exstant quoque utriusque ingenii monumenta magnifica tractatuum quos ex tempore in ecclesiis declamabant" (Hist. eccl. 11, 9).

Mehrere jener 24 „echten" Predigten sind auch in alten Übersetzungen erhalten. Rufinus hat laut eigener Angabe (Hist. eccl. 11, 9) ungefähr je zehn Reden von Basilius und von Gregor von Nazianz (denas ferme singulorum oratiunculas) ins Lateinische übersetzt. Die Mauriner bieten acht Basilius-Homilien in der Übersetzung Rufins (Migne 31, 1723—1794): zwei Psalmenhomilien, fünf von jenen 24 Predigten und an vorletzter Stelle einen Brief des Basilius, Nr 26, ad virginem lapsam (Migne 32, 369—382). Die erste der 24 Predigten, De ieiunio 1, welche Rufinus, soviel bekannt, nicht übersetzt hat, lag Augustinus (C. Jul. 1, 18) sowohl im griechischen Originale wie in lateinischer Übersetzung vor. Die 13. Predigt, „Exhortatoria ad sanctum baptisma", ist auch armenisch überliefert, freilich nicht unter dem Namen des Basilius, sondern als Homilie des Bischofs Severian von Gabala; s. J. B. Aucher, Severiani s. Seberiani Gabalorum episc. Emesensis homiliae, Venetiis 1827, 370—401. Doch hat Basilius entschieden besser beglaubigte Ansprüche als Severian. Exzerpte aus der 14. Predigt, „In ebriosos", in slavischer Sprache sind nach einer Handschrift des Jahres 1076 mitgeteilt worden von Vl. Bobrov im Archiv f. slavische Philologie 26, 1904, 478—480.

Eine Schulausgabe der Predigt 3, In illud „Attende tibi ipsi" (πρόσεχε σεαυτῷ, Dt 15, 9), besorgte E. Sommer, Paris 1861 u. ö. Von A. Melardis Ausgabe dieser Predigt ist, soviel ich weiß, nur „Parte 1: introduzione filologico-critica" erschienen, Pistoja 1906, 8°. Eine Analyse und quellenkritische Untersuchung der Predigten 21 (Quod rebus mundanis adhaerendum non sit), 7 (In divites) und 6 (In illud „Destruam horrea mea") bei A. Dirking, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1911, 8°.

Außer den 24 „echten" und den 8 „unechten" Predigten enthält die Mauriner-Ausgabe noch 24 Sittenreden, ἠθικοὶ λόγοι, welche von Simeon Metaphrastes, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, aus verschiedenen Schriften des hl. Basilius zusammengetragen worden sind (Migne 32, 1115 bis 1382). Neben echten hat der Metaphrast auch unechte Schriften verwertet. Vgl. Fr. Diekamp in der Theol. Quartalschrift 77, 1895, 284 f.

Seit dem Erscheinen der Mauriner-Ausgabe wurden noch einige weitere Predigten unter des Basilius Namen ans Licht gezogen. A. M. Bandini veröffentlichte 1763 einen sermo S. Basilii de contubernalibus (περὶ τῶν συνεισάκτων), abgedruckt bei Migne 30, 811—828, schon aus inneren Gründen sehr verdächtig. Chr. Fr. Matthäi hat 1774 und wiederum 1775 drei Homilien herausgegeben: De perfectione vitae monachorum, De misericordia et iudicio und Homilia consolatoria ad aegrotum. Die erste ist jedoch nichts anderes als der ebenso überschriebene Brief des Basilius Nr 22 (Migne 32, 287—294), die zweite ist mindestens zweifelhafter Herkunft, die dritte sicher unecht. Die zweite und die dritte stehen bei Migne 31, 1705—1722. Auch der 1853 von Kardinal Mai edierte sermo de sacerdotum instructione, bei Migne 31, 1685—1688, dürfte kein Vertrauen verdienen. In koptischer Sprache ist eine griechisch nicht bekannte Predigt über das Ende der Welt unter des Basilius Namen überliefert, koptisch und englisch bei Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 105—114 248—257.

J. G. Krabinger, Basilius' d. Gr. auserlesene Homilien, aus dem Griechischen übersetzt und erläutert, Landshut 1839, 8°. (Krabinger übersetzt 14 Predigten und berichtigt zugleich den Originaltext nach Handschriften.) F. J. Winter, Basilius d. Gr. Ausgewählte Reden in deutscher Übersetzung (G. Leonhardi, Die Predigt der Kirche 19), Leipzig 1892. (Winter übersetzt 12 Predigten.) — L. Roux, Etude sur la prédication de Basile le Grand, archevêque de Césarée, Strasbourg 1867, 8°.

8. Briefe. — Wir kommen zu demjenigen Teile der literarischen Hinterlassenschaft des hl. Basilius, welcher in unsern Tagen die meiste Beachtung fand und in der Tat auch eigenartige Reize bietet. Schon Gregor von Nazianz hat, einem jungen Freund zur Lust und Lehre, eine Sammlung der Briefe des großen Basilius veranstaltet[1]. Mehrere hundert Briefe von und an Basilius sind handschriftlich in einer Sammlung überliefert, welche so, wie sie vorliegt, einer verhältnismäßig späten Zeit entstammen muß, weil sie manche Anzeichen einer bereits getrübten Tradition aufweist[2]. Unter den Herausgebern sind die Mauriner die ersten gewesen, welche, gestützt auf die Vorarbeiten Tillemonts, diese Briefmasse kritisch musterten und chronologisch ordneten (bei Migne 32, 219—1110)[3]. Sie unterschieden drei Gruppen: 1. „epistolae ante episcopatum scriptae, ab anno 357 ad annum 370, quibus adduntur nonnullae dubiae, quia videntur ad hoc tempus pertinere“ (Nr 1—46); 2. „quas episcopus scripsit (Basilius), ab anno 370 ad annum 378“ (Nr 47—291); 3. „epistolae nulla temporis nota signatae cum pluribus dubiis et spuriis nonnullis“ (Nr 292—365). Gegen die Chronologie der Mauriner erhob Ernst (1896) energischen Einspruch. Eine Untersuchung der Korrespondenz des hl. Basilius mit den Okzidentalen führte ihn zu Resultaten, welche von den Ansätzen der Mauriner beträchtlich abwichen, ja die bisherige Umrahmung des Lebens des hl. Basilius überhaupt in Frage stellten. Doch fand er schon bald seinen Kritiker. Mit überlegener Umsicht hat Loofs (1898), die Beziehungen und Verhandlungen zwischen Basilius und Eustathius von Sebaste zum Ausgangspunkte nehmend, den Nachweis geliefert, daß die Datierungen der Mauriner in der Hauptsache durchaus zu Recht bestehen. Auch die Kritik der Mauriner hat sich im großen und ganzen bewährt. Nur einige wenige von den Maurinern nicht beanstandete Stücke der Sammlung sind inzwischen als fremde Eindringlinge entlarvt worden. Die Briefe 16 und 189 gehören nicht Basilius, sondern Gregor von Nyssa an, und die Briefe 50 und 81 sollen nach der Vermutung Wittigs (1902) der Feder des hl. Chrysostomus entflossen sein. Das Verdikt der Mauriner über die angebliche Korrespondenz zwischen Basilius und Apollinaris von Laodicea, Brief 361—364, ist durch Sebastianis Veröffentlichung eines weiteren gefälschten „Briefes des Basilius an Apollinaris“ (1796) von neuem bestätigt worden[4]. Dagegen hat die von den Maurinern, im Widerspruch mit Tillemont, gleichfalls als unecht verworfene Korrespondenz

[1] Greg. Naz., Ep. 53.

[2] Über die Handschriften vgl. Loofs, Eustathius von Sebaste 3 f.

[3] Mit den Noten zu dem Texte der Briefe bei Migne 32 sind die Erörterungen über die Briefe in Marans „Vita S. Bas.“ (Migne 29, v ff), besonders c. 38—39, zu vergleichen.

[4] Vgl. vorhin S. 129.

zwischen Basilius und dem berühmten heidnischen Rhetor Libanius, Brief 335—359, an Seeck (1906) einen beachtenswerten Anwalt gefunden. Endlich wurden auch zwei den Maurinern noch unbekannte und anscheinend echte Basilius-Briefe zu Tage gefördert.

Schon die Form der Briefe hat viel Anziehendes. Hier ist mehr als irgendwo sonst die rhetorische Bildung des Verfassers zur Geltung gekommen, in der gewählten Sprache, in der Feinheit und Höflichkeit der Wendungen, in Geist und Witz. Darf auch der Briefwechsel zwischen Basilius und Libanius als Quelle benützt werden — und der Bejahung dieser Frage wird wohl die Zukunft gehören —, so hat Libanius selbst erklärt: „In der Schönheit der Briefe bin ich besiegt worden, und der Sieger ist Basilius“ (Ep. 338). Der Inhalt ist von ungewöhnlich reichem Wechsel. Ein Teil der Briefe an Libanius würde in die Reihe der freundschaftlichen oder vertraulichen Briefe zu stellen sein, welche sich um persönliche Interessen drehen. Ein anderer Teil wäre der Gruppe von Empfehlungsschreiben zuzuweisen, welche bei höher stehenden Persönlichkeiten ein gutes Wort zu Gunsten einzelner oder auch ganzer Städte und Dörfer einlegen. Aus einer dritten Klasse von Briefen spricht der Seelsorger, im Unglück tröstend, in Nöten und Zweifeln Rat erteilend, zur Besserung mahnend, zur Vollkommenheit ermunternd. Brief 93 empfiehlt der Patrizierin Cäsaria, „sogar Tag für Tag zu kommunizieren und an dem heiligen Leibe und Blute Christi teilzunehmen“. Der gelehrte Theologe geht auf dogmatische Fragen ein. Brief 38, an Gregor von Nyssa, erörtert den Unterschied zwischen *οὐσία* und *ὑπόστασις* und lehrt eine göttliche *οὐσία* in drei *ὑποστάσεις*[1]. Statt *ὑποστάσεις* heißt es anderswo auch *πρόσωπα* (Ep. 214, 3—4). Die zu einem Ganzen sich zusammenschließenden Briefe 233—236. an Bischof Amphilochius von Ikonium, vertiefen sich in die Fragen nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, nach natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis usw. Als Wächter des Glaubens dringt Basilius immer wieder auf die Hochhaltung des Symbolums von Nicäa und die Anerkennung der Gottheit des Heiligen Geistes. „Wer einem andern Glaubensbekenntnisse angehangen hat und nun Aufnahme in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen erlangen will, oder wer jetzt den ersten Unterricht in der Lehre der Wahrheit zu

[1] Nach den Maurinern ist dieser Brief 38 der Brief des hl. Basilius über den Unterschied der Hypostasen, dessen das Konzil von Chalcedon 451 (Alloc. ad Marcianum Imp.; Mansi, SS. Conc. Coll. 7, 464) in so schmeichelhafter Weise gedacht hat (ebenso Fessler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 519, n. 1). Aber das Konzil spricht unverkennbar von einem Briefe, welcher die Unterschriften der Mitbischöfe des hl. Basilius trug, und damit dürften wir auf Brief 125 hingewiesen werden, das dogmatische Exposé, welches uns freilich nur mit der Unterschrift des Bischofs Eustathius von Sebaste überliefert ist, welches aber auch als Synodalschreiben, mit den Unterschriften der Teilnehmer einer Synode zu Nikopolis im Sommer 373, in Umlauf gewesen sein muß. Vgl. Loofs a. a. O. 28.

erhalten wünscht, muß in dem Glauben unterwiesen werden, welchen die heiligen Väter auf der einst zu Nicäa zusammengetretenen Synode schriftlich fixiert haben" (Ep. 125, 1). „Dem nicänischen Glauben können wir nichts hinzufügen, auch nicht den kürzesten Satz, ausgenommen die Doxologie auf den Heiligen Geist; denn diesen Punkt haben unsere Väter nur flüchtig gestreift, weil die Streitfrage über den Heiligen Geist damals noch nicht angeregt war" (Ep. 258, 2). Als Hüter der Disziplin sucht Basilius Mißbräuche im Leben des Klerus abzustellen und nach verschiedenen Seiten hin die kirchliche Gesetzgebung auszugestalten. Dahin gehören die vielbesprochenen, bald nach Antritt des Episkopats erlassenen Briefe an die Chorbischöfe, 53 und 54, und vor allem die drei „kanonischen" Briefe an Amphilochius von Ikonium, 188, 199, 217, welche erfolglos von Molckenbuhr (gest. 1825) und Binterim (gest. 1855) als unecht bekämpft wurden. Aus diesen drei und einigen andern Briefen sind schon früh 92 Kanones zusammengestellt worden, welche zu hohem Ansehen gelangten und früher als die „kanonischen" Briefe anderer Kirchenväter in die Gesetzsammlungen der griechischen Kirche Aufnahme fanden[1]. Als Kirchenpolitiker bemüht sich Basilius, unterstützt von Athanasius, mit besonderem Eifer um engeren Zusammenschluß des Orients und des Okzidents. In bittern Worten muß er seiner Mißstimmung über die hochfahrende Unzugänglichkeit des Papstes Damasus Luft machen (Ep. 239, 2). In hellen Freudentönen darf er aber auch wieder erzählen von der „Liebe und Hilfsbereitschaft des ganzen Okzidents gegen uns" (Ep. 253).

V. Martin, Essai sur les lettres de St Basile le Grand, Nantes 1865, 8°. (War mir nicht zugänglich.) Zur Chronologie der Briefe s. V. Ernst, Basilius' d. Gr. Verkehr mit den Okzidentalen: Zeitschr. f. Kirchengesch. 16, 1896, 626—664; Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle a. S. 1898, 8°; J. Schäfer, Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster i. W. 1909, 11—34. E. Buonaiuti, Attraverso l'Epistolario di S. Basilio: Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 4, 1908, 122—132.

Brief 16, „adversus Eunomium haereticum", ist weder ein Brief noch von Basilius, sondern ein Ausschnitt aus Greg. Nyss., C. Eun. 10 (Migne, PP. Gr. 45, 828). Fr. Diekamp, Ein angeblicher Brief des hl. Basilius gegen Eunomius: Theol. Quartalschrift 77, 1895, 277—285. Vgl. unten zu Brief 189. — Die Briefe 42—46 war schon Maran (Vita S. Bas. 12, 8; Migne 29, LIV f) nicht abgeneigt dem hl. Nilus zuzuweisen. Nach Holl (Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 14 A. 3) ist Brief 42, „ad Chilonem", „einer der Nilusbriefe, die in die Sammlung des Basilius geraten sind", und dabei dürfte es verbleiben, wiewohl, was Holl entging, Brief 42 von A. Papadopulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St Petersburg 1891, 393 bis 399) unter dem Namen Philos von Karpasia herausgegeben wurde. Brief 46, „ad virginem lapsam", ist jedoch schon durch Rufinus als Eigentum des hl. Basilius bezeugt (s. die lateinische Übersetzung bei Migne 31, 1785 bis

[1] Vgl. Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, LII.

1790). — Brief 47, fälschlich „Gregorio sodali" überschrieben, ist ein Schreiben Gregors von Nazianz des Älteren an Bischof Eusebius von Samosata und steht auch unter den Briefen Gregors von Nazianz (Nr 42, Migne 37, 87 bis 89). — Die Briefe 50 und 81, „Innocentio episcopo", sollen nach Wittig von Chrysostomus geschrieben und an Papst Innocenz I. gerichtet sein. J. Wittig, Studien zur Geschichte des Papstes Innocenz I. und der Papstwahlen des 5. Jahrhunderts: Theol. Quartalschrift 84, 1902, 388—439. Vgl. indes Chr. Baur, S. Jean Chrysostome, Louvain 1907, 263. — Zu den Briefen 53 und 54, „chorepiscopis", vgl. Fr. Gillmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München 2, 1), München 1903, 99—105. Vgl. jedoch die Einwürfe gegen die Echtheit der Briefe 53—55 bei Schäfer a. a. O. 5—7. — Die Briefe 134 und 135, 223, 333 und 334 sind in den neueren Forschungen zur Geschichte der Stenographie in der alten Kirche viel genannt worden. A. Schramm (Korrespondenzblatt, Amtliche Zeitschr. des k. Stenographischen Instituts zu Dresden 48, 1903, 221 ff 241 ff) wollte aus Brief 134 schließen, „daß Basilius d. Gr. selbst der Tachygraphie mächtig gewesen ist und es nicht unter seiner Würde gehalten hat, darin Unterricht zu geben" (S. 222), Sätze, für welche Fr. Maier (ebd. 49, 1904, 42 ff) mit Recht den Beweis vermißte. Jedenfalls aber hat Basilius Tachygraphen beschäftigt und den zeitweiligen Mangel an solchen schmerzlich empfunden (Ep. 134; 135, 2). — Zu den Briefen 155, 164 und 165, welche mit der Überführung der Reliquien des gotischen Märtyrers Sabas (gest. 12. April 372) nach Cäsarea in Kappadozien in Zusammenhang stehen, vgl. G. Pfeilschifter, Kein neues Werk des Wulfila: Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München 3, 1, München 1907, 192—224. — Zu den Briefen 169—171, in welchen es sich um das sonderbare Treiben eines Diakons Glycerius handelt, vgl. W. M. Ramsay, The church in the Roman empire before a. D. 170, ed. 2 London 1893, 443—464: „Glycerius the deacon." — Die drei kanonischen Briefe, 188, 199, 217 bzw. die aus ihnen und einigen andern Briefen geschöpften Kanones wurden von neuem herausgegeben durch Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta 1, Romae 1864, 576—618. Zu den zwei ersten der kanonischen Briefe vgl. auch J. Ernst, Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 2, 4), Mainz 1901, 3—6 22—32. — Brief 189, „Eustathio archiatro" (de sancta trinitate), ist in längerer Rezension unter dem Namen Gregors von Nyssa überliefert, und Mercati hat es wahrscheinlich gemacht, daß die längere Rezension des dogmengeschichtlich wertvollen Traktates als die ursprüngliche zu betrachten und Gregor von Nyssa, nicht Basilius, als der Verfasser anzusehen ist. G. Mercati, Varia sacra, fasc. 1 (Studi e Testi 11), Roma 1903, 57—82. Vgl. vorhin zu Brief 16. — Die Briefe 233—236, ein zusammenhängendes ὑπομνηστικόν (Ep. 232) an Amphilochius, stehen auch bei Johnston, The book of St Basil the Great on the Holy Spirit, Oxford 1892, 159—172. — Zu den Briefen 335—359, der Korrespondenz zwischen Basilius und Libanius, vgl. O. Seeck, Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet (Texte und Untersuchungen usf. 30, 1—2), Leipzig 1906, 30—34 468—471. Seeck tritt entschieden für die Echtheit der genannten Briefe ein und verlegt die Abfassung in die Jahre 356—372.

Exzerpte aus den Briefen 5, 6, 293, 150, 2, Stücke einer Anthologie aus den Briefen des Basilius, wurden nach einer Papyrushandschrift saec. V (?) herausgegeben von H. Landwehr im Philologus 43, 1884, 110—136 (vgl. ebd. 44, 1885, 19—21), und neuerdings von C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte (Berliner Klassikertexte 6), Berlin 1910, 21—37. — Eine den Maurinern noch unbekannte Epistola S. Basilii „ad Urbicium monachum

de continentia" ist 1845 von Kardinal Mai veröffentlicht und bei Migne 32, 1109—1112, als Nr 366 an die 365 Briefe der Mauriner-Ausgabe angeschlossen worden. — Einen neuen Brief Gregors von Nazianz an Basilius nebst der Antwort des letzteren, zwei kurze, in scherzhaftem Tone gehaltene Billetts von unzweifelhafter Echtheit, edierte G. Mercati, Varia sacra, fasc. 1, Roma 1903, 53—56.

9. Trinitätslehre. — Es ist allgemein anerkannt, weil durch eine Unzahl von Quellenzeugnissen festgelegt, daß Basilius von Anfang bis zu Ende seiner schriftstellerischen Laufbahn sich zum Nicänum bekannte und das Nicänum nur noch durch Deklaration der Gottheit und Homousie des Heiligen Geistes ergänzt zu sehen wünschte[1]. Sein Schlagwort lautete *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* oder auch *τρία πρόσωπα*: die Unterscheidung zwischen *οὐσία* = Wesen und *ὑπόστασις* = Person war um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Kleinasien schon herrschend geworden[2]. Am liebsten würde Basilius sonder Zweifel bei der Verteidigung dieses Schlagworts stehen geblieben sein. Er war so tief durchdrungen von der Notwendigkeit, in Glaubenssachen an der Tradition festzuhalten, von der Unmöglichkeit, die Geheimnisse der Offenbarung philosophisch zu beweisen, von der Mittelbarkeit und Unzulänglichkeit aller Gotteserkenntnis überhaupt[3]. Aber der Kampf mit den Gegnern des Nicänums und den Pneumatomachen hat ihn vorwärts getrieben. Und wiewohl er nicht in dem Maße mit spekulativem Öl gesalbt war wie sein jüngerer Bruder, so hat er sich doch auch auf dogmatischem Gebiete als der Pfadsucher und Pfadfinder unter den drei Kappadoziern bewährt. „Er hat die Grundlinien gezogen, innerhalb deren die beiden andern ihre weiteren Konstruktionen ausführten." [4]

Nach einer fast schon beliebt gewordenen Hypothese soll er sogar einer neuen Orthodoxie die Wege gebahnt haben. Die Kappadozier und Basilius an ihrer Spitze hätten den ursprünglichen Sinn des Nicänums verschoben. Die durch den Terminus *ὁμοούσιος* ausgedrückte Wesensgemeinschaft sei von den „Altnicänern" als Wesenseinheit, von diesen „Jungnicänern" aber als Wesensgleichheit gedeutet worden. Nur das Wort des Nicänums sei zum Siege

[1] Vgl. etwa die soeben zitierten Stellen aus Ep. 125, 1 und Ep. 258, 2. Weitere Stellen, welche dasselbe besagen, verzeichnet der Index analyticus in tomum 4 s. v. Nicaea, bei Migne 32, 1480.

[2] Den Beweis liefern das Schreiben der homöusianischen Synode zu Ancyra vom Jahre 358 (Epiph., Haer. 73, 2—11) und die Denkschrift der Häupter der Homöusianer, des Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, vom Jahre 359 (ebd. 73, 12—22).

[3] Siehe namentlich Ep. 233—236.

[4] Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 122. Holls Darstellung der Theologie des hl. Basilius ist reich an treffenden Beobachtungen, aber freilich auch reich an Anlässen zum Widerspruch. Vgl. schon Diekamp in der Theol. Revue 1904, 333 f.

gelangt. Der Gedanke des Nicänums habe einer neuen, erst aus dem Homöusianismus herausgewachsenen und mit diesem im wesentlichen identischen Lehre weichen müssen.

Dieser „Jungnicänismus" ist den Denkmälern der Geschichte fremd[1]. Die Kappadozier waren nach Ausweis ihrer Schriften Nicäner schlechtweg, insofern sie ebensowohl die numerische Einheit des Wesens wie die Unterschiedenheit der Personen vertraten. Einen Gegensatz zwischen ihnen und Athanasius, Epiphanius usf. kann man nur dann behaupten, wenn man diese letzteren für Sabellianer erklärt. Daß die Homöusianer der Synode von Ancyra 358 der Wahrheit nahe gekommen seien, hat Athanasius ebenso bereitwillig anerkannt wie Basilius. Die homöusianische These aber, daß das *ὁμοούσιος* zum Sabellanismus führe, weil es den Unterschied der Personen aufhebe, haben beide bestritten. Mehrdeutige Ausdrucksweisen begegnen allerdings auch bei Basilius. Die Intention indes liegt klar zu Tage: *καὶ τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων ὁμολογοῦμεν καὶ μένομεν ἐπὶ τῆς μοναρχίας*[2]. Fast jedesmal, so oft er nur von der Mehrheit der Personen handelt, legt Basilius zugleich gegen einen Zweifel an der Einheit, und zwar der numerischen Einheit, des Wesens ausdrückliche Verwahrung ein. Die Eigentümlichkeiten der Personen, sagt er, „zerreißen nicht die Identität des Wesens" (*τὸ δὲ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν*, Adv. Eun. 2, 28). „Denn der Sohn ist im Vater, und der Vater ist im Sohne, da ja dieser so wie jener und jener so wie dieser, und darin liegt die Einheit *(καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἕν)*. Nach der Eigentümlichkeit der Personen also gibt es Einen und Einen, nach der Gemeinsamkeit der Natur aber sind beide Eins" (*ἓν οἱ ἀμφότεροι*, De Spir. S. 18, 45). „Der Sohn hat ein und dasselbe Wesen mit dem Vater *(ταὐτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα)*. Denn ich erblicke nicht eine andere Gottheit im Vater und eine andere im Sohne noch verschiedene Naturen in beiden. Damit dir also die Eigentümlichkeit der Personen klar werde, so zähle den Vater besonders und den Sohn besonders; damit du aber nicht in Vielgötterei verfallest, so bekenne die Einheit des Wesens *(μίαν τὴν οὐσίαν)* in beiden. Auf diese Weise stürzt Sabellius und wird zugleich der Anhomöer geschlagen" (Sermo 24, c. Sabell. et Ar., c. 3)[3].

Den Erklärungsgrund für die Einheit des Wesens sucht Basilius, in Übereinstimmung mit Athanasius, darin, daß der Vater sein Wesen,

[1] Siehe die umsichtigen Ausführungen bei Cavallera, Le schisme d'Antioche (IV^{e}—V^{e} siècle), Paris 1905, 303 ff. Hier werden auch die Vertreter der Theorie des „Jungnicänismus" vorgeführt. Vgl. Cavallera, St Athanase^{2}, Paris 1908, 27 ff.

[2] Bas. M., De Spir. S. 18, 45.

[3] Man beachte, daß Basilius bei solchen Anlässen nur vom Vater und vom Sohne zu reden pflegt. Wie fest er auch von der Homousie des Heiligen Geistes überzeugt war, so hat er doch niemals den Heiligen Geist für sich allein *θεός* genannt. Dem Umstande, daß noch keine offizielle kirchliche Deklaration vorlag, wollte er gewissenhaft Rechnung tragen.

unverkürzt und ungeschmälert, dem Sohne und dem Heiligen Geiste mitteilt. Das Wesen verhält sich zu den Personen wie das *κοινόν* zu dem *ἴδιον* (oder *καθ' ἕκαστον*), wie das *ζῶον* zu dem *εἶνα ἄνθρωπος*, mögen auch diese Vergleiche nur „ein Bild und einen Schatten" der „unaussprechlichen und unbegreiflichen Wahrheit" enthalten[1]. Der Sohn ist *ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψας καὶ αὐτοζωὴ καὶ αὐτοάγαθος ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος προελθών* (Adv. Eun. 2, 25), *πλήρης τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν* (De Spir. S. 8, 19), *ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάς, ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς* (Sermo 24, 4). Und auch der Heilige Geist, *καὶ αὐτὸ μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον καὶ δι' ἑαυτοῦ συμπληροῦν τὴν πολυύμνητον καὶ μακαρίαν τριάδα* (De Spir. S. 18, 45), *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι λέγεται* (ebd. 18, 46) *καὶ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται* (Adv. Eun. 2, 34). Der Vater ist demnach *ῥίζα καὶ πηγὴ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Sermo 24, 4).

Der Unterschied der Personen beruht auf besondern Eigentümlichkeiten oder Merkmalen, *γνωριστικαὶ ἰδιότητες, ἰδιώματα, γνωρίσματα*[2]. Über die *ἰδιότητες* der zwei ersten Personen war sich Basilius schon bei Abfassung des Werkes gegen Eumonius völlig im klaren: *τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον* oder *πατρότης καὶ υἱότης* (Adv. Eun. 2, 28). Die Prädikate *ἀγέννητος* und *γεννητός* seien indessen, fügte er bei, obwohl sachlich zutreffend, nicht biblisch gewährleistet, und deshalb sei den Termini *πατρότης* und *υἱότης* der Vorzug zu geben, um so mehr, als sie auch die Beziehung der zwei Personen zueinander, *τὴν σχέσιν*, deutlich erkennen ließen (ebd. 1, 5). Die *ἰδιότης* der dritten Person aber wußte Basilius nicht anzugeben und mit der ihm eigenen Ehrlichkeit gestand er sein Unvermögen *(τὴν ἄγνοιαν)* offen ein, indem er eine genauere Erkenntnis des Personalcharakters des Heiligen Geistes von der beseligenden Anschauung des Jenseits erhoffte (ebd. 3, 6—7).

Hier hat für Basilius die Hauptschwierigkeit der Trinitätslehre gelegen, eine Schwierigkeit, deren er auch in der Folge nicht Herr zu werden vermochte. Wenn er in freierer und leichterer Darstellung *ἰδιώματα* für alle drei Personen nannte: *ἡ πατρότης, ἡ υἱότης, ἡ ἁγιαστικὴ δύναμις*[3] oder *πατρότης καὶ υἱότης καὶ ἁγιασμός*[4], so erlaubte er sich, durch einen Notbehelf die peinlich empfundene Lücke auszufüllen. Durch einen Notbehelf; denn Eunomius gegenüber (3, 3) hatte er selbst bereits hervorgehoben, daß, wie die Geistigkeit, so auch die Heiligkeit, *ὁ ἁγιασμός, ἡ ἁγιωσύνη*, eine Eigenschaft der allen drei Personen gemeinsamen *οὐσία* oder *φύσις* sei. In der Schrift über den Heiligen Geist (18, 46) wiederholt er denn auch nicht ohne Nachdruck, daß der Sohn unzweifelhaft durch Zeugung, *γεννητῶς*, aus dem Vater aus-

[1] Ep. 38, 4—5; 214, 4; 236, 6.

[2] Auch die Denkschrift der Homöusianer vom Jahre 359 sprach von *ἰδιότητες τῶν ὑποστάσεων* (Epiph., Haer. 73, 16).

[3] Ep. 214, 4. [4] Ep. 236, 6.

gehe, während die Art des Ausgangs oder die Weise des Ursprungs des Heiligen Geistes unaussprechbar bleibe: *τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως*[1] *ἀῤῥήτου φυλασσομένου*[2].

Nichtsdestoweniger wußte Basilius ebensoviel wie mancher kühnere Zeitgenosse, welcher auch dem Geiste sein *ἰδίωμα* zuzuweisen verstand. Seine *ἄγνοια* gründet wesentlich in der ängstlichen Scheu, irgend etwas aufzustellen, was nicht ganz und voll durch Schrift und Tradition verbürgt schien. Er hat in der Schrift über den Heiligen Geist den Ausgang des Geistes nach zwei Seiten hin genauer bestimmt. Erstens nämlich geht der Geist nicht durch Zeugung aus Gott aus, sondern wie ein Hauch des Mundes: *ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν, οὐ γεννητῶς ὡς ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ* (18, 46). Und zweitens geht der Geist aus dem Vater durch den Sohn aus: *ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει* (18, 47), weshalb auch der Geist, nach rückwärts sozusagen, durch den Sohn mit dem Vater verbunden ist: *δι' ἑνὸς υἱοῦ τῷ ἑνὶ πατρὶ συναπτόμενον* (18, 45). Und der zweite Punkt, die Vermittlung des Ausgangs des Geistes durch den Sohn, ist auch schon in dem Werke gegen Eunomius ausgesprochen[3]. Zum Schlusse des zweiten Buches (2, 34) wird unverkennbar gelehrt, daß nicht der Sohn allein, wie Eunomius behauptete, sondern Vater und Sohn gemeinsam den Geist hervorbringen. Die berühmten Worte zu Anfang des dritten Buches (3, 1) hingegen, der Geist habe nach dem Sohne seine Stelle, „weil er von ihm das Sein hat und von ihm nimmt und uns mitteilt und ganz und gar von diesem Prinzip abhängig ist" *(παρ' αὐτοῦ τὸ εἶναι ἔχον καὶ παρ' αὐτοῦ λαμβάνον καὶ ἀναγγέλλον ἡμῖν καὶ ὅλως τῆς αἰτίας ἐκείνης ἐξημμένον)*, werden als spätere Interpolation preiszugeben sein: sie sind, soweit sich zur Stunde übersehen läßt, zu schwach bezeugt, stören die Symmetrie der Satzbildung und gehen immerhin über des Basilius Lehre hinaus.

Über die Stelle „Adv. Eun. 3, 1", deren ursprünglicher Wortlaut auf dem Florentinum den Gegenstand ernster Verhandlungen zwischen Okzidentalen und Orientalen bildete, s. (L. Vallée,) Dissertatio qua expenditur celebris locus S. Basilii M. de processione Spiritus Sancti a Patre Filioque, Lutet. Paris. 1721, 2°. (Vallée vertritt die Echtheit der vorhin als spätere Interpolation bezeichneten Worte.) A. Kranich, Der hl. Basilius in seiner Stellung zum „Filioque", Braunsberg 1882, 8°. (Kranich S. 61—81 stimmt Vallée zu.)

---

[1] Zur Geschichte des von Basilius, wie es scheint, zuerst in die trinitarischen Verhandlungen eingeführten Ausdrucks *τρόπος τῆς ὑπάρξεως* vgl. Holl, Amphiochius von Ikonium 240 ff.

[2] Ebenso Sermo 24, 7: *ὁ μὲν υἱὸς ἐκ τοῦ πατρὸς γεννητῶς, τὸ δὲ πνεῦμα ἀῤῥήτως ἐκ τοῦ θεοῦ.*

[3] Sowie auch schon in der Denkschrift der Homöusianer vom Jahre 359: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα* (Epiph., Haer. 73, 16).

E. Michaud, St Basile de Césarée et St Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire: Revue internat. de Théol. 6, 1898, 354—371. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts (Straßburger theol. Studien 4, 4—5), Freiburg i. Br. 1901, 89 bis 145: „Der hl. Basilius." K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen u. Leipzig 1904, 122—158: „Die Theologie des Basilius" (Trinitätslehre und Christologie).

Über andere Punkte der Lehranschauung des hl. Basilius handeln E. Scholl, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade, Freiburg i. Br. 1881, 8°. M. Berger, Die Schöpfungslehre des hl. Basilius d. Gr. Allgemeiner Teil 1—2, Rosenheim 1897—1898, 8° (2 Progr.). K. Unterstein, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Straubing 1902 1903, 8° (2 Progr.). K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik (Straßburger theol. Studien 5, 3—4), Freiburg i. Br. 1903. Th. L. Shear, The influence of Plato on St. Basil (Diss. inaug.), Baltimore 1906, 8°. C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus (Diss. inaug.), Gottingae 1908, 8°. A. Dirking, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1911, 8°; vgl. vorhin S. 153.

§ 14. Gregor von Nazianz.

(1. Individualität. 2. Lebenslauf. 3. Reden. 4. Gedichte. 5. Briefe. 6. Trinitätslehre und Christologie.)

1. Individualität. — Gregor von Nazianz ist aus anderem Holze geschnitzt als Basilius: eine sanfte und weiche Seele, allen Eindrücken zugänglich und gern dem Augenblick sich überlassend, leicht erregt und leicht beruhigt. Basilius war die Ulme, und Gregor war die Rebe, die sich um die Ulme schlingt. Mag Gregor noch so sehr zu Überschwenglichkeiten neigen, es war keine bloße Phrase, wenn er um 373 seinem Freunde schrieb: „Ich habe dich von Anfang an verehrt und verehre dich auch heute noch als den Führer des Lebens und den Lehrer des Dogmas *(καὶ βίου καθηγητὴν καὶ δογμάτων διδάσκαλον)* und den Inbegriff alles Guten." [1]

Dieser Führer des Lebens war aber auch oft machtlos. Gregor ließ sich von den Wellen tragen. Zögernd wird er Priester, zögernd wird er Bischof, sogar Bischof der Stadt Konstantins. Dann aber zieht es ihn unwiderstehlich von der Höhe hinab in möglichst tiefe Einsamkeit: „denn beschauliche Ruhe ist dem Glanze tätigen Lebens vorzuziehen." [2] Und aus der Einsamkeit drängt ihn das eigene Pflichtgefühl alsbald wieder zurück in das Getriebe der Welt: „denn ein jeder aus uns hat nicht für sich allein das Dasein erhalten, sondern auch für alle diejenigen, welche der gleichen Natur teilhaftig und von

[1] Greg. Naz., Ep. 58.

[2] Ep. 131: *ἀπράγμων γὰρ ἡσυχία τῆς ἐν πράγμασι περιφανείας τιμιωτέρα.*

derselben Hand und zu dem gleichen Ziele erschaffen sind."[1] So geht durch Gregors Leben ein eigenartiges, fast peinliches Schwanken zwischen „Flucht" und „Rückkehr", der Flucht ins Gebirge und der Rückkehr in die Öffentlichkeit.

Kein Kirchenfürst und überhaupt kein Mann der Praxis, hat Gregor um so reichere Lorbeeren geerntet als Redner und als Dichter. Er beherrscht die Sprache und legt Fleiß auf Formgebung. Er besitzt eine Einbildungskraft, welche alle Höhen und Tiefen zu durchmessen scheint, und er handhabt mit vollendeter Meisterschaft alle jene „seit Jahrhunderten im Kampfgetümmel und Siegesjubel erprobten Waffen hellenischer Rhetorik"[2]. Seine gottesdienstlichen Vorträge sind „Reden", keine „Predigten", selbstbewußte Proben rhetorischer Technik. Seine Gedichte bewegen sich gleichfalls, wenige Ausnahmen abgerechnet, in den Geleisen antiker Schultradition. Gewidmet ist sein Wort, das gebundene wie das ungebundene, in erster Linie der Verteidigung des Glaubens und der Kirche. Er war im Umkreis seiner Zeitgenossen einer der namhaftesten und glücklichsten Vorkämpfer der Lehre von dem dreieinigen Gott und der Lehre von dem Gottmenschen. Wünschte Basilius zu denen gezählt zu werden, „die nie ihr Knie vor Baal gebeugt"[3], so rühmt Gregor sich, die den göttlichen Büchern entnommene und von den heiligen Vätern überkommene Lehre stets unverändert, „ohne jede Akkommodation an die wechselnden Zeitverhältnisse", festgehalten zu haben[4].

Sturmbewegte Tage hat allerdings auch Gregor durchlebt. Häufig, häufiger vielleicht, als nötig war, entlockt er seiner Lyra dumpfe Trauerklänge über seine Kämpfe und Kümmernisse und Enttäuschungen. Was immer aber die Mitwelt gesündigt hat, die Nachwelt hat es voll gesühnt. Auch Gregor ward in die kleine Zahl der „ökumenischen großen Lehrer" der griechischen Kirche aufgenommen[5]. Und wem von diesen Dreien, Basilius, Gregor und Chrysostomus, die meisten Enkomien geweiht und Hymnen gesungen worden, wird schwer festzustellen sein. Auffallend früh haben Orient und Okzident die Lehre Gregors gewissermaßen als Norm des Glaubens anerkannt. Schon Rufinus von Aquileja schreibt in der Vorrede seiner Übersetzung einiger Reden Gregors: „Manifestum namque indicium est non esse rectae fidei omnem qui in fide Gregorio non concordat."[6] Bald nachher führt Augustinus Gregor mit den Worten ein: „Magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus de partibus Orientis, cuius eloquia ingentis merito gratiae etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt."[7] Der

[1] Or. 25, 4.
[2] Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2, 562.
[3] Bas. M., Ep. 156, 3. [4] Greg. Naz., Or. 33, 15.
[5] Vgl. vorhin S. 135. [6] Corpus script. eccles. lat. 46, Vindob. 1910, 5.
[7] Aug., C. Iul. 1, 5, 15.

Orient schmückte Gregor mit dem Titel *ὁ θεολόγος*, den das Chalcedonense sich beeilte, gleichsam offiziell zu bestätigen[1]. Ohne Zweifel war er jenen Reden über die Trinität entlehnt worden, welchen Gregor selbst den Namen *τῆς θεολογίας λόγοι* gegeben hatte[2]. Maximus Konfessor, Johannes von Damaskus und viele andere Dogmatiker haben den Theologen nicht bloß mit Vorliebe zitiert, sondern auch kommentiert. Diese letztere Ehre ist keinem andern griechischen Vater des 4. Jahrhunderts beschieden gewesen[3], Gregor aber in fast verschwenderischer Fülle. Mit den Dogmatikern wetteiferten nämlich die Rhetoren; ja sie sind anscheinend noch früher auf den Plan getreten. Die bisher bekannt gewordenen Scholien dürften sich zu ziemlich gleichen Teilen in dogmatische und rhetorische scheiden lassen. Der Theologe galt eben auch als der christliche Klassiker auf dem Gebiete der Rede. Man erkannte richtig, daß von den Wortführern des christlichen Altertums keiner so großes Interesse für den äußeren Aufputz des Vortrags bekundet, keiner in solchem Maße alle Kunstmittel der Rhetorik zur Anwendung gebracht hatte wie Gregor[4].

Der Besprechung der Schriften Gregors im einzelnen muß notwendig eine Skizze seines Lebens voraufgeschickt werden.

Eine Sammelausgabe der Schriften des Nazianzeners im Originaltexte erschien zuerst 1550 zu Basel bei Herwagen in einem Foliobande. Es war eine getreue Wiedergabe des codex Vaticano-Palatinus 402 saec. XI, welcher nicht zu den besseren Handschriften zählt; s. A. Misier, Origine de l'édition de Bâle de St Grégoire de Nazianze: Revue de Philologie 27, 1903, 125—138. Weitere Verbreitung fand die ex offic. typogr. Cl. Morelli hervorgegangene Ausgabe, Paris 1609, 2 Bde, 2°; wiederholt Paris 1630 und „Köln" (in Wirklichkeit Leipzig) 1690. Sie reproduzierte den Text der Baseler Ausgabe, fügte jedoch eine lateinische Übersetzung von J. Billius (gest. 1582) bei und bot außerdem eine Reihe bisher unbekannter Briefe Gregors. Die beste, vollständigste und zuverlässigste Ausgabe ist bislang diejenige der Mauriner, über welcher indessen ein eigenes Geschick waltete. Der erste Band, sämtliche Reden umfassend, wurde nach dem Tode mehrerer Mitarbeiter (J. du Frische, Fr. Louvard, Pr. Maran) endlich von Ch. Clémencet ans Licht gestellt, Paris 1778, 2°. Der zweite Band mit den Briefen und Gedichten konnte, durch die französische Revolution hintangehalten, erst 1840 erscheinen, post operam et studium monachorum O. S. B. edente et accurante D. A. B. Caillau. Einen Abdruck dieser beiden Bände, um verschiedene Nachträge bereichert, gibt Migne, PP. Gr. 35—38, Paris. 1857 bis

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 7, 468. Das Ephesinum sagte *ὁ μέγας* statt *ὁ θεολόγος*. Mansi 4, 1192.

[2] Or. 28, 1.

[3] Die Spuren von Scholien zu Basilius d. Gr., Gregor von Nyssa, Chrysostomus (Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. der Byzant. Literatur[2] 139) können kaum in Betracht kommen.

[4] Lehrreich ist die Rede des Michael Psellus, des großen Literaten des 11. Jahrhunderts, über den Stil Gregors von Nazianz, von neuem herausgegeben und erläutert durch A. Mayer in der Byzant. Zeitschr. 20, 1911, 27—100.

1858. Auch der Text der Mauriner bedarf jedoch anerkanntermaßen einer durchgreifenden Revision. Die Krakauer Akademie der Wissenschaften hat eine neue Edition der griechischen Kirchenväter des 4. Jahrhunderts in Aussicht genommen und gedenkt dieselbe mit den Werken des Nazianzeners zu eröffnen. Über ältere Ausgaben einzelner Schriften s. Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen[2] 2, 173—184. Über neuere Einzelausgaben, Beiträge zur Handschriftenkunde, Übersetzungen und Bearbeitungen sowie auch über die alten Versionen und Scholien soll bei den Reden, Gedichten und Briefen jeweils im besondern berichtet werden. Fünf armenisch überlieferte Liturgien unter dem Namen des Nazianzeners, herausgegeben von Catergian-Dashian, Die Liturgien bei den Armeniern, Wien 1897 (armenisch), sind unecht. Eine derselben ward ins Lateinische übersetzt von P. Ferhat im Oriens Christianus N. S. 1, 1911, 204—214.

2. Lebenslauf[1]. — Gregor hat etwas früher als Basilius, sehr wahrscheinlich 329, das Licht der Welt erblickt, und zwar auf dem Landgute Arianz bei Nazianz oder Diocäsarea im südwestlichen Kappadozien. Er war, wie er selbst zu sagen pflegt[2], der Sohn des Abraham und der Sara, d. h. des Bischofs Gregor von Nazianz und seiner Gattin Nonna, welche lange auf Nachkommenschaft gewartet hatten. Eine Tochter Gorgonion oder Gorgonia ist, wenn nicht alles trügt, erst später geboren worden als Gregor; Cäsarius, ein zweiter Sohn, hat die Reihe der Kinder beschlossen. Die Mutter Nonna, welche einst den Gatten Gregor für das Christentum gewonnen, hatte den Sohn Gregor, ähnlich wie Anna den Samuel, vom Herrn erbeten und dann ihrerseits wieder dem Herrn geschenkt[3]. „Ich ward", sagt der Sohn, „von frühester Jugend an berufen und vom Mutterschoße aus dem Herrn zugeworfen und ihm übergeben auf Grund mütterlichen Versprechens."[4] Zum Jüngling herangereift, besuchte der Sohn die Schulen zu Cäsarea in Kappadozien, wo er Basilius kennen lernte,

[1] Ein einläßliches Bild des Lebenslaufes Gregors ist seinen eigenen Schriften zu entnehmen, insbesondere seinen Briefen und Gedichten, vor allem dem Gedichte 2, 1, 11: „De vita sua", einer Selbstbiographie in 1949 Versen (Migne, PP. Gr. 37, 1029—1166). Außer diesen Schriften kommen als Quellen fast nur noch die Briefe des hl. Basilius und die Angaben bei Hieronymus, De vir. ill. 117, in Betracht. Eine griechische „Vita S. Gregorii Theologi, auctore Gregorio presbyter" (Migne a. a. O. 35, 243—304), nach Compernaß aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts, fußt im wesentlichen auf den eigenen Schriften des Theologen und zeugt von sehr anerkennenswerter Belesenheit; vgl. J. Compernaß, Gregorios Presbyter, Bonn 1907, 8°. Sie bildet die Grundlage eines zweiten griechischen Enkomiums auf den Theologen, welches Johannes Kyriotes, genannt Geometres, in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts verfaßte und Tacchi-Venturi auszugsweise veröffentlichte. P. Tacchi-Venturi, De Ioanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in cod. Vaticano-Palatino 402 adservata: Studi e documenti di Storia e Diritto 14, 1893, 133—162. Über drei neuaufgefundene Enkomien auf den Theologen berichtet G. Przychocki (Die vatikanischen Handschriften der Briefe des Gregor von Nazianz) in der Lemberger Eos 16, 1910, 131—135 (polnisch).

[2] Vgl. Greg. Naz., Or. 2, 103; 8, 4; 18, 41 u. ö.

[3] Carm. 2, 1, 1, v. 424 ff; 2, 1, 11, v. 68 ff. [4] Or. 2, 77.

zu Cäsarea in Palästina, zu Alexandrien und endlich zu Athen, wo er mit dem bald nach ihm ankommenden Basilius den Bund fürs Leben einging. Das Schiff, welches ihn nach Ägina brachte, hatte in großer Gefahr geschwebt. Im Angesichte des Todes hatte er das mütterliche Gelöbnis aus Herzensgrund erneuert und bekräftigt[1]. Athen nahm ihn ganz gefangen. Mit Wonne pflückte er die Blüte weltlicher Weisheit. Mit Begeisterung hing er an den Lippen der Rhetoren. Aber des dem Herrn gegebenen Versprechens hat er nicht vergessen. „Meine einzige Liebe war die Wissenschaft. Im Orient und Okzident und in Athen, der Zierde Griechenlands, habe ich sie gesucht und mit Anstrengung und lange Zeit hindurch mich um sie bemüht. Indes auch sie habe ich zu den Füßen Christi niedergelegt und dem Worte des großen Gottes unterworfen.“ [2]

Um 357, etwas später als Basilius, verließ Gregor Athen, um über Konstantinopel heimzukehren. Er zählte „schon fast dreißig Jahre“ [3]. Den Plan, sich von aller Welt zurückzuziehen, mußte er vorläufig der Rücksicht auf die alten Eltern opfern. Während dieser Zeit scheint er zu Nazianz die Taufe empfangen zu haben. Von einem längeren Besuche, welchen er 358/359 seinem Freunde in der pontischen Siedelei am Iris abstattete, ist früher schon berichtet worden, als Basilius in Rede stand. Die Chronologie der nächstfolgenden Ereignisse ist bestritten. Sehe ich recht, so ist Gregor um 362 auf Wunsch der Gemeinde von Nazianz, aber gegen seinen Willen, von seinem Vater zum Priester geweiht worden, gleich darauf, zürnend über die erlittene Gewalt, zu seinem Freunde nach Pontus geflohen, nicht lange nachher aber nach Nazianz zurückgekehrt, um den Vater in der Verwaltung der Diözese zu unterstützen[4]. In den Jahren 363 bis 364 ward die Diözese von schismatischen Wirren heimgesucht. Der Vater Gregor hatte, vielleicht nicht ohne Wissen und Willen des Sohnes[5], die homöische „Friedensformel“ von Konstantinopel unterschrieben und dadurch insbesondere den nicänisch gesinnten Mönchen zu Nazianz schweres Ärgernis gegeben. Dem Sohne gelang es, Frieden zu stiften, indem er den Vater vermochte, öffentlich ein durchaus orthodoxes Glaubensbekenntnis abzulegen[6]. Noch längere Zeit hin-

[1] Carm. 2, 1, 11, v. 175 ff. Vgl. Or. 2, 77.
[2] Carm. 2, 2, 7, v. 43 ff.
[3] Carm. 2, 1, 11, v. 239.
[4] Vgl. Or. 1, 2. [5] Vgl. Or. 18, 18.
[6] Clémencet (Vita S. Greg. Theol. c. 70 ff, bei Migne 35, 180 ff) datierte die Weihe Gregors zum Priester auf Ende 361 und die Rückkehr von Pontus nach Nazianz auf Ostern 362; den Ausbruch des Schismas zu Nazianz setzte er ins Jahr 363 und die Wiederherstellung des Friedens ins Jahr 364. Ullmann (Gregorius von Nazianz, Darmstadt 1825, 58 ff) kehrte die Reihenfolge der Ereignisse um, indem er Clémencets Datierung der Weihe und der Rückkehr beibehielt, das Schisma aber in die Jahre 360—361, vor die Weihe, verlegte. Diese Anordnung scheitert

durch haben Vater und Sohn sich in die Hirtensorgen zu Nazianz geteilt. Kein anderer als Basilius sollte vorübergehend ihr Zusammenwirken stören. Im Laufe des Jahres 370, dank dem Einfluß des alten Gregor, zum Bischof von Cäsarea erwählt, ward er, wie früher angedeutet, durch die Teilung Kappadoziens in zwei Provinzen mit Bischof Anthimus von Tyana in Streitigkeiten über die Ausdehnung des beiderseitigen Iurisdiktionsgebietes verwickelt. Um Sasima, eine sehr unbedeutende und traurige Örtlichkeit, aber im zweiten Kappadozien, zwischen Tyana und Nazianz, gelegen, seinerseits zu behaupten, wollte er seinen Freund zum Bischof daselbst bestellen. Gregor war empört; dieser Fuhrmannsflecken war doch kein Bischofssitz; Schmerz und Zorn zittern noch in seiner Selbstbiographie, noch in seiner Gedächtnisrede auf Basilius nach[1]. Widerstrebend ließ er sich, anscheinend bald nach Ostern 372, zu Nazianz durch Basilius zum Bischof weihen, entwich dann aber in die Einsamkeit, „ins Gebirge“[2], und das Bistum Sasima hat er niemals angetreten. Es bedurfte aber auch der flehentlichsten Bitten seines Vaters, um ihn zu bewegen, wenigstens die seelsorgerliche Tätigkeit zu Nazianz wieder aufzunehmen. Im Frühjahr 374 starb sein Vater nach 45jährigem Episkopate im Alter von beinahe 100 Jahren, und als bald darauf auch seine Mutter abberufen wurde, sagte Gregor, gleichfalls kränkelnd, 375 Nazianz Lebewohl, um sich zu Seleucia in Isaurien einem beschaulichen Leben zu

an der Konsequenz, daß Gregor seine Or. 6, welche die Wiederherstellung des Friedens feiert, als Laie gehalten haben müßte. Das ist unglaublich, um so mehr, als es Or. 6, 1 heißt: „Dem Frieden weihe ich mein Wort, nachdem ich es bisher keinem andern zugestanden“ (d. h. seit Beginn des Schismas Schweigen beobachtet habe). Auch Loofs (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 7, 142) ist der Überzeugung, daß Gregor die Or. 6 nur als Priester gesprochen haben kann, erklärt es aber gleichwohl für unzulässig, den Ausbruch des Schismas erst nach der Rückkehr Gregors anzusetzen: „denn die Opposition der Mönche war mit ein Grund für Gregors Flucht (Or. 2, 90; vgl. c. 89 u. 80).“ Das ist ein Mißverständnis. Der „Krieg“, welchem Gregor durch die Flucht entrinnen wollte (Or. 2, 90), war nicht der Streit zwischen den Mönchen und dem Bischof, sondern der Kampf des katholischen Priesters mit den Irrlehrern. Meines Erachtens bedürfen Clémencets chronologische Ansätze nur in einem recht unwesentlichen Punkte der Korrektur. Die alte, aus Or. 1, 2 *(μυστήριον ἔχρισέ με κτλ.)* abgeleitete und auch von Clémencet und Ullmann geteilte Vermutung, daß die Weihe Gregors auf Weihnachten 361, seine Flucht auf Epiphanie 362 und seine Rückkehr nach Nazianz auf Ostern 362 gefallen sei, wird mit den neueren Ermittlungen über den Ursprung und die Ausbreitung des Weihnachtsfestes nicht in Einklang zu bringen sein, wiewohl die These Useners (Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1[2], Bonn 1911), das Weihnachtsfest sei im Ostreiche erstmals 379, und zwar zu Konstantinopel durch unsern Gregor (Or. 38), gefeiert worden, manchen Gegner gefunden hat; vgl. K. Lübeck, Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel: Hist. Jahrbuch 28, 1907, 109—118. Für die chronologische Frage ist es aber ziemlich gleichgültig, ob das *μυστήριον*, welches Gregor salbte, ein Weihnachtsfest oder irgend ein anderes Fest des Jahres 361 oder auch 362 war.

[1] Carm. 2, 1, 11, v. 386 ff. Or. 43, 59. [2] Carm. 2, 1, 11, v. 490.

widmen. Dort verblieb er mehrere Jahre. Dort erhielt er auch die Trauerkunde von dem Tode seines Freundes (gest. 1. Januar 379).

Noch einmal ließ Gregor sich bestimmen, die Einsamkeit zu verlassen. In den ersten Monaten des Jahres 379 folgte er einem ebenso dringenden wie schmeichelhaften Hilferufe der orthodoxen Gemeinde zu Konstantinopel, welche unter Kaiser Valens zu einem fast verschwindend kleinen Häuflein zusammengeschmolzen war, in der Thronbesteigung des Theodosius aber, am 19. Januar 379, das Morgenrot einer besseren Zukunft begrüßen durfte. Der berühmte Prediger sollte dem Glauben an den dreieinigen Gott in der oströmischen Hauptstadt eine neue Heimstätte bereiten. Der Bischofsstuhl der Stadt war schon lange erledigt. Die Bemühungen Gregors zeitigten bald die erfreulichsten Früchte; die tätlichen Angriffe der Arianer auf ihn und sein Gotteshaus, die kleine Kapelle Anastasia, belebten nur den Eifer und vermehrten die Zahl seiner Anhänger. Einer dieser Anhänger, der kynische Philosoph Maximus aus Alexandrien, hat ihm freilich auch sehr trübe Stunden bereitet. Obwohl ein Mann von schmachbedeckter Vergangenheit, wußte Maximus Gregors vollstes Vertrauen zu gewinnen — Gregor scheute sich nicht, in der Kirche eine Lobrede auf Maximus zu halten —, ließ sich dann aber hinter Gregors Rücken, auf Anstiften des alexandrinischen Patriarchen Petrus, durch ägyptische Bischöfe zum Bischof von Konstantinopel weihen. Die ehrgeizigen Absichten des Patriarchen, durch einen ihm ergebenen Bischof der Hauptstadt den kaiserlichen Hof und die morgenländische Kirche zu beherrschen[1], wurden indessen durch den Kaiser selbst durchkreuzt. Theodosius wies Maximus ab und stellte sich auf die Seite Gregors; am 26. November 380 entriß er die Kirchen Konstantinopels den Arianern und am 27. November geleitete er persönlich Gregor unter militärischem Schutz in die Kathedrale, die Apostelkirche. Faktisch war jetzt Gregor Bischof von Konstantinopel, nominell wollte er es nicht sein, so stürmisch auch die orthodoxe Gemeinde seine Ernennung verlangte[2]. Erst durch das von Theodosius berufene

[1] Das scheint der kirchenpolitische Hintergrund der Maximus-Affäre gewesen zu sein; s. K. Lübeck, Die Weihe des Kynikers Maximus zum Bischofe von Konstantinopel, Fulda 1907. 4° (Progr.). Über die ferneren Geschicke des Kynikers vgl. Ullmann, Gregorius von Nazianz 205 f. Maximus hat sich auch als Schriftsteller versucht. Einem bittern Gedichte des Nazianzeners, Carm. 2, 1, 41: „Adversus Maximum", ist zu entnehmen, daß Maximus ewa 380 in Gedichten Gregor angegriffen hat. Eine andere Schrift lernen wir durch Hieronymus (De vir. ill. 127) kennen: „Maximus philosophus, natus Alexandriae, Constantinopoli episcopus ordinatus est et pulsus insignem de fide adversus Arianos scripsit librum quem Mediolani Gratiano principi dedit" (wohl 381). Des mißglückten Versuches Dräsekes, diese letztere Schrift zu identifizieren, ist oben (S. 55 f) gedacht worden. Vgl. J. Sajdak, Quaestiones Nazianzenicae pars 1: Eos 15, 1909, 18—48.

[2] Carm. 2, 1, 11, v. 1371 ff. Vgl. Or. 36.

und im Mai 381 eröffnete große Konzil zu Konstantinopel ließ er sich feierlich auf den Bischofsthron erheben, aber nur für wenige Tage. Als sein Vorschlag, Paulinus von Antiochien als Nachfolger des verstorbenen Melitius anzuerkennen und damit dem Okzident die Hand der Versöhnung zu bieten, beim Konzil kein Gehör fand und als überdies die nachträglich eingeladenen Bischöfe Ägyptens und Mazedoniens seine Wahl zum Bischof von Konstantinopel beanstandeten, warf er die eben erst übernommene Würde und Bürde wieder von sich und nahm mit einer glänzenden Rede an die Bischöfe und das Volk, wohl im Juni 381, von Konstantinopel Abschied. Er zog sich nach Nazianz zurück[1] und leitete und schirmte die dortige, seit dem Tode seines Vaters verwaiste Gemeinde, bis dieselbe 383 auf seinen Wunsch in der Person seines Vetters und Freundes Eulalius einen neuen Hirten erhielt. Seitdem hat Gregor sehr wahrscheinlich auf dem Landgute Arianz der Askese und der Schriftstellerei gelebt. Hier, wo er geboren worden, muß er auch gestorben sein, 389 oder spätestens 390[2].

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 9 (éd. 2, Paris 1714), 305—560 692—731. Ch. Clémencet, Vita S. Gregorii Theol., im ersten Bande der Mauriner-Ausgabe, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 35, 147—242. C. Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Darmstadt 1825, 8°; 2. Aufl. Gotha 1867. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl., Bd 8. Die drei Kappadozier. 2. Gregor von Nyssa. 3. Gregor von Nazianz, Stuttgart 1876. A. Benoît, St Grégoire de Nazianze, archeveque de Constantinople et docteur de l'Église. Sa vie, ses oeuvres et son époque, Paris 1876, 8°; 2e éd. revue 1885, 2 vols. Vgl. C. Cavallier, St Grégoire de Nazianze ... par l'abbé A. Benoît. Étude bibliographique, Montpellier 1886, 8°. Schätzenswerte Beiträge zur Chronologie des Lebens und der Schriften Gregors bei G. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, passim. Vgl. auch Loofs, Gregor von Nazianz, in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 7, 1899, 138—146. Sonstige Literaturangaben bei Chevalier, Bio-Bibliographie[2] (Répert. des sources hist.) 1865—1867.

3. Reden. — Die Schriften Gregors gliedern sich, insoweit sie noch vorliegen, in drei Gruppen: Reden, Gedichte und Briefe[3]. Die Reden, welche billigerweise den Reigen eröffnen (Migne 35—36),

---

[1] In einem noch erhaltenen Testamente (Migne, PP. Gr. 37, 389—396), welches wahrscheinlich am 31. Mai 381 zu Konstantinopel geschrieben wurde, hatte Gregor sein gesamtes Vermögen, abgesehen von einigen Legaten, „der katholischen Gemeinde zu Nazianz, zum Besten der Armen", vermacht. Eine neue Ausgabe dieses Testaments bei Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 2, Romae 1868, 153—160. Über das Datum desselben vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 111 f.

[2] Hieronymus (De vir. ill. 117) schreibt im Jahre 392: „decessit ante hoc ferme triennium."

[3] Den Gesamtumfang der Schriften Gregors schätzte Hieronymus (De vir. ill. 117) auf 30 000 Zeilen, entweder ein Irrtum oder ein Beweis lückenhafter Kenntnis.

45 an der Zahl, sind wohl schon bald nach Gregors Tode von einem Freunde christlicher Rhetorik mit sorgfältiger Auswahl zusammengestellt worden. Alle werden durch äußere und innere Momente als Eigentum des Nazianzeners beglaubigt. Die größere Hälfte stammt aus der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit zu Konstantinopel (Anfang 379 bis Mitte 381). Einige wenige sind nur geschrieben, nicht gesprochen worden; die übrigen wurden beim Gottesdienste vorgetragen und wenigstens zum Teil von bestellten Tachygraphen in der Kirche nachgeschrieben[1].

Der Inhalt darf überraschen. Nur eine einzige dieser Reden dreht sich um einen Bibeltext (Or. 37) und mag exegetische Homilie heißen. Nur eine einzige, die Rede über die Liebe zu den Armen (Or. 14), kann als Sittenrede angesprochen werden. Größer ist die Zahl der dogmatischen Lehrvorträge. Dahin gehören vor allem die sog. fünf theologischen Reden (Or. 27—31), ein zusammenhängender Redezyklus zur Verteidigung des kirchlichen Trinitätsdogmas gegen Eunomianer und Mazedonianer, sehr wahrscheinlich aus dem Jahre 380. Nachdem die erste Rede verschiedene Vorfragen erörtert und die zweite das Dasein sowie die Natur und die Eigenschaften Gottes behandelt, gehen die dritte und die vierte auf die Wesenseinheit der drei Personen und insbesondere die Homousie des Sohnes, die fünfte auf die Homousie des Heiligen Geistes ein. Die vier letzten der fünf Reden wurden von dem Redner selbst *τῆς θεολογίας λόγοι* genannt (Or. 28, 1). In den Reden über Verordnung und Festsetzung der Bischöfe (Or. 20) und über Maß und Ziel im Disputieren (Or. 32) wird die dogmatische Streitsucht der Konstantinopolitaner gegeißelt, in der ersteren aber zugleich auch das Trinitätsdogma einläßlich auseinandergesetzt. Reicher noch als die dogmatischen sind die Reden panegyrischen Charakters vertreten, das freieste Feld zur Entfaltung rhetorischer Kunst. Es sind teils Festreden, auf Epiphanie, Ostern, Weißen Sonntag, Pfingsten, Weihnachten, teils Lobreden, auf die Makkabäer (Eleazar, die sieben Brüder und ihre Mutter), Cyprian, Athanasius, Maximus den Philosophen, teils Trauer- oder Leichenreden, auf den Bruder Cäsarius, die Schwester Gorgonia, den Vater Gregor, den Freund Basilius. Die eigentliche Leichenrede, an der Bahre des Toten gehalten, hat Gregor zuerst in die christlich-griechische Literatur eingeführt. Die Kehrseite zu den panegyrischen Reden bilden die zwei Schmähreden auf Kaiser Julian (Or. 4—5), bald nach dem Tode des Apostaten (26. Juni 363) verfaßt und nicht öffentlich vorgetragen, von heiligem Zorn und unheiligem Haß durchglüht. Den breitesten Raum nehmen

[1] In seiner Abschiedsrede von Konstantinopel (Or. 42, 26) sagt Gregor auch den „offenen und versteckten Griffeln“ Lebewohl, welche seine Reden aufzunehmen pflegten, *γραφίδες φανεραὶ καὶ λανθάνουσαι*, d. h. den bestellten Schreibern und denjenigen, welche für sich schrieben.

endlich die Gelegenheitsreden ein, meist an kleine und große Ereignisse des eigenen Lebens anknüpfend, mitunter auch an traurige und freudige Vorkommnisse in der nächsten Umgebung. Hervorgehoben sei wenigstens die allerdings nicht in dem überlieferten Umfange vorgetragene, sondern nachträglich erweiterte apologetische Rede vom Jahre 362 oder 363 (Or. 2), welche Gregors Flucht von Nazianz und seine Rückkehr dorthin rechtfertigen soll und auf diesem Hintergrunde mit unnachahmlichem Pinsel das Ideal eines Priesters zeichnet, das Vorbild und die Quelle der sechs Bücher des hl. Chrysostomus „De sacerdotio". Überhaupt dürften die Reden persönlicher Art im allgemeinen die besten oder wirkungsvollsten sein, weil am unmittelbarsten aus der Tiefe des Innern hervorbrechend. Freilich ist ihre Stärke zugleich auch ihre Schwäche. Sie reden etwas allzuviel über den Redner selbst.

Sprache und Stil der Reden ist gekennzeichnet durch erregten und kühnen oder auch maßlosen Ton, durch ausgesprochene Vorliebe für kurze Sätzchen, durch starke Anwendung der Redefiguren. Ausgehend von einigen Mitteilungen der alten Zeugen[1], bestimmt Norden das Wesen der Rhetorik Gregors als „gemäßigten Asianismus", eine Diktion, deren hervorstechendstes Merkmal, im Gegensatz zu dem sog. Attizismus, die Auflösung der Periode in möglichst kleine, gleichsam zerhackte oder zerfetzte Sätze, *κῶλα* oder *κόμματα*, war[2]. Die Weihnachtsrede (Or. 38) beginnt Gregor: „Christus wird geboren: lobpreiset; Christus vom Himmel her: eilt entgegen; Christus auf Erden: schwingt euch empor! ‚Singet dem Herrn, alle Lande', und, um beides zusammenzufassen: ‚Frohlocken sollen die Himmel und aufjauchzen soll die Erde', um dessentwillen, der im Himmel und dann auf Erden. Christus im Fleische: jauchzt auf in Zittern und Freude, in Zittern um der Sünde willen, in Freude um der Hoffnung willen. Christus aus der Jungfrau: seid jungfräulich, ihr Frauen, damit ihr Mütter Christi werdet. Wer betet nicht an den, der von Anbeginn? Wer preist nicht den, der das Ende?" Am stärksten fallen solche Sätzchen in das Ohr, wenn sie in Form des Isokolon mit Homoioteleuton einander gegenübertreten. Diese Figur der Antithese kommt unzählige Male vor. Man vergleiche: *ὁ τὸν Ἰωσὴφ ἀγαγὼν εἰς Αἴγυπτον ὤνιον διὰ ἀδελφῶν ἐπηρείας καὶ ἐν γυναικὶ δοκιμάσας καὶ ἐν σιτοδοσίᾳ δοξάσας καὶ ἐν ἐνυπνίοις σοφίσας, ἵν' ἐπὶ ξένης πιστευθῇ καὶ ὑπὸ Φαραὼ τιμηθῇ καὶ πατὴρ γένηται πολλῶν μυριάδων . . .* (Or. 24, 13), oder: *ὁ ἄσαρκος σαρκοῦται, ὁ λόγος παχύνεται, ὁ ἀόρατος ὁρᾶται, ὁ ἀναφὴς ψηλαφᾶται,*

[1] Nach Sokrates (Hist. eccl. 4, 26) ist Gregor zu Athen Schüler der Sophisten Himerius und Prohäresius gewesen; nach Hieronymus (De vir. ill. 117) hat Gregor sich in seinem „dicendi character" an den Sophisten Polemon angeschlossen.

[2] Norden, Die antike Kunstprosa 2, 572 ff. Vgl. Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, Argentor. 1907, 71 ff.

ὁ ἄχρονος ἄρχεται, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ υἱὸς ἀνθρώπου γίνεται, Ἰησοῦς Χριστός, χθὲς καὶ σήμερον, ὁ αὐτὸς καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας ... (Or. 38, 2).

Den besondern Vorschriften der alten Meister für bestimmte Gattungen der Rede, namentlich für die verschiedenen Arten des Enkomiums, trägt Gregor in ausgiebigstem Maße Rechnung. Seine Leichenrede auf den Bruder Cäsarius (Or. 7) entspricht in ihrer Anlage und Gliederung genau den Regeln, welche der rhetorische Theoretiker Menander, in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, für den *λόγος ἐπιτάφιος* aufgestellt hatte[1]. In der Rede auf die Schwester Gorgonia (Or. 8) erklärt Gregor eingangs, die „Gesetze der Enkomien" (*νόμους ἐγκωμίων*. c. 3) beiseite schieben zu wollen, achtet dann aber doch darauf, sie nach Möglichkeit innezuhalten. Eine sehr große Rolle spielt in allen seinen Lobreden das Kunstmittel der enkomiastischen Synkrisis, eines Vergleichs, welcher den Helden der Rede anerkannten Größen der Vorzeit in der Weise gegenüberstellt, daß der erstere noch größer erscheint[2]. In der Rede auf Basilius (Or. 43) werden zuerst im Vorübergehen Pelops und Kekrops usw. (c. 3), Orestes und Pylades usw. (c. 22), Minos und Rhadamanthys (c. 23) und sodann in längerer Ausführung (c. 70—76) folgende biblische Persönlichkeiten zum Vergleich herangezogen: Adam, Henoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Aaron, Josue, Samuel, David, Salomo, Elias, Elisäus, die Jünglinge im Feuerofen, Jonas, Daniel, die Makkabäer, Johannes der Täufer, Petrus, Paulus, die Zebedäiden, Stephanus. Und aus allen diesen Vergleichen geht Basilius entweder als Sieger hervor oder doch als würdiger Nachahmer.

Nun weht ja auch durch diese Lobreden die Höhenluft christlichen Glaubens und Hoffens. Aber ihre Flügel sind gebrochen, ihre Kraft ist gelähmt. Die Struktur und Technik der Rede ist auf nicht-christlichem Boden erwachsen und bis zu einem gewissen Grade aus spezifisch unchristlichem Geiste geboren. In ähnlicher Weise ist Gregor aber auch bei andern Gelegenheiten nur zur Hälfte Prediger und zur Hälfte Sophist. Er will nicht selten in erster Linie gefallen und erst in zweiter Linie bessern oder belehren. Er macht selbst kein Hehl daraus, daß ihm das Beifallrufen, das Händeklatschen und die sonstigen Zeichen der Bewunderung seitens der Zuhörer ein Bedürfnis sind[3].

[1] Siehe den Nachweis bei Hürth a. a. O. 33 ff.

[2] Siehe darüber Sinko, Studia Nazianzenica 1: De collationis apud Gregorium Nazianzenum usu etc., Cracoviae 1906.

[3] Or. 42, 24 26. Sehr bezeichnend ist auch der Scherz, den Hieronymus (Ep. 52, 8) aufbewahrt hat: „Praeceptor quondam meus Gregorius Nazianzenus, rogatus a me ut exponeret quid sibi vellet in Luca sabbatum *δευτερόπρωτον* id est secundo-primum, eleganter lusit: docebo te, inquiens, super hac re in ecclesia, in qua mihi omni populo acclamante cogeris invitus scire quod nescis, aut certe si solus tacueris, solus ab omnibus stultitiae condemnaberis."

Daher der widerspruchsvolle Eindruck der Reden im allgemeinen. Neben dem Großen und Schönen auch Unwahres und Aufgetragenes, neben urwüchsiger Kraft auch schwächliche Effekthascherei, neben tiefer und voller Empfindung auch kalter und hohler Wortschwall.

Zum Schlusse ein kurzes Verzeichnis der Reden in der Reihenfolge der Mauriner-Ausgabe.

1. „In sanctum Pascha et in tarditatem", gleich nach der Rückkehr Gregors von der Flucht nach Pontus, an einem Osterfeste, 362 oder 363, zu Nazianz gehalten.

2. „Apologetica, in qua causas exponit ob quas post sibi impositam sacerdotii dignitatem in Pontum fugerit ac rursum Nazianzum redierit, et quae sit sacerdotis professio", bald nach Or. 1 zu Nazianz, aber sehr wahrscheinlich in kürzerer Fassung vorgetragen und durch spätere Überarbeitung auf den jetzigen Umfang erweitert (vgl. unten Nr 43).

Eine Schulausgabe dieser Rede lieferte J. Alzog, Freiburg i. Br. 1858 1868, 8°. Eine neue deutsche Übersetzung der Rede Gregors und der aus ihr schöpfenden Schrift des hl. Chrysostomus „De sacerdotio" gab G. Wohlenberg, Gotha 1890 (Bibliothek theol. Klassiker 29). J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus: Zeitschr. f. prakt. Theol. 17, 1895, 56—63. Menn, Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz: Revue internat. de Théol. 12, 1904, 427—440.

3. „Ad eos qui ipsum acciverant nec occurrerant", einige Zeit nach Or. 1 zu Nazianz gehalten, als der Eifer im Besuch der Predigten Gregors zu erkalten begann.

4—5. „Adversus Iulianum imperatorem orationes invectivae" *(λόγοι στηλιτευτικοί)*, 363 oder 364, während der Zeit des Schismas zu Nazianz (Or. 4, 10), nach dem Tode Julians (Or. 5, 24), anscheinend unter Beihilfe des hl. Basilius (Or. 5, 39) verfaßt, aber nicht vorgetragen (vgl. Or. 6, 1).

Eine treffliche Sonderausgabe dieser beiden Reden von R. Montagu, Eaton (Etonae) 1610, 4°. R. Asmus, Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 31, 1910, 325—367. Nach Asmus (359 f) wären die Invektiven erst nach 365 verfaßt.

6. „Prima de pace, ob monachorum reconciliationem, post silentium, praesente patre", zur Feier des Friedensschlusses zwischen dem Bischof und den Mönchen 364 zu Nazianz gehalten.

7. „Funebris in laudem Caesarii fratris oratio, superstitibus adhuc parentibus", Ende 368 oder Anfang 369 bei der Beerdigung des Bruders zu Nazianz gehalten.

Schulausgaben von E. Sommer, Paris 1860 u. ö.; von Quentier, Paris 1880, 12°. Eine Sonderausgabe der Reden 7 und 43 von F. Boulenger, Paris 1908, 12°. Zu Rede 7 vgl. L. Ruland, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier, Regensburg 1901, 154—157. X. Hürth, De Gregorii Naz. orationibus

funebribus, Argentor. 1907, 33—46. — Cäsarius, der jüngere Bruder Gregors, welcher unter Konstantius und Julian als Arzt am Hofe zu Konstantinopel und unter Valens als Finanzbeamter zu Nicäa glänzende Stellungen bekleidet hatte, war, im Begriffe, sich ins Privatleben zurückzuziehen, Ende 368 oder Anfang 369 nach kurzer Krankheit durch den Tod überrascht worden. Eine unter seinem Namen umlaufende Sammlung von „Fragen und Antworten" (fälschlich Dialogi quatuor betitelt: Migne, PP. Gr. 38, 851—1190) ist unterschoben, schöpft schon aus Maximus Konfessor und scheint zuerst von Photius (Bibl. cod. 210) erwähnt zu werden. Vgl. O. Seeck bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 3, 1, Stuttgart 1897, 1298—1300.

8. „Funebris oratio in laudem sororis suae Gorgoniae", zwischen 369 und 374, wahrscheinlich zu Ikonium, wo Gorgonia als Gattin und Mutter starb, aber erst einige Zeit nach ihrem Tode gehalten.

Hürth a. a. O. 46—47.

9—11. „Apologeticus ad patrem suum Gregorium, praesente Basilio Magno, cum episcopus Sasimorum creatus est." — „In seipsum, ad patrem et Basilium Magnum, post reditum e fuga." — „Ad Gregorium Nyssenum Basilii Magni fratrem, qui post illius consecrationem advenerat." Alle drei Reden, 372 zu Nazianz gehalten, betreffen Gregors Weihe zum Bischof von Sasima, seine Flucht und seine Rückkehr.

12. „Ad patrem, cum ei Nazianzenae ecclesiae curam commisisset", etwa gegen Ende 372 zu Nazianz gehalten.

13. „Habita in consecratione Eulalii Doarensium episcopi", wohl 373 zu Doarä im zweiten Kappadozien gehalten.

14. „De pauperum amore", wohl 373 zu Cäsarea gehalten.

15. „In Machabaeorum laudem", auch wohl 373 zu Cäsarea, nach Sinko 365 zu Nazianz gehalten.

Eine Schulausgabe von E. Sommer, Paris 1859 u. ö. Th. Sinko, De Gregorii Nazianzeni laudibus Macchabaeorum: Eos 13, 1907, 1—29.

16. „In patrem tacentem propter plagam grandinis", gleichfalls 373, aber zu Nazianz gehalten, als der alte Vater keine Worte des Trostes über die Verheerungen des Hagelschlags mehr finden konnte.

17. „Ad cives Nazianzenos gravi timore perculsos et praefectum irascentem", gegen Ende 373 zu Nazianz gehalten, um die erregten Gemüter zu beruhigen.

18. „Funebris oratio in patrem, praesente Basilio", wahrscheinlich beim Leichenbegängnisse selbst im Frühjahre 374 zu Nazianz gehalten.

Hürth a. a. O. 47—55.

19. „De suis sermonibus et ad Iulianum tributorum exaequatorem", 374 oder 375 zu Nazianz gehalten, auf Drängen des neuen Steuerbeamten und alten Jugendfreundes Julian.

20. „De dogmate et constitutione episcoporum", gegen die Disputiersucht und über das Trinitätsdogma, zu Konstantinopel, wahrscheinlich 379, gehalten.

Nach der Mauriner-Ausgabe abgedruckt bei Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. (Thilo, Bibl. Patrum graec. dogm. 2), Lipsiae 1854, 346—365.

21. „In laudem magni Athanasii episcopi Alexandrini", zu Konstantinopel, wahrscheinlich 379, gehalten.

Aus Or. 21, 10 und Or. 43, 81, Stellen, die fast wörtlich übereinstimmen, den Schluß zu ziehen: „Athanasii laudem post Basilii epitaphium scriptam esse" (Sinko, Studia Nazianzenica 1, 26), geht, scheint mir, nicht an.

22. „Secunda de pace, in Constantini urbe habita, ob ortam in populo contentionem de quibusdam episcopis inter se dissidentibus", in der zweiten Hälfte des Jahres 379 zu Konstantinopel gehalten, als das antiochenische Schisma seine Wellen auch in die Gemeinde Gregors hineinwarf.

K. Lübeck, Die Weihe des Kynikers Maximus zum Bischof von Konstantinopel, Fulda 1907, 13 ff.

23. „Tertia de pace, quam post dissidium composuimus nos qui eiusdem fidei sumus", bald nach Or. 22 zu Konstantinopel gehalten.

24. „In laudem s. martyris Cypriani, cum postridie illius solemnis memoriae rure rediisset Gregorius", wohl im September 379 zu Konstantinopel gehalten.

Bischof Cyprian von Karthago wird hier mit dem Magier Cyprian von Antiochien zu einer Person verschmolzen und die Legende von dem letzteren auf den ersteren übertragen. Th. Zahn, Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage, Erlangen 1882, 86—93.

25. „In laudem Heronis philosophi", wohl gegen Ende 379 zu Konstantinopel gehalten.

Dieser Rede gedenkt Hieronymus (De vir. ill. 117) mit den Worten: „Laudes Maximi philosophi post exilium reversi, quem falso nomine quidam Heronis superscripserunt, quia est et alius liber vituperationem eiusdem Maximi continens [gemeint ist wohl Carm. 2, 1, 41: ‚Adversus Maximum'], quasi non licuerit eumdem et laudare et vituperare pro tempore." Nichtsdestoweniger glaubten die Mauriner den Titel der Handschriften: εἰς Ἡρῶνα τὸν φιλόσοφον nicht ändern zu dürfen, obwohl sie selbst in der Möglichkeit, daß der Philosoph „Maximus" und zugleich auch „Heron" geheißen habe, keine Lösung des Knotens zu finden vermochten. Jedenfalls gilt die Lobrede dem falschen Freunde Gregors, dem persönlich in der Kirche anwesenden Philosophen Maximus, nicht, wie Sajdak (Quaestiones Nazianzenicae pars 1: Eos 15, 1909, 18—48) will, einem von Maximus zu unterscheidenden Philosophen Heron.

26. „In seipsum, cum rure rediisset, post ea quae a Maximo perpetrata fuerant", wohl um die Mitte des Jahres 380 zu Konstantinopel gehalten.

27.—31. „Orationes theologicae: Adversus Eunomianos praevia dissertatio. — De theologia. — De Filio. — De Filio. - De Spiritu Sancto." Auch diese Reden sind, wie schon gesagt, sehr wahrscheinlich 380 zu Konstantinopel gehalten.

Nach der Mauriner-Ausgabe sind die fünf theologischen Reden abgedruckt bei Goldhorn a. a. O. 366—537. Eine immerhin auf handschriftliche Kollationen zurückgehende Schulausgabe dieser Reden nebst Kommentar besorgte A. J. Mason, Cambridge 1899, 8°.

32. „De moderatione in disputationibus servanda et quod non sit cuiusvis hominis nec cuiusvis temporis de Deo disputare", 380 oder 381 zu Konstantinopel gehalten.

33. „Adversus Arianos et de seipso", gegen Ende 379 oder Anfang 380 zu Konstantinopel gehalten.

34. „In Aegyptiorum adventum", im Sommer oder Herbst 380 zu Konstantinopel gehalten, als Ägypter, welche mit einem Getreidetransport nach der Hauptstadt gekommen waren, die Kirche der Orthodoxen besuchten.

35. „De martyribus et adversus Arianos", eine Danksagung gegen Gott, Ende 380 zu Konstantinopel gesprochen, aus Anlaß der am 26. November 380 erfolgten Vertreibung der Arianer aus den Kirchen der Stadt.

36. „De seipso et ad eos qui ipsum cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant et de populi alacritate quam erga eum ostenderat", wohl auch noch 380, nach Wiedererlangung der Kirchen der Stadt, vielleicht in Gegenwart des Kaisers (c. 11), zu Konstantinopel gesprochen.

37. „In dictum evangelii: Cum consummasset Iesus hos sermones (Mt 19, 1) etc.", über die Ehescheidung, gleichfalls, wie es scheint, im Dezember 380, in Gegenwart des Kaisers (c. 23), zu Konstantinopel gesprochen.

38. „In Theophania sive natalitia Salvatoris", eine Weihnachtspredigt, am 25. Dezember zu Konstantinopel gehalten, nach Usener 379, nach Rauschen wahrscheinlich 380.

Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1², Bonn 1911, 260—270. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 78 f. Mit Unrecht behauptete Usener, diese Rede gebe sich selbst als die erste zu Konstantinopel (und im Orient überhaupt) gehaltene Weihnachtspredigt zu erkennen. Vgl. S. 166 A. 6.

39. „In sancta lumina", d. h. auf das Fest der Epiphanie, am 6. Januar zu Konstantinopel gehalten, nach Usener 380, nach Rauschen wahrscheinlich 381.

Usener a. a. O. Rauschen a. a. O. 113.

40. „In sanctum baptisma", ein Nachtrag zu Or. 39, am folgenden Tage gehalten.

Ein kleines Stück dieser Rede, c. 45, „der δεκάλογος oder die σωτηρία σύντομος des Gregorius von Nazianz", ward neu herausgegeben von C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 21—24.

41. „In Pentecosten". eine Lobrede auf den Heiligen Geist, an einem Pfingstfeste zu Konstantinopel gehalten, nach den Maurinern 381, nach Rauschen 379 oder 380.

Rauschen a. a. O. 54.

42. „Supremum vale, coram centum quinquaginta episcopis", Abschiedsrede von Konstantinopel, wohl im Juni 381 gehalten.

43. „Funebris oratio in laudem Basilii Magni", 381 oder 382, mindestens zwei Jahre nach des Basilius Tod (1. Januar 379), zu Cäsarea, aber jedenfalls in kürzerer Form, vorgetragen und später weiter ausgeführt (vgl. oben Nr 2).

Eine Sonderausgabe der Reden 7 und 43 von F. Boulenger, Paris 1908, 12°. Hürth a. a. O. 56—71.

44. „In novam dominicam", d. h. auf den Weißen Sonntag, wohl 383 zu Nazianz gehalten.

45. „In sanctum Pascha", an einem Osterfeste, wohl erst nach 383, vielleicht zu Arianz gehalten.

Or. 45 wiederholt stellenweise wörtlich Abschnitte der Or. 38.

Die Handschriften der Reden sind, wie nicht anders zu erwarten, sehr zahlreich. An der Spitze stehen, soviel ich sehe, zwei sämtliche Reden umfassende Unzialhandschriften aus dem 9. Jahrhundert, in der Nationalbibliothek zu Paris, cod. 510, und in der Ambrosiana zu Mailand, cod. 1014. Kaum weniger wichtig scheint cod. Patmiacus 33 aus dem Jahre 941, welcher gleichfalls sämtliche Reden enthält, als die Perle der Bibliothek des Johannesklosters auf Patmos näher beschrieben bei J. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athen 1890, 17—23. Erwähnung verdienen auch cod. 135 der Ambrosiana, eine Prachthandschrift saec. X/XI, mit 19 Reden und eine Handschrift der Universitätsbibliothek zu Basel, sign. An. 1, 8, wohl gleichfalls saec. X/XI, mit 19 Reden samt dem Kommentar des Metropoliten Elias von Kreta. Über die erstere dieser Handschriften s. Martini et Bassi, Catalogus codicum graecorum Bibliothecae Ambrosianae, Mediol. 1906, 1, 151—152; über die letztere W. Th. Streuber im Serapeum 17, 1856, 177—184; vgl. 172—173. Eine Übersicht über die in Frankreich liegenden Handschriften gab E. Bouvy, Les manuscrits des discours de St Grégoire de Nazianze: Revue Augustinienne 1, 1902, 222—237. Die Pariser Handschriften für die fünf theologischen Reden (Or. 27—31) klassifizierte A. Misier, Les manuscrits Parisiens de Grégoire de Nazianze: Revue de Philologie 26, 1902, 44—62 378—391; 27, 1903, 26—36. Textkonjekturen zu einzelnen Reden bei Misier, Essai de correction au texte de Grégoire de Nazianze: Bulletin critique 1900, nr 24 und nr 33; zu mehreren Reden und Briefen bei Misier, Corrections au texte de Grégoire de Nazianze: Revue de Philologie 25, 1901, 253—260.

Was die alten Versionen angeht, so hat Rufinus von Aquileja 399 oder 400 ausgewählte Reden Gregors, im ganzen neun (2, 6, 16, 17, 26, 27, 38, 39, 40) eilfertig und nachlässig ins Lateinische übersetzt (vgl. Ruf., Hist. eccl. 11, 9). Im 16. Jahrhundert wiederholt gedruckt (Straßburg 1508 und Leipzig 1522), hat diese Übersetzung in die Mauriner-Ausgabe und bei Migne keine Aufnahme gefunden, abgesehen von dem Prologe (Migne 36, 735—736), einem bemerkenswerten Denkmal des Nachruhms Gregors (die Notiz „Lectori" bei Migne a. a. O. ist aus Feßler, Institt. Patrol. 1, 569—570, genommen). Eine treffliche neue Ausgabe von Engelbrecht: Tyrannii Rufini Orationum

Gregorii Nazianzeni novem interpretatio, J. Wrobelii copiis usus ed. A. Engelbrecht, Vindob. 1910 (Corpus script. eccles. lat. 46). — Eine weit regere Übersetzertätigkeit als die Lateiner haben die Syrer und anscheinend auch die Armenier entwickelt. Die syrischen Übersetzungen hat indessen bisher nur Assemani, Bibliotheca Orientalis 3, 1, Romae 1725, 23—24, einiger Aufmerksamkeit gewürdigt. Die armenischen sind noch nirgendwo zusammengestellt worden. Bei den syrischen Nestorianern muß eine von dem Abte Paulus um 624 auf der Insel Cypern gefertigte und von dem Patriarchen Athanasius von Balad, gest. 687 oder 688, revidierte Übersetzung in Gebrauch gewesen sein, bei den syrischen Jakobiten (Monophysiten) eine Übersetzung Jakobs von Edessa, gest. 708; über die Tätigkeit des Paulus und des Athanasius vgl. O. Braun (Briefe des Katholikos Timotheos I) im Oriens Christianus 2, 1902, 7 9. Gedruckt ist, soviel ich weiß, nur eine syrische Übersetzung der Or. 15, in Machabaeorum laudem, bei Bensly-Barnes, The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac, Cambridge 1895, 55—74 (des syrischen Textes). — Von einer altrussischen Übersetzung ausgewählter Reden, durch eine St Petersburger Handschrift des 11. Jahrhunderts überliefert, sind Bruchstücke bekannt geworden. Vgl. Fr. Miklosich, Altslovenische Formenlehre, Wien 1874, XXVIII.

Zur Abfassung von Scholien zu den Reden Gregors hat wohl zuerst der Umstand Anlaß gegeben, daß diese Reden in den Schulen gelesen und erklärt wurden. Die unter dem Namen eines Mönches oder Abtes Nonnus gehenden Scholien oder „Kommentare“ zu vier Reden, Or. 4—5 (gegen Julian), 39 (auf Epiphanie) und 43 (auf Basilius), bei Migne 36, 985—1072, sind ausschließlich archäologischen Inhalts, indem sie die „Geschichten“ (ἱστορίαι) erzählen, auf welche die Reden Bezug nehmen. E. Patzig, De Nonnianis in 4 orationes Gregorii Nazianzeni commentariis (Progr.), Lipsiae 1890, 4°, ist zu dem Ergebnisse gelangt, daß der Verfasser zu Anfang des 6. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina gelebt hat, der Name Nonnus aber auf haltlosen Vermutungen einer späteren Zeit beruht. Diese Scholien sind auch ins Syrische und ins Armenische übersetzt worden. Eine armenische Übersetzung, welche übrigens außer den genannten vier noch eine fünfte Rede, Or. 24 (auf Cyprian), kommentiert, ward herausgegeben von A. Manandian, (Nonnos:) Die Scholien zu fünf Reden des Gregor von Nazianz: Zeitschr. f. armenische Philologie 1, 1902, 220 272; auch separat, Marburg 1903. Unter den späteren Scholiasten, welche Ehrhard bei Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur², München 1897, 137, einzeln aufzählt, ragen besonders hervor Elias, Metropolit von Kreta im 9. oder 10. Jahrhundert, und Nicetas, Metropolit von Heraklea gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Elias läßt den philologischen, Nicetas den theologischen Gesichtspunkt vorwalten. Scholien des Elias zu 19 Reden sind nach der oben erwähnten Handschrift der Universitätsbibliothek zu Basel früher schon in lateinischer Übersetzung und sodann auszugsweise auch im griechischen Text, durch A. Jahn, bei Migne 36, 757—902, ediert worden. Von den Scholien des Nicetas finden sich diejenigen zu den Reden 1 und 11 griechisch, nach der Ausgabe Matthäis, bei Migne 36, 943 984, diejenigen zu den Reden 38—41, 44 und 45 lateinisch, in der Übersetzung des Billius, bei Migne 127, 1177—1480. Der Bestand an anonymen Scholien, Migne 36, 903—916 1205—1256, erfuhr in neuerer Zeit eine beträchtliche Bereicherung durch Publikationen Piccolominis und Nordens. E. Piccolomini, Estratti inediti dai codici greci della Biblioteca Mediceo-Laurenziana (Dagli Annali delle Università Toscana t. 16). Pisa 1879. 2°, 1 45: Scolii alle orazioni di Gregorio Nazianzeno: vgl. Pref. III—XLII. E. Norden, Scholia in Gregorii Nazianzeni orationes inedita: Hermes 27, 1892, 606 642. Ders., Unedierte Scholien zu den Reden Gre-

gors von Nazianz: Zeitschr. f. wiss. Theol. 1893, 2, 441—447. — Sinko, Studia Nazianzenica 1, 61—64, veröffentlichte einen kleinen „Streit des Landes und des Meeres“ (διαιτολόγος τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης), welcher unter Gregors Namen überliefert, nach inneren Anzeichen aber nicht vor dem 10. Jahrhundert geschrieben ist, nach der ansprechenden Vermutung des Herausgebers ein Schulaufsatz über die Worte Gregors: „Auf daß sie wie Land und Meer sich gegenseitig ihr Gutes mitteilen und zur einen Ehre Gottes zusammenwirken“ (Or. 43, 62). — Auch syrische Schriftsteller, namentlich Jakobiten, haben sich mit der Erklärung der Reden Gregors befaßt. Georg, der Araberbischof, gest. 724, scheint hauptsächlich Scholien älterer syrischer Autoren gesammelt zu haben; s. V. Ryssel (Ein Brief Georgs, Bischofs der Araber, an den Presbyter Jesus) in den Theol. Studien u. Kritiken 56, 1883, 293f). Moses Bar Kepha, Metropolit von Mossul, gest. 903, hat neue Scholien geschrieben; s. O. Braun, Moses Bar Kepha und sein Buch von der Seele, Freiburg i. Br. 1891, 5.

Von neueren Übersetzungen und Bearbeitungen seien wenigstens noch folgende genannt: Ins Deutsche hat J. Röhm 25 Reden Gregors übersetzt, Kempten 1874—1877, 2 Bde (Bibl. der Kirchenväter); F. J. Winter, in fast unerlaubt engem Anschluß an Röhm, 10 Reden, meist abgekürzt, Leipzig 1890 (G. Leonhardi, Die Predigt der Kirche 10). Eine englische Übersetzung ausgewählter Reden und Briefe Gregors von Browne und Swallow in A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Ser. 2, vol. 7, New York 1894. — Scheiwiller, Zwei Leuchten der geistlichen Beredsamkeit in der altchristlichen Kirche (Gregor von Nazianz und Chrysostomus): Theol.-prakt. Quartalschr. 55, 1902, 70—89 324—343. Th. Sinko, Studia Nazianzenica pars 1: De collationis apud Gregorium Nazianzenum usu et de Terrae et Maris contentione quadam Pseudo-Gregoriana, Cracoviae 1906 (Separatabdruck aus den Abhandlungen der philol. Klasse der Krakauer Akademie 41, 249—312). X. Hürth, De Gregorii Nazianzeni orationibus funebribus, Argentorati 1907 (Dissert. philol. Argentorat. sel. 12, 1). A. Donders, Der heilige Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet (Inaug.-Diss.), Münster i. W. 1909, 8°. M. Guignet, St Grégoire de Nazianze et la rhétorique (Thèse), Paris 1911, 8°.

4. Gedichte. — Die Tage stiller Einsamkeit, insbesondere das otium cum dignitate zu Arianz in den Jahren 383—389, hat Gregor gern mit dichterischen Versuchen ausgefüllt, „ein alternder Schwan“ [1], der sich um so eifriger dem Gesange widmet, je deutlicher er sein Ende nahen fühlt. Seine Absichten enthüllt das Gedicht „In suos versus“ (Carm. 2, 1, 39) vom Jahre 382. Er wollte die Mühen des Versbaus als Mittel heilsamer Selbstzucht benützen, wollte der für die Reize des Verses empfänglichen Jugend eine „angenehme Arznei“ bereiten, wollte auch den Vorwurf der Rückständigkeit oder Inferiorität der Christen entkräften helfen und wollte endlich in körperlichem und seelischem Leid aus poetischen Ergüssen Linderung und Aufmunterung schöpfen. Nach einer anderweitigen Äußerung aus derselben Zeit [2]

[1] *Κύκνος ὡς γέρων*, Carm. 2, 1, 39, v. 55.

[2] Ep. 101, 17. Dieser Brief 101 hat bei Migne 37, 175—194, keine Kapitelabteilung. Ich zitiere nach der Abteilung bei Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. 540—559.

hat er überdies auch den Apollinaristen, welche mit Vorliebe in gebundener Rede für ihre Lehre Propaganda machten, mit der gleichen Waffe in den Weg treten wollen.

Die Mauriner-Ausgabe (Migne 37—38) hat die erhaltenen Gedichte in zwei „Bücher" mit je zwei „Sektionen" eingeteilt: „Poemata theologica", nämlich erstens „dogmatica" und zweitens „moralia", und „Poemata historica", nämlich erstens „Poemata de se ipso" und zweitens „Poemata quae spectant ad alios". Die stärkste der vier Gruppen bilden die „Poemata de se ipso", und die „Poemata quae spectant ad alios" handeln auch zumeist von persönlichen Beziehungen oder Erfahrungen. Das Ich des Dichters kommt also mächtig zum Durchbruch, und da dieses Ich sich gewöhnlich in Klagen ergeht, so ist fast das ganze zweite Buch von einem elegischen Tone durchzogen. Eine ähnliche beherrschende Stellung behauptet hinwieder in dem ersten Buche das didaktische Element. Nicht bloß die „Poemata moralia", sondern auch die „Poemata dogmatica" verfolgen in ihrer Mehrzahl lehrhafte Tendenzen. Diese didaktische Poesie Gregors ist nun freilich vielfach nichts anderes als versifizierte Prosa, eine Prosa, welche unter der Last starrer Formen schwer dahinkeucht und an Verständlichkeit und Genießbarkeit hinter der sonstigen Prosa Gregors selbst weit zurückbleibt. Man bedenke aber auch, daß hier Gedichte in Rede stehen, welche gegen Eunomius und Apollinaris zu Felde ziehen oder den Umfang des biblischen Kanons abgrenzen oder die beiden Geschlechtsregister des Herrn einander gegenüberstellen oder auch in breites Moralisieren verfallen. Ansprechender sind einige Proben der Gnome, des kurzen und kräftigen moralischen Sinnspruches. Die „Distichae sententiae" (1, 2, 31)[1] z. B. sind wohl geeignet, Eindruck zu machen. Die schönsten Blumen jedoch finden sich in dem zweiten Buche unter den elegischen Stücken, innige und zarte Verse, welche von dem eigenen Suchen und Irren, Wollen und Können, Lieben und Hoffen erzählen. Lieder wie „Querela de suis calamitatibus" (2, 1, 19), „De animae suae calamitatibus carmen lugubre" (2, 1, 45), „Carmen lugubre pro sua anima" (2, 1, 51) sind aus tiefer und reiner Empfindung geflossen und verstehen wirklich von Herz zu Herz zu sprechen. Das Lied „De vita sua" (2, 1, 11), das längste unter sämtlichen Gedichten, eine Beschreibung des Lebens des Dichters von seiner Geburt bis zu seinem Abschiede von Konstantinopel in 1949 Versen, ist, wie wir früher schon sahen, als biographische Quelle von Bedeutung.

Die Gewandung der Gedichte ist im allgemeinen von tadellos klassischem Zuschnitt. Es kommen fast ausschließlich alte Versmaße zur

[1] Deutsch bei Ackermann, Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz, Leipzig 1903, 84—86.

Verwendung, Hexameter, trochäische Septenare, jambische Trimeter usw. Auch in einem und demselben Gedichte treten verschiedene Metren auf. Das in der Folge vielzitierte und vielkommentierte Gedicht „De veris Scripturae libris“ (1, 1, 12) setzt sich aus Hexametern, Pentametern und jambischen Senaren zusammen. Die „Versus iambici“ (1, 2, 30), 24 an der Zahl, beginnen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets. Später ist diese alphabetische Akrostichis überaus beliebt geworden[1]. Von besonderem Interesse sind der „Hymnus vespertinus“ (1, 1, 32) und die „Exhortatio ad virgines“ (1, 2, 3), die ältesten unprosodischen oder rhythmischen Gedichte der griechischen Literatur. Hier bleibt die Länge oder Kürze der Vokale völlig unbeachtet, und der Vers wird lediglich vom Akzent beherrscht. Übrigens ist es schwer, alle Zweifel an der Echtheit dieser beiden Gedichte zu unterdrücken. Hätte Gregor erkannt, daß die Quantitätspoesie sich überlebt habe und die Zukunft der rhythmischen Dichtungsform gehöre, wie konnte er sonst so unbeirrt und treu den Spuren der alten Schultradition folgen? Die Tragödie „Christus patiens“ (Migne 38, 133—338) ist anerkanntermaßen unterschoben und erst in sehr später Zeit, wahrscheinlich im 11. oder 12. Jahrhundert, entstanden, das einzige uns noch vorliegende Drama der byzantinischen Periode[2].

R. Vári veröffentlichte in der ungarischen „Allgemeinen Philologischen Zeitschrift“ (Egyetemes Philologiai Közlöny), 20—24, 1896—1900, eine neue Kollation des cod. Mediceo-Laurentianus sign. Plut. 7, 10, saec. XI, welcher unter den Handschriften der Gedichte Gregors eine der ersten Stellen einnimmt. Vgl. W. Pecz in der Byzant. Zeitschr. 6, 1897, 587; 10, 1901, 310.

Eine syrische Übersetzung der jambischen Gedichte ward in wenig mustergültiger Weise herausgegeben von J. Bollig und H. Gismondi, S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum, versio syriaca antiquissima, Beryti 1895—1896, 2 Bde, 8°. Den Übersetzer glaubt Chabot in der Person des Nestorianers Rabban Gabriel, eines Zeitgenossen des Katholikus Timotheus I. (780—819/820), ermittelt zu haben. J. B. Chabot im Journal Asiatique Sér. 9, t. 11, 1898, 542—546.

Kosmas von Jerusalem, auch Kosmas der Sänger genannt, um die Mitte des 8. Jahrhunderts, schrieb eine umfassende Collectio et interpretatio historiarum quarum meminit Divus Gregorius in carminibus suis, herausgegeben von A. Mai, Spicilegium Romanum 2, 1839, 2, 1—373; abgedruckt bei Migne 38, 339—680. Seinem Vorgang folgte Nicetas David, Bischof von Dadybra in Paphlagonien, in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, mit einer Paraphrasis carminum arcanorum S. Gregorii Nazianzeni, herausgegeben von E. Dronke, Göttingen 1840; abgedruckt bei Migne 38, 681—842; das hier fehlende prooemium der Paraphrasis ward nachgetragen bei Migne 105, 577 bis 582. Außerdem gibt Migne 38, 843—846, zwei anonyme Paraphrasen des Gedichtes „De veris Scripturae libris“ (1, 1, 12). Über Paraphrasen dieses Gedichtes von den Kanonisten Zonaras und Balsamon, beide im 12. Jahrhundert, s. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 213.

[1] Vgl. Krumbacher, Gesch. der Byzant. Lit.[2] 717 ff. [2] Ebd. 746 ff.

Einige epische und didaktische Gedichte Gregors in revidiertem Text bei W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum, Lipsiae 1871, 23—32; cf. Proleg. XII—XV. — Neue Rezensionen des Gedichtes „De veris Scripturae libris" (1, 1, 12) bei Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, 654—655; bei Zahn a. a. O. 2, 212 ff. — Den „Hymnus ad Deum" (1, 1, 29) wollten A. Jahn (in seiner vermeintlichen „Erstlingsausgabe" von Πρόκλου ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας, Halle 1891) und J. Dräseke (in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 39, 1896, 293 bis 303) Gregor absprechen und dem Neuplatoniker Proklus zuweisen. Auch Sajdak (Nazianzenica pars 2: Eos 16, 1910, 92 f) gibt wenigstens die Autorschaft Gregors preis. — Eine kritische Ausgabe der beiden rhythmischen Gedichte „Hymnus vespertinus" (1, 1, 32) und „Exhortatio ad virgines" (1, 2, 3) lieferte W. Meyer, Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik, Berlin 1905, 2, 141—152; vgl. 48—51. Vgl. auch Fr. Hanssen, Über die unprosodischen Hymnen des Gregor von Nazianz: Philologus 44, 1885, 228—235. Edm. Bouvy, Poètes et Mélodes, Nîmes 1886, 133—138. — Die kleinen „Precationes" 1, 1, 37 und 1, 1, 38 sind, wie Sajdak (a. a. O. 90 f) zeigte, zusammengesetzt aus Versen der „Precatio" 1, 1, 36. — Über die „Comparatio vitarum" (1, 2, 8), einen Vergleich des weltlichen und des geistlichen Lebens oder vielmehr des Reichtums und der Armut, handelte Sinko, Studia Nazianzenica 1, 41—45. — Über die „Versus iambici acrostichi" (1, 2, 30) vgl. L. Sternbach (Curae Menandreae) in den Dissertationes Philol. Classis Acad. Litt. Cracoviensis 27, 1892, 190 f. Ein anderes, gleichfalls jambisches Alphabet paränetischen Inhalts unter Gregors Namen nach einer Handschrift vom Jahre 941 bei J. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athen 1890, 18 f. — Über das Gedicht „De vita sua" (2, 1, 11) und andere autobiographische Gedichte s. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 383 bis 402. — Das Gedicht „Ad Seleucum" (2, 2, 8) ist nicht von dem Nazianzener, sondern von seinem Vetter Amphilochius von Ikonium; s. Zahn a. a. O. 2, 214 f. — Über das Gedicht „In Paulum" (2, 2, 129) s. G. S. Mercati, Di un carme anacreontico spurio e mutilo di Gregorio Nazianzeno: Byzant. Zeitschr. 17, 1908, 389—396.

Über die Gedichte Gregors im allgemeinen handeln M. Schubach, De b. patris Gregorii Nazianzeni Theologi carminibus commentatio patrologica, Confluentibus 1871, 8°. P. Stoppel, Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scaenicorum imitatione et arte metrica (Diss. inaug.), Rostochii 1881, 8°. A. Ludwich, Nachahmer und Vorbilder des Dichters Gregorios von Nazianz: Rhein. Museum f. Philol. N. F. 42, 1887, 233—238; vgl. G. Knaack, Zu Gregorios von Nazianz: Neue Jahrbücher f. Philol. u. Pädag. 135, 1887, 619—620. E. Dubedout, De D. Gregorii Nazianzeni carminibus (Thèse), Paris. 1901, 8°. W. Ackermann, Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz (Inaug.-Diss.), Leipzig 1903, 8°. L. F. M. de Jonge, De S. Gregorii Nazianzeni carminibus quae inscribi solent περὶ ἑαυτοῦ, Amstelod. 1910, 8°.

5. Briefe. — Der Briefe Gregors zählten die Mauriner 243 (Migne 37). Bei Migne ist als Nr 244 ein schon früher ans Licht getretener, aber von den Maurinern übersehener Brief, mit der Aufschrift „Basilissae", nachgetragen worden. Einen neuen Brief, an Basilius d. Gr., entdeckte Mercati. Auch diese Briefe entstammen, ähnlich wie die Gedichte, ihrer Mehrzahl nach den Jahren 383—389.

Auf Bitten des jungen Nikobulus, eines Enkels seiner Schwester Gorgonia, hat Gregor selbst schon einmal eine Anzahl seiner Briefe

zu einer Sammlung vereinigt[1] und bei dieser Gelegenheit auch eine gewisse Theorie der Epistolographie entwickelt[2]. Ein guter Brief, verlangt er, müsse vier Eigenschaften aufweisen: Kürze *(συντομία)*, Deutlichkeit *(σαφηνία)*, Anmut *(χάρις)* und Ungeschminktheit *(ἀκαλλώπιστον)*. Natürlich lehnt er es ab, seine eigenen Briefe als Muster hinstellen zu wollen; ohne Zweifel aber hat er jene Regeln angegeben, welche er selbst beim Briefschreiben zu befolgen gewohnt war. In der Tat gehören die überlieferten Briefe zu den gelungensten Erzeugnissen seiner gewandten Feder. Gewöhnlich wenigstens mit großem Fleiße ausgearbeitet und wohl auch von Anfang an auf einen weiteren Leserkreis berechnet, sind sie ebenso knapp und bündig wie reich an Sentenzen und Pointen. Der Forderung der Ungeschminktheit vermögen sie freilich nicht ganz gerecht zu werden. Vortrefflich aber gelingt ihnen die Kürze oder *τὸ λακωνίζειν*, d. i., um mit dem Verfasser zu reden, „nicht wenige Silben schreiben, sondern in wenigen Silben viel schreiben“[3]. Diese lakonische Kürze ist bereits von Basilius als das verräterische Merkmal der Briefe Gregors bezeichnet worden[4].

Der Inhalt kann mit der Form nicht in Wettstreit treten. Die meisten Briefe bewegen sich in engem Kreise, um die Person des Verfassers und seiner Freunde und Verwandten. Einen historischen Wert, wie er den Briefen des hl. Basilius eignet, können sie nicht beanspruchen. Nur einige wenige Briefe Gregors haben in die theologischen Zeitfragen eingegriffen und dann auch dogmengeschichtliche Berühmtheit erlangt. Das mächtigste Echo weckte der erste der zwei Briefe an den Priester Kledonius, 101 und 102, welche wahrscheinlich beide 382 geschrieben sind[5] und hauptsächlich den Apollinarismus bekämpfen. Das Ephesinum hat einen langen Passus aus Brief 101 ausgehoben; das Chalcedonense hat diesen Brief seinem ganzen Umfange nach sich zu eigen gemacht[6]. In dem Briefe 202, vom Jahre 387, machte Gregor seinen Nachfolger auf dem Bischofsstuhle von Konstantinopel, Nektarius, nachdrücklich auf die neuerdings hervortretende Rührigkeit der Häretiker, vor allem der Apollinaristen, aufmerksam. Den größten Teil dieses Briefes hat Sozomenus in seine Kirchengeschichte aufgenommen[7]. In neuester Zeit ist vielleicht am häufigsten

[1] Ep. 52—53.

[2] Ep. 51; vgl. Ep. 54. Die Mauriner setzen diese vier Briefe (51—54), welche augenscheinlich enge zusammengehören, in das Jahr 372. Mir ist es wahrscheinlicher, daß dieselben ein volles Dezennium jünger sind.

[3] Ep. 54. [4] Bas. M., Ep. 19.

[5] Vgl. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 67 ff.

[6] Das Ephesinum bei Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1192—1193. Das Chalcedonense sagt bei Mansi 7, 464: *ὡς οἰκείαν τὴν πρὸς Κληδόνιον Γρηγορίου ἐπιστολὴν περιφέρομεν*, und zitiert bald darauf, bei Mansi 7, 468, einen Satz aus Brief 101.

[7] Sozom., Hist. eccl. 6, 27.

Brief 243, „ad Evagrium monachum de divinitate", genannt worden, den das Altertum bald Gregor von Nazianz, bald Gregor von Nyssa, bald Gregor dem Wundertäter beilegte. Wie an früherer Stelle[1] schon bemerkt wurde, ist er wohl mit Sicherheit in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu verweisen, während es noch zweifelhaft erscheint, ob er dem Nazianzener oder dem Nyssener oder auch einem andern angehört.

Die Briefe 41—43 (Migne 37, 84—92) sind Briefe Gregors von Nazianz des Älteren, gest. 374, in Sachen der Wahl Basilius' d. Gr. zum Bischof von Cäsarea, aus dem Sommer oder Herbst 370. Sie mögen aber insofern mit Recht eine Stelle unter den Briefen Gregors von Nazianz des Jüngeren gefunden haben, als sie von seiner Hand im Namen des Vaters geschrieben sein werden. Übrigens steht Brief 42, an Bischof Eusebius von Samosata, auch unter den Briefen des hl. Basilius (Nr 47, Migne 32, 381—384). — Die Briefe 101—102, ad Cledonium, und 202, ad Nectarium, sind nach der Mauriner-Ausgabe abgedruckt bei Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. 538—575. — Die neuere Literatur zu Brief 243, ad Evagrium, ist gelegentlich des Nachlasses Gregors des Wundertäters, den die syrische Überlieferung als den Briefsteller bezeichnet, Bd 2, S. 286, angeführt worden. Ebd. Bd 2, S. 280, ist auch von einem syrischen Glaubensbekenntnisse die Rede gewesen, welches aus einer echten und einer unechten Schrift des Wundertäters zusammengestellt und dann Gregor von Nazianz beigelegt wurde. — Einen bisher unbekannten Brief Gregors an Basilius d. Gr. nebst der Antwort des letzteren, zwei kurze, in scherzhaftem Tone gehaltene Billetts, hat G. Mercati, Varia sacra fasc. 1 (Studi e Testi 11), Roma 1903, 53—56, ans Licht gezogen. Der von Mercati 86—90 edierte Brief eines Gregor ist, wie Sajdak erkannte, der längst bekannte Brief 238 des Nazianzeners, ein Trostschreiben an ein Kloster. Sajdak (Nazianzenica) in der Eos 15, 1909, 126—129. — J. Freeland, St Gregory Nazianzen from his letters: The Dublin Review 130, 1902, 333—354 (der Charakter Gregors, wie er sich in seinen Briefen ausspricht). — G. Przychocki, Die vatikanischen Handschriften der Briefe des Gregor von Nazianz: Eos 16, 1910, 100—136 (polnisch). — M. Guignet, Les procédés épistolaires de St Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains (Thèse), Paris 1911, 8°.

6. Trinitätslehre und Christologie. — Wie sehr auch Gregor im allgemeinen durchaus den theologischen Standpunkt Basilius' d. Gr. teilt, so macht sich doch in der konkreten Ausprägung der gemeinsamen Lehransicht die persönliche Eigenart recht fühlbar. Als Inbegriff der Trinitätslehre Gregors darf das Bekenntnis gelten, welches er dem Täufling zur Begleitung und Behütung seines ganzen Lebens mitgibt (Or. 40, 41): „Die eine Gottheit und Macht, welche sich in den Dreien geeint findet und die Drei geschieden in sich begreift, nicht ungleich an Wesenheit oder Natur, nicht vergrößert durch Zusatz oder verkleinert durch Hinwegnahme, ganz und gar gleich, ganz und gar eine und dieselbe, wie die eine Schöne und Größe des Himmels, dreier Unendlichen unendliche Vereinigung, Gott ein jedes für

[1] Bd 2, S. 286.

sich betrachtet, der Sohn wie der Vater, der Heilige Geist wie der Sohn, während einem jeden seine besondere Eigentümlichkeit *(ἡ ἰδιότης)* gewahrt bleibt, Gott alle drei miteinander gefaßt, jenes wegen der Homousie *(ἡ ὁμοουσιότης)*, dieses wegen der Monarchie *(ἡ μοναρχία)*."

Diese Monarchie oder Einheit Gottes hat Gregor vielleicht noch stärker und unablässiger betont als Basilius. Es klingt fast sabellianisch, wenn er schreibt: *ἓν γὰρ ἐν τρισὶν ἡ θεότης καὶ τὰ τρία ἑν· τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης ἢ τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν ἃ ἡ θεότης* (Or. 39, 11). Er will aber nur die Einheit und Identität der in den drei Personen subsistierenden Gottheit eingeschärft haben, *τὸ ἓν καὶ ταὐτὸ τῆς θεότητος* oder *τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα* (Or. 20, 7). Weil der Vater das gemeinsame Prinzip des Sohnes und des Geistes ist und Sohn und Geist im Vollbesitze der Gottheit des Vaters sind, so gibt es eine Gottheit und einen Gott: *εἷς μὲν θεός, εἷς ἓν αἴτιον τοῦ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων* (Or. 20, 7); *ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύηται* (Or. 31, 14); *εἷς θεός, ἐκ γενέταο δ' υἱέος ἐς μέγα πνεῦμα ἱσταμένης θεότητος ἐνὶ τελέοισι τελείης* (Carm. 1, 2, 2, v. 688—689). Nach einer brauchbaren Analogie zu dem Verhältnis der drei Personen untereinander sucht Gregor im Umkreis des Geschöpflichen vergebens. Die alten Bilder „Auge, Quelle, Strom" *(ὀφθαλμός, πηγή, ποταμός)* und „Sonne, Strahl, Licht" *(ἥλιος, ἀκτίς, φῶς)* scheinen ihm Mißverständnisse nahezulegen, und er will lieber auf jeden Vergleich verzichten (Or. 31, 31—33). Doch hat er wiederholt zu einem neuen Vergleiche gegriffen, welcher offenbar die Einheit Gottes besser verbürgen sollte, zu dem Vergleiche *νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα*, etwa „Geist und Erkenntnis und Wille" (Or. 12, 1; 23, 11).

Voll überzeugt von der Homousie der drei Personen, hat Basilius sich gleichwohl bis an sein Ende nicht entschließen können, den Heiligen Geist für sich allein Gott zu nennen. Gregor spricht schon um 372 in einer öffentlichen Rede (Or. 12, 6) von *τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ θεός* und fragt: „Denn wie lange noch sollen wir das Licht unter den Scheffel stellen und den andern die vollkommene Gottheit (des Heiligen Geistes) vorenthalten? Das Licht muß vielmehr auf den Leuchter gestellt werden und allen Kirchen und Seelen und dem ganzen weiten Erdkreis leuchten, nicht mehr in Bilder gehüllt oder dem Sinne nach umschrieben, sondern auch klar ausgesprochen *(καὶ φανερῶς ἐκλαλούμενον)*." Das Verhalten des Freundes verteidigt er als ein *οἰκονομεῖν τὴν ἀλήθειαν*, für sich aber nimmt er das Recht in Anspruch, *παρρησιάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν*[1]. Basilius seufzte, wie wir sahen, unter dem

[1] Siehe den bald nach jener freimütigen Äußerung vom Jahre 372 geschriebenen Brief 58 an Basilius, ferner die Rede auf Athanasius vom Jahre 379, Or. 21, 34, und endlich die Rede auf Basilius vom Jahre 381 oder 382, Or. 43, 69.

Unvermögen, das eigentliche Unterscheidungsmerkmal der Person des Geistes oder die Art und Weise seines Ursprungs aus dem Vater anzugeben. Gregor formt aus dem bekannten Verse Jo 15, 26 den Terminus *ἐκπόρευσις*, und die klaffende Lücke ist ausgefüllt: die *ἰδιότητες* lauten *ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις*. Die von Basilius bevorzugten, weil durch die Schrift gewährleisteten Ausdrücke *πατρότης* und *υἱότης* werden beiseite geschoben, und als Synonyma für *ἐκπόρευσις* werden ohne Bedenken auch die Worte *πρόοδος, πρόβλημα, ἔκπεμψις* gebraucht. Darf Gregor *παρρησιάζεσθαι τὴν ἀλήθειαν*, so darf er auch *καινοτομῆσαι περὶ τὰ ὀνόματα σαφηνείας ἕνεκεν* (Or. 39, 12) und *δημιουργεῖν ὀνόματα* (Or. 42, 17). Er gewinnt auf diesem Wege runde, vollklingende, bekenntnisartige Formeln, welche den Lehrvortrag würzen und die Polemik wesentlich erleichtern. Von solchen Formeln aus fällt Licht auf die Tatsache, daß nicht Basilius, sondern Gregor „der Theologe" der Zukunft wurde. Ich zitiere die Sätze: *κοινὸν γὰρ πατρὶ μὲν καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης ... ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (Or. 25, 16); *τὸ ἀγέννητον καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ προϊόν, μία φύσις, τρεῖς ἰδιότητες* (Or. 26, 19); *ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου πατήρ, τοῦ δὲ ἀνάρχως γεννηθέντος υἱός, τοῦ δὲ ἀγεννήτως προελθόντος ἢ προϊόντος τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (Or. 30, 19); *ἄναρχον, ἀρχή, πνεῦμα, τριὰς τιμία, ἀναίτιον, γεννητόν, ἐκπορεύσιμον* (Carm. 1, 2, 10, v. 988 f)[1]. Nur an einem Punkte, dem Filioque oder dem *διὰ τοῦ υἱοῦ*, versagt Gregors Deutlichkeit. Auf diese Bestimmung hat er kein Gewicht gelegt. Wenn er indes den Vater *τὸν ἄναρχον*, den Sohn *τὴν ἀρχήν* und den Geist *τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς* nennt (Or. 42, 15), so scheint er ein Abhängigkeits- oder Deszendenzverhältnis zwischen Sohn und Geist vorauszusetzen, und wenn er singt: *εἷς θεός, ἐκ γενέτου δι' υἱέος ἐς μέγα πνεῦμα ἱσταμένης θεότητος ἐνὶ τελέοισι τελείης* (Carm. 1, 2, 2, v. 688—689), so kann er doch wohl nicht bloß die Ordnung und Reihenfolge der Personen beschreiben wollen[2].

---

[1] Eine sehr dankenswerte Zusammenstellung der trinitarischen Formeln Gregors bei Holl, Amphilochius von Ikonium 167 f.

[2] Nach Holl (a. a. O. 170) soll Gregor an der letztgenannten Stelle lediglich die *τάξις* der Trinität angeben und überall nur von einem Ausgehen des Geistes aus dem Vater reden. Zutreffend bemerkt Holl, daß die Worte Or. 31, 2: *τὸ ἐξ ἀμφοῖν συνημμένον, λέγω δὲ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, laut dem Kontexte auf den aus *πνεῦμα* und *ἅγιον* zusammengesetzten Namen *πνεῦμα ἅγιον* gehen, nicht aber auf die aus Vater und Sohn gemeinsam ausgehende dritte Person (so Hergenröther, Die Lehre von der göttl. Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz 229 f). Ich füge bei, daß auch die Worte Or. 31, 28: *ἓν ἥρτηται τοῦ ἑνός, ἡ χρυσῆ τις ὄντως σειρὰ καὶ σωτήριος*, nicht auf die Personen der Gottheit bezogen werden dürfen (gegen Hergenröther a. a. O. 230 f). Daß aber die Idee des Filioque Gregor wohl ganz unbekannt gewesen sei, wie Holl glaubt, läßt sich schon deshalb nicht annehmen, weil dieselbe in dem von Gregor selbst (Or. 43, 67 69) so sehr gerühmten

Weiter noch als in der Trinitätslehre ist Gregor in der Christologie seinem Freunde vorausgeeilt, freilich dem toten Freunde. Basilius war schon heimgegangen, als Gregor durch den Apollinarismus vor das christologische Problem gestellt wurde[1]. Er räumt Apollinaris gerne ein, daß die Theorie der Antiochener von *δύο υἱοί* oder zwei Subjekten in dem geschichtlichen Christus abzuweisen sei, besteht aber um so entschiedener darauf, daß die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi aufrecht erhalten werde. Am allerwenigsten habe der menschliche *νοῦς* in Christus fehlen dürfen, weil gerade der menschliche *νοῦς* ein Ausfluß und Ebenbild des göttlichen *νοῦς*, das gegebene Bindeglied, die natürliche „Zwischenwand" zwischen Gottheit und Menschheit gewesen sei (Ep. 101, 10; vgl. Or. 29, 19). Überhaupt aber fordere die Idee des Erlösers unausweichlich, daß Christus auf der einen Seite wahrer Gott war, weil nur Gottesblut alle Sünde hinwegnimmt (*αἷμα τοῦ θεοῦ*, Or. 45, 22; *αἷμα θεῖον*, Carm. 2, 1, 13, v. 35), und auf der andern Seite auch wahrer Mensch war, nämlich ein Glied des Menschengeschlechtes und insofern ein „Sauerteig für die ganze Masse" (Or. 30, 21). Christus vereinigte also zwei Naturen in einer Person: *φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας* (Carm. 1, 2, 1, v. 149); *ὃ ἦν ἐκένωσε καὶ ὃ μὴ ἦν προσέλαβεν· οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ' ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀναστχόμενος* (Or. 37, 2); *ὅλος ἄνθρωπος ὁ αὐτὸς καὶ θεός* (Ep. 101, 3); *οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος ... λέγω δὲ ἄλλο καὶ ἄλλο* (Ep. 101, 4); *δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο* (Or. 37, 2); *τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος* (Ep. 101, 4). Die Einigung ist nicht ein Wirken Gottes im Menschen *ὡς ἐν προφήτῃ κατὰ χάριν*, sondern ein *κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι* (Ep. 101, 5). Nicht nachträglich erst hat der Logos sich mit einem von Maria gebornen Menschen verbunden, sondern der ewige Sohn Gottes und des Vaters hat im Schoße der Jungfrau eine menschliche Natur angenommen (Ep. 101, 4). Ein Anathem demjenigen, welcher Maria nicht als Gottesgebärerin anerkennt: *εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος* (Ep. 101, 4). Man erstaunt über die Sicherheit, mit welcher Gregor der kirchlichen Christologie der Folgezeit die Wege wies. Man versteht die Genugtuung, mit welcher Ephesinum und Chalcedonense den Brief 101 ausschöpften.

J. R. Asmus, Gregorius von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus. Eine patristisch-philosophische Studie: Theol. Studien u. Kritiken 67, 1894, 314—339. R. Gottwald, De Gregorio Nazianzeno Platonico, Vratisl. 1906, 8° (Diss. inaug.). K. Unterstein, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor

Buche des hl. Basilius über den Heiligen Geist aufs klarste bezeugt und auch den kleinasiatischen Homöusianern bereits geläufig gewesen war; s. vorhin S. 161.

[1] Vgl. Dräseke in den Theol. Studien und Kritiken 65, 1892, 473 ff.

von Nyssa, Straubing 1902—1903, 8° (2 Progr.). — J. Hergenröther, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen, mit Berücksichtigung der älteren und neueren Darstellungen dieses Dogmas, Regensburg 1850, 8°. J. Dräseke, Quaestionum Nazianzenarum specimen [Die Trinitätslehre Gregors], Wandsbek 1876, 4° (Progr.). Ders., Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus: Theol. Studien u. Kritiken 65, 1892, 473—512. Ders., Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre: Byzant. Zeitschr. 15, 1906, 141—160. K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen u. Leipzig 1904, 158—196: „Die Theologie des Gregor von Nazianz" (Trinitätslehre und Christologie). — Fr. K. Hümmer, Des hl. Gregor von Nazianz, des Theologen, Lehre von der Gnade. Eine dogmatisch-patristische Studie, Kempten 1890, 8°. — E. Michaud, Ecclésiologie de St Grégoire de Nazianze: Revue internat. de Théol. 12, 1904, 557 bis 573. — H. Weiß, Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872, 8°. — K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik, Freiburg i. Br. 1903 (Straßburger theol. Studien 5, 3—4). - F. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 202 bis 226: „Die Liturgie von Konstantinopel nach den Schriften von Gregor von Nazianz und Chrysostomus." — C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus (Diss. inaug.), Gottingae 1908, 8°.

§ 15. Gregor von Nyssa.

(1. Lebensgang. 2. Wissenschaftliche Tätigkeit. 3. Exegetische Schriften und Homilien. 4. Dogmatische Schriften. 5. Aketische Schriften. 6. Reden. 7. Briefe. 8. Über die menschliche Gotteserkenntnis. 9. Über Trinität und Inkarnation. 10. Über die letzten Dinge des Menschen.)

1. Lebensgang[1]. — Gregor von Nyssa, der dritte im Bunde der großen Kappadozier, der jüngere Bruder des hl. Basilius, tritt erst verhältnismäßig spät in das Licht der Geschichte. Seine Geburt mag um 335 anzusetzen sein. Seine Ausbildung muß hauptsächlich in den Händen des älteren Bruders gelegen haben. Er bezeichnet nicht nur gerne Basilius als seinen und seines jüngeren Bruders Petrus gemeinsamen Vater und Lehrer, *πατὴρ καὶ διδάσκαλος* oder *καθηγητής*[2], sondern sagt auch geradezu, er habe keinen andern *διδάσκαλος* gehabt als Basilius[3]. Er hatte sich schon für den geistlichen Stand entschieden, bekleidete wenigstens schon das Amt eines Lektors, als er, wie der Nazianzener schreibt, von den Reizen einer weltlichen Laufbahn gefangen genommen, „die heiligen Schriften mit widrigen und

[1] Als Quellen für des Nysseners Leben sind neben seinen eigenen Schriften vornehmlich die Briefe der beiden andern Kappadozier von Bedeutung. Die noch ungedruckte „Vita" des Nysseners in cod. Mon. gr. 92 (Hardt 1, 501) f. 445ᵛ ff ist laut Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 28 A. 1 „ein spätes, als historische Quelle wertloses Machwerk".

[2] De hominis opif. prol., Migne, PP. Gr. 44, 125; In Hexaemeron prol. et epil., 44, 61—64 und 124; Ep. ad Petrum, 45, 237—240; al.

[3] Ep. 13, Migne 46, 1049.

ungenießbaren Büchern vertauschte und lieber Rhetor als Christ genannt sein wollte“ [1]. Daß er sich auch verehelichte, beweist eine merkwürdige Stelle seiner Schrift „De virginitate“, laut welcher der Verfasser selbst zu seinem schmerzlichsten Bedauern „zu der Höhe der Jungfräulichkeit nicht mehr aufsteigen kann, nachdem er einmal seinen Fuß in die Niederungen des weltlichen Lebens gesetzt hat“ [2]. Die Theosebia, über deren Tod der Nazianzener ihn um 385 brieflich tröstete [3], *ὄντως ἱερὰ καὶ ἱερέως σύζυγος*, ist sonder Zweifel seine Gattin gewesen. Der Freunde Mahnwort vermochte ihn zur Umkehr. Er sagte der Rhetorik Lebewohl und suchte, wenn nicht alles trügt, zunächst die von Basilius gegründete Mönchsstadt am Iris in Pontus auf, um sich dort, vermutlich längere Jahre hindurch, der Askese und dem Studium der Theologie zu widmen [4]. Dann ward er, gegen Ende des Jahres 371, wie es scheint [5], von Basilius aus der liebgewordenen Muße hervorgezogen und zum Bischof von Nyssa bestellt, einer unbedeutenden Stadt im Metropolitansprengel von Cäsarea (in Kappadozien).

Nur gezwungen, *κατὰ πᾶσαν ἀνάγκην ἐκβιασθείς*, nahm Gregor die Bischofswürde an [6]. Er mag das Gefühl gehabt haben, in so schwierigen Zeiten der Aufgabe eines Kirchenfürsten nicht recht gewachsen zu sein. Schon im Laufe des Jahres 372 mußte Basilius über die Verlegenheiten klagen, welche des Bruders „Gutmütigkeit“, *χρηστότης*, auch ihm, dem Metropoliten, bereitete [7]. Im Winter 375/376 wurde Gregor auf verleumderische Beschuldigungen hin von dem gerade in Kappadozien weilenden Vikar der politischen Diözese Pontus, Demosthenes, zur Verantwortung gezogen, und als er der militärischen Eskorte durch die Flucht sich zu entziehen wußte, ward er im Frühjahr 376 in absentia von einer zu Nyssa selbst abgehaltenen Synode arianischer oder hoffrommer Bischöfe aus Pontus und Galatien seines Bischofsstuhles verlustig erklärt [8]. Seine Gemeinde blieb ihm treu. Mit dem Tode des Kaisers Valens (9. August 378) trat ein Umschwung

[1] Greg. Naz., Ep. 11.

[2] Greg. Nyss., De virg. 3, Migne 46, 325. [3] Greg. Naz., Ep. 197.

[4] Greg. Nyss., Ep. 9, Migne 46, 1040; vgl. Bas. M., Ep. 33.

[5] Vor der Weihe des Nazianzeners zum Bischof von Sasima um Ostern 372; vgl. Greg. Naz., Or. 11, 1—3. — Der *ἀδελφὸς Γρηγόριος*, mit Bezug auf welchen Basilius (Ep. 98, 2) sagt: „Der Bischof soll den Bischofssitz, nicht der Bischofssitz den Bischof zu Ehren bringen“ *(ἔστω ἐπίσκοπος μὴ ἐκ τοῦ τόπου σεμνυνόμενος, ἀλλὰ τὸν τόπον σεμνύνων ἀφ' ἑαυτοῦ)*, ist wohl sicher nicht der Nyssener, sondern der Nazianzener.

[6] Bas. M., Ep. 225.

[7] Bas. M., Ep. 100. Ebendies, *χρηστότης* und *ἁπλότης*, hatte Basilius auch früher bereits seinem Bruder zum Vorwurf gemacht. Bas. M., Ep. 58; vgl. Ep. 60.

[8] Vgl. über diese Vorgänge, von welchen mehrere Briefe des hl. Basilius, namentlich Brief 237, handeln, Fr. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe, Halle 1898, 8 ff.

der kirchenpolitischen Lage ein, und die wohl gleich darauf erfolgte Heimkehr des Exulanten gestaltete sich unter den Freudenbezeigungen des Volkes zu einem Triumphzuge [1]. Im September oder Oktober 379 nahm Gregor an einer großen Synode zu Antiochien teil [2], welche sich vornehmlich mit dem Apollinarismus befaßt haben muß. Im Auftrage dieser Synode, so scheint es wenigstens, hatte er eine Visitationsreise durch die Diözese Pontus zu unternehmen — er war nicht bloß der Bruder des kürzlich heimgegangenen großen Basilius, er hatte sich auch als theologischer Schriftsteller schon einen Namen gemacht — und bei dieser Gelegenheit, etwa im April 380, die Wahl eines Metropoliten für die verwaiste Kirche zu Sebaste in Kleinarmenien zu leiten. Zu seiner größten Überraschung fiel die Wahl auf ihn selbst. Sein Protest blieb unbeachtet. Durch freundliche Gewalt ward er in der „babylonischen Gefangenschaft" zu Sebaste festgehalten und konnte erst nach Verlauf einiger Monate „wieder zu seinem Zelte gelangen", d. h. in Nyssa einziehen [3]. Auf dem Konzil zu Konstantinopel 381 erscheint Gregor wiederum als einer der autoritativen Theologen, eine der Säulen der Rechtgläubigkeit. In Ausführung eines Beschlusses des Konzils verordnete Kaiser Theodosius durch Gesetz vom 30. Juli 381 (Cod. Theod. 16, 1, 3), daß in der „dioecesis Pontica" alle diejenigen als offenbare Häretiker aus den Kirchen zu vertreiben seien, welche nicht in kirchlicher Gemeinschaft ständen mit den Bischöfen Helladius von Cäsarea, Otreius von Melitine in Kleinarmenien und Gregor von Nyssa [4].

Später tritt Gregor noch einige Male zu Konstantinopel auf. Im Jahre 385 oder 386 hat er dort der Prinzessin Pulcheria und bald

[1] Greg. Nyss., Ep. 6, Migne 46, 1033—1036.

[2] Greg. Nyss., Vita Macrinae, Migne 46, 973.

[3] Greg. Nyss., Ep. 19, Migne 46, 1076—1077; vgl. Ep. 22, 46, 1088. An dem ebenso interessanten wie schwierigen Briefe 19, welcher von der Reise durch die Diözese Pontus handelt, sind auch die neueren Biographen Gregors achtlos vorübergegangen, vermutlich deshalb, weil derselbe, erst 1731 durch Caraccioli herausgegeben, Tillemont noch unbekannt war. Diekamp hat sich des vergessenen Briefes liebevoll angenommen und die Tatsächlichkeit der Wahl Gregors zum Metropoliten von Sebaste festgestellt (Theol. Quartalschrift 90, 1908, 384 ff).

[4] Auf Grund einer dunkeln Stelle des zweiten Briefes Gregors (Migne 46, 1013) wird gewöhnlich angenommen, Gregor sei von einer Synode mit der Ordnung der verwirrten kirchlichen Verhältnisse in Arabien betraut worden, sei es nun von der antiochenischen Synode des Jahres 379 (so Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 79 f), sei es von dem konstantinopolitanischen Konzil des Jahres 381 (so Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 7, 150). Die Stelle will aber wohl nicht besagen, daß Gregor auf Befehl einer Synode sich nach Arabien begeben mußte, sondern daß er sich an einer Synode in Arabien zu beteiligen hatte, wahrscheinlich weil er dazu eingeladen worden war (so Diekamp a. a. O. 397 f). Diese Reise nach Arabien aber, auf welcher Gregor auch Jerusalem besuchte, scheint in die zweite Hälfte des Jahres 380 gefallen zu sein (vgl. Greg. Nyss., Vita Macrinae, Migne 46, 960).

nachher auch ihrer Mutter, der Kaiserin Flaccilla, eine Trauerrede gehalten. Auch der konstantinopolitanischen Synode des Jahres 394 hat er noch beigewohnt [1]. Seitdem verschwindet sein Name aus der Geschichte. Vermutlich ist er 394 gestorben.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 9 (éd. 2 Paris 1714), 561—616 732—744. J. Rupp, Gregors, des Bischofs von Nyssa, Leben und Meinungen, Leipzig 1834, 8°. St. P. Heyns, Disputatio historico-theologica de Gregorio Nysseno, Lugd. Bat. 1835, 4°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien, 2. Aufl., Bd 8. Die drei Kappadozier. 2. Gregor von Nyssa. 3. Gregor von Nazianz, Stuttgart 1876. Fr. Diekamp, Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380: Theol. Quartalschrift 90, 1908, 384—401.

2. Wissenschaftliche Tätigkeit. — Gregor von Nyssa muß eine stille, in sich gekehrte Natur gewesen sein, etwas schüchtern und zaghaft, auch leicht gebeugt und niedergeschlagen, stets zu milder Nachgiebigkeit gestimmt. Basilius klagte, wie wir hörten, noch im Jahre 372 über des Bruders „Gutmütigkeit" und „Einfalt". Ja noch 375, als Gregor schon etwa vier Jahre lang den Hirtenstab geführt hatte, nannte Basilius ihn „in kirchlichen Dingen völlig unerfahren", παντελῶς ἄπειρον τῶν κατὰ τὰς ἐκκλησίας, und zu Verhandlungen mit einem seiner Stellung sich so wohlbewußten Manne wie Papst Damasus durchaus ungeeignet [2].

Nicht zum Handeln, nicht für das Leben geschaffen, fühlte Gregor sich um so mächtiger zu wissenschaftlicher Tätigkeit angeregt. Er war Philosoph und Theolog, ein Denker, den es drängte und der es verstand, die Glaubenswahrheiten zu zergliedern und zu durchdringen und systematisch zu verarbeiten. Eine reiche spekulative Begabung bildet Basilius und dem Nazianzener gegenüber des Nysseners auszeichnendes Merkmal. Zugleich aber ist ein anscheinend widersprechender Zug, welcher sich uns früher bei Basilius aufdrängte, bei dem Nyssener noch schärfer ausgeprägt, ein offenes Auge für die Erscheinungswelt, ein lebhaftes Interesse für wissenschaftliche Naturbetrachtung. Physikalische, physiologische, medizinische Erörterungen sind zahlreich in seine Schriften eingestreut.

Zu den theologischen Fragen im engeren Sinne des Wortes Stellung zu nehmen ward Gregor schon durch die Verhältnisse genötigt, in die er sich hineinversetzt sah. Im Verein mit Basilius und dem Nazianzener hat auch er auf der Grundlage des nicänischen Bekenntnisses die Trinitätslehre und Christologie eines Athanasius gegen den Ansturm der Häresien verteidigt und ihren weiteren Ausbau nachdrücklich gefördert. Einem mehr persönlichen Bedürfnisse folgend, ist er den Problemen der Anthropologie und der Eschatologie nachgegangen, und auf diesen nicht-„theologischen" Feldern glaubte er

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 852. [2] Bas. M., Ep. 215.

sich größere Freiheit der Bewegung gestatten und auch abseits der großen Straße sich seine Pfade suchen zu dürfen. Hat doch auch der Nazianzener gerade zu Eingang seiner „theologischen" Reden den Spekulationen „über die Welt oder die Welten, über die Materie, über die Seele, über die vernünftigen Wesen, die guten sowohl wie die bösen, über Auferstehung, Gericht und Vergeltung, über die Leiden Christi" eine gewisse Ungebundenheit zugebilligt, weil in diesen Punkten „ein Irrtum keine Gefahr bringe" [1]. Kein Thema aber hat den Nyssener mehr in Anspruch genommen und nachhaltiger gefesselt als die menschliche Gotteserkenntnis, ihre Möglichkeit und Notwendigkeit, ihre Beschaffenheit, ihr Ursprung und ihr Wachstum. Ein beträchtlicher Teil seiner antiarianischen Schriften ist der Bekämpfung der rationalistischen These von der Begreiflichkeit Gottes gewidmet, und seine exegetischen und asketischen Werke handeln mit ausgesprochener Vorliebe über den geheimnisvollen Aufstieg der Menschenseele zur Gottesanschauung.

Die heidnische Philosophie, *ἡ ἔξω σοφία*, ist wohl keinem Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts so vertraut gewesen wie dem Nyssener. Am stärksten haben platonische und neuplatonische Ideen auf seine Gedankengänge eingewirkt. Die Dialoge Platos waren ihm aus eigener Lektüre bekannt. Er kann seinem Gegner Eunomius ein falsches Zitat aus dem Phädrus [2] und ein Plagiat aus dem Kratylus [3] nachweisen. Eine der originellsten unter allen seinen Schriften, der Dialog über Seele und Auferstehung, ist Platos „Phädon" nicht bloß inhaltlich verwandt, sondern auch in der Form nachgebildet. Unter den christlichen Autoren hat vor allem Origenes Gregor angezogen und befruchtet. Die „Philocalia Origenis" ist ein Denkmal der Studien der beiden andern Kappadozier. Ungleich weiter aber ist der geistesverwandte Nyssener dem alexandrinischen Meister entgegengekommen, wiewohl er freilich auch dem großen Gegner des Alexandriners, Methodius von Olympus, sein Ohr nicht verschloß. Die Lehren von der Präexistenz und von der Wanderung der Seelen lehnte er entschieden ab. Die Apokatastasis aber und die mit ihr gegebene Anschauung von dem Zwecke der Erlösung und aller übrigen Heilsveranstaltungen Gottes nahm er an.

Den Ruhm eines orthodoxen Lehrers hat Gregor nicht eingebüßt, weil seine „Theologie" keiner Beanstandung unterlag. Das zweite ökumenische Konzil zu Nicäa 787 hat ihm sogar den Titel „Vater der Väter", *πατὴρ πατέρων*, zuerkannt [4]. In dem Maße jedoch wie

[1] Greg. Naz., Or. 27, 10.

[2] C. Eun. l. 9, Migne 45, 813. [3] C. Eun. l. 12, Migne 45, 1045.

[4] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 293: *Γρηγόριος ὁ τῆς Νυσσαέων πόλεως πρόεδρος, ὁ πατὴρ πατέρων παρὰ πάντων ὀνομαζόμενος.* Frühere Spuren dieses immerhin etwas auffälligen Titels kann ich nicht nachweisen.

Basilius und der Nazianzener konnte er nicht als Zeuge des allgemeinen Glaubens der Kirche gelten. In die kleine, stolze Reihe der „ökumenischen großen Lehrer" ist er nicht aufgenommen worden.

Der Lehrgehalt der Schriften Gregors hat auch in neuerer Zeit immer wieder die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Insbesondere waren es seine eigenartigen anthropologischen und eschatologischen Theorien, welche zahlreiche und sorgfältige monographische Behandlungen erfuhren. Dagegen ist die Editorenarbeit, die Sicherstellung des Wortlauts, die Vorbedingung der Erhebung des Inhalts, in fast beispielloser Weise vernachlässigt oder hintangehalten worden. Eine Edition, welche auch nur den bescheidensten Ansprüchen genügte, liegt nicht vor. Die erste Ausgabe vom Jahre 1615, ein Werk des Jesuiten Fronto Ducaeus (Fronton du Duc, gest. 25. September 1624), ist bis zur Stunde auch die letzte geblieben. Die Vorarbeiten der Mauriner zu einer neuen Ausgabe wurden durch die französische Revolution zerstreut und vernichtet. Mit Recht mahnte Harles: „Amplissimus futuro editori patet campus." [1] Aber die mutigen Versuche von Forbes (1855—1861) und Oehler (1865) blieben in den allerersten Anfängen stecken.

Eine zuverlässige Orientierung über den philosophisch-theologischen Standpunkt Gregors im allgemeinen gibt Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 3 ff. Den Stil Gregors beleuchtet L. Méridier, L'influence de la seconde Sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse (Thèse), Rennes 1906, 8°.

Über lateinische Sammelausgaben von Schriften Gregors und griechisch-lateinische Einzelausgaben aus älterer Zeit s. Hoffmann, Bibliographisches Lexikon usw.[2] 2, 184—190. Die erste griechisch-lateinische Sammelausgabe besorgte, wie gesagt, Fronto Ducaeus, Paris 1615, in zwei Foliobänden. Sein Ordensgenosse J. Gretser lieferte eine reichhaltige Appendix, Paris 1618, 2°, und um diesen Nachtrag vermehrt, erschien Frontos Ausgabe von neuem, weniger elegant ausgestattet und weniger korrekt gedruckt, sumptibus Aeg. Morelli, Paris 1638, in drei Foliobänden. Weitere Inedita wurden im 17. Jahrhundert namentlich durch L. A. Zacagni, Collectanea monumentorum veterum Ecclesiae graecae ac latinae 1, Romae 1698, 4°, im 18. Jahrhundert namentlich durch J. B. Caraccioli, S. P. N. Gregorii episc. Nyssae epistolae septem, Florentiae 1731, 2°, hervorgezogen. Das gesamte seit den Ausgaben von 1615 und 1638 neu bekannt gewordene Material faßte A. Gallandi, Bibl. vet. Patrum 6, Venetiis 1770, 515—716, zusammen unter dem Titel: S. Gregorii episc. Nyss. opera et epistolae, quae in eius operum editionibus desiderantur. Kardinal Mai, Script. vet. nova Coll. 8, Romae 1833, pars 2, und wiederum Nova Patrum Bibl. 4, Romae 1847, pars 1, förderte aus der Vatikana Inedita zu Tage, welche dem Auge Zacagnis entgangen waren, und gleichzeitig, 1835—1840, veranstaltete J. G. Krabinger mit Hilfe von Münchener Handschriften treffliche Sonderausgaben einiger schon bekannter Schriften. Bei Migne, PP. Gr. 44—46, Paris. 1858, wurde alles bisher Veröffentlichte zusammengestellt. Einzelnes ward übersehen, anderes, was sich inzwischen als unecht erwiesen hatte, mit Absicht beiseite geschoben, die ganze Schriftenmasse nach sachlichen Gesichtspunkten geordnet. Die Sonder-

[1] Fabricius-Harles, Bibl. Graeca 9, 1804, 127.

ausgaben Krabingers fanden nur ungenügende Berücksichtigung; unberücksichtigt blieb der erste Faszikel der von dem Schotten Forbes in Angriff genommenen kritischen Gesamtausgabe. Leider ist diese wirklich den Forderungen der Neuzeit angepaßte Gesamtausgabe über die zwei ersten Faszikel des ersten Bandes nicht hinausgekommen: S. P. N. Gregorii Nysseni Basilii M. fratris quae supersunt omnia, in unum corpus collegit, ad fidem codd. mss. recensuit, latinis versionibus quam accuratissimis instruxit et genuina a suppositiiis discrevit Georgius H. Forbesius, t. 1, fasc. 1—2, Burntislandiae 1855—1861, 8°. Auch von der durch Oehler unternommenen, übrigens auf unzureichende handschriftliche Grundlage gestellten Ausgabe ist nur der erste Band erschienen: S. Gregorii episc. Nysseni opera, ex recensione Francisci Oehler, t. 1, continens libros dogmaticos, Halis Sax. 1865, 8°. Über die Editionsgeschichte der einzelnen Schriften soll weiter unten Näheres folgen. Eine neue Gesamtausgabe wird auf Anregung von U. v. Wilamowitz-Moellendorff vorbereitet; vgl. Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 711 f.

Eine deutsche Übersetzung zahlreicher Schriften Gregors von Fr. Oehler findet sich, in Verbindung mit dem griechischen Original, in dem ersten und einzigen Teil der Oehlerschen Bibliothek der Kirchenväter, Leipzig 1858 bis 1859, 4 Bde, 8°. Eine deutsche Bearbeitung des Dialoges über Seele und Auferstehung, mit kritischen Anmerkungen, veröffentlichte auch H. Schmidt, Halle 1864, 12°. Die Kemptener Bibliothek der Kirchenväter räumte dem Nyssener zwei Bändchen ein, von welchen das erste, besorgt von H. Hayd, Kempten 1874, das Leben der hl. Makrina, die „Oratio catechetica", die Schrift „De hominis opificio" und den Dialog über Seele und Auferstehung enthält, das zweite, von J. Fisch, Kempten 1880, Sittenreden, Festreden, Lob- und Trauerreden. Ausgewählte Reden übersetzte auch F. J. Winter, Leipzig 1895 (Leonhardi-v. Langsdorff, Die Predigt der Kirche 29). — Eine reiche Auswahl von Schriften Gregors in englischer Übersetzung, von W. Moore und H. A. Wilson, in A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church Ser. 2, vol. 5, New York 1893.

3. Exegetische Schriften und Homilien. — Zahlreiche Schriften Gregors, teils Abhandlungen teils Homilien, befassen sich mit der Erläuterung des Textes der Heiligen Schrift. Verfolgen sie lehrhaft-dogmatische Zwecke, so pflegen sie mit den Mitteln wissenschaftlicher Exegese dem historisch-grammatischen Sinne nachzuforschen. Sind sie erbaulich-paränetisch gerichtet, so pflegen sie mit dem Spaten künstlicher Allegorese einen tiefer gelegenen Sinn auszugraben. An der Spitze stehen zwei Abhandlungen über den biblischen Schöpfungsbericht: „De hominis opificio" (*περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*, Migne 44, 125—256) und „Explicatio apologetica in Hexaemeron" (*ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου*, 44, 61—124). Die erstere, eine anthropologisch-dogmatische Untersuchung über Gn 1, 26, soll die Homilien des hl. Basilius über das Hexaemeron, welche auf die Erschaffung des Menschen nicht mehr eingegangen waren, vervollständigen. Sie war laut den Eingangsworten ein Ostergeschenk Gregors an seinen jüngeren Bruder Petrus und dürfte sehr bald nach des Basilius Tod (1. Januar 379) verfaßt sein[1]. Die letztere, eine Antwort auf Fragen des Petrus,

[1] Vgl. das in den Ausgaben, Migne 44, 123—126, voraufgeschickte Epigramm des Nicetas von Heraklea.

will noch einige Dunkelheiten und anscheinende Widersprüche der biblischen Darstellung aufhellen oder ausgleichen und ergeht sich zu dem Ende hauptsächlich in metaphysischen Spekulationen. Sie verweist in ihrem Schlußwort auf die Schrift „De hominis opificio" und muß derselben in kurzem Abstande, sehr wahrscheinlich noch im Sommer 379, gefolgt sein. In beiden Schriften hat Gregor, ähnlich wie Basilius in den genannten Homilien, mit besonderem Fleiße dem Wortsinne Rechnung getragen, und zum Schluß der Schrift „In Hexaemeron" versichert er auch selbst nicht ohne Genugtuung, nirgendwo den heiligen Text in figürliche Allegorie *(εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν)* verdreht zu haben. Wenn er aber einem jungen Freunde Cäsarius in dem Leben Moses' ein Muster und Vorbild für das eigene Leben entrollt und an der Geschichte des israelitischen Gesetzgebers den Weg der mystischen Erhebung des Geistes zu Gott veranschaulicht, so greift er wieder und wieder zu den gewagtesten und gesuchtesten allegorischen Deutungen. Diese Schrift „De vita Moysis" (*περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος*, 44, 297—430) will eben der Erbauung und nicht der Belehrung dienen. Die Abfassung mag um 390 anzusetzen sein, weil Gregor nach der Vorrede schon im „Greisenalter" stand *(τῇ πολιᾷ ταύτῃ)*.

Die zwei ersten und zugleich letzten Faszikel der von Forbes unternommenen Gesamtausgabe der Werke Gregors, Burntisland 1855—1861, enthalten S. 1—95: Apologia in Hexaemeron; S. 96—319: De conditione hominis; S. 320—352: De vita Moysis (teilweise); mit umfassendem textkritischem Apparat. Bruchstücke einer Anthologie aus der Schrift „De vita Moysis" nach einer Papyrushandschrift saec. V(?) bei H. Landwehr im Philologus 44, 1885, 1—19 (vgl. 19—21), und neuerdings bei C. Schmidt und W. Schubart, Altchristliche Texte (Berliner Klassikertexte 6), Berlin 1910, 38—54. Über Zitate aus der Schrift „De hominis opificio", wie die herkömmliche Aufschrift lautet, und zwar aus dem griechischen Texte, bei Skotus Erigena handelt J. Dräseke in den Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 530—576. Übrigens liegt die Schrift „De hominis opificio" auch in alter lateinischer Übersetzung von Dionysius Exiguus (gest. um 540) vor: De conditione hominis, Migne, PP. Lat. 67, 345—408. Über ungedruckte alte syrische Übersetzungen der Schrift „De hominis opificio" und der Schrift „In Hexaemeron" s. Assemani, Bibliotheca Orientalis 3, 1, Romae 1725, 21—22. Die bei Migne, PP. Gr. 44, 257—298, an die Schrift „De hominis opificio" sich anreihenden zwei „Orationes in scripturae verba: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" begegneten uns als „Orationes de hominis structura" schon unter den Werken Basilius' d. Gr. (Migne 30, 9—62). Diese Homilien sind, wie S. 149 bemerkt, sehr wahrscheinlich Basilius unterschoben worden, haben aber mit dem Nyssener nichts zu tun. Dieselben unterscheiden scharf zwischen εἰκών (imago) als dem natürlichen und ὁμοίωσις (similitudo) als dem übernatürlichen Ebenbilde Gottes, eine Unterscheidung, welche dem echten Nyssener, in der Schrift „De hominis opificio" und in andern Schriften, völlig fremd ist und seinem konstanten Sprachgebrauch widerspricht; vgl. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 69 ff. Die Abhandlung De eo quid sit „Ad imaginem Dei et ad similitudinem" bei Migne 44, 1327—1346, vertritt gleich-

falls eine von der Auffassung des Nysseners durchaus abweichende Deutung der Worte κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν und außerdem nennt sie sowohl Methodius von Olympus (44, 1329 und 1333) wie auch Macedonius (44, 1341), während in den sicher echten Schriften des Nysseners diese Namen niemals vorkommen. Kann sie deshalb nicht dem Nyssener angehören, so muß sie doch in seine Zeit, in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts, fallen, weil als οἱ αἱρετικοὶ καὶ οἱ νῦν ἄπιστοι nur die Arianer und die Macedonianer aufgeführt werden (44, 1341). Zwei Stücke der Abhandlung kehren in dem unter den Schriften des Anastasius Sinaita stehenden Fragmentum e sermone „Secundum imaginem" wieder, Migne, PP. Gr. 89, 1143—1148; vgl. Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Wirceburgi 1865, 150—151.

Ein kurzer Aufsatz über 1 Kg 28, 12 ff, „De pythonissa" (*περὶ τῆς ἐγγαστριμύθου*, 45, 107—114), gelangt zu dem Ergebnis, daß nicht Samuel selbst der Wahrsagerin von Endor erschienen sei, sondern ein Dämon, welcher des Propheten Gestalt angenommen hatte. Damit pflichtet Gregor der Ansicht bei, welche einläßlicher von Eustathius von Antiochien und vermutlich auch schon von Methodius von Olympus im Gegensatze zu Origenes vertreten worden war[1]. Die Schrift „In psalmorum inscriptiones" (*εἰς τὴν ἐπιγραφὴν τῶν ψαλμῶν*, 44, 431—608) zerfällt in zwei Teile, von welchen der erste (9 Kapp.) zeigen will, daß die Gesamtheit der Psalmen nach einem einheitlichen Plane geordnet sei und die Gliederung in fünf Bücher eine auf fünf Stufen oder Sprossen nach und nach zur Höhe, d. h. zur Vollkommenheit, führende Erziehungsleiter darstelle. Der zweite Teil (16 Kapp.) wendet sich dann speziell den Psalmenüberschriften (der LXX) zu und findet, daß auch diesen Überschriften ebenso wie den Psalmen selbst ausnahmslos ein und derselbe Zweck, *σκοπός*, eigne, nämlich zu irgend etwas Gutem anzuleiten (*τὸ πρός τι τῶν ἀγαθῶν καθηγήσασθαι*, c. 2). Die eine wie die andere These läßt sich begreiflicherweise nur mit Hilfe einer Allegorese durchführen, welche freieste Bahn hat oder alle Hindernisse zu nehmen weiß[2]. Angehängt ist in den Ausgaben eine kleine Homilie über Psalm 6 bzw. seine Aufschrift „De octava" (*περὶ τῆς ὀγδόης*, 44, 607—616). Die acht Homilien über den Prediger 1, 1—3, 13 (44, 615—754) sind von dem Gedanken getragen, daß dieses „wahrhaft erhabene und göttlich inspirierte" Buch die Aufgabe habe, „den Geist über den Sinn hinauszuheben und durch den Verzicht auf alles, was in den Dingen groß und glänzend scheint, zur Ruhe zu bringen" (*τὸ ὑπερθεῖναι τὸν νοῦν τῆς αἰσθήσεως καὶ παῦσαι*

[1] Über Methodius von Olympus s. Bd 2, S. 303; über Eustathius von Antiochien s. weiter unten § 17, 4.

[2] Übrigens hat die These, daß das Psalterium in seinen fünf Büchern wie auf fünf Stufen zur sittlichen Vollendung emporführe, noch lange fortgelebt. „Bis in die neueste Zeit sind Versuche gemacht worden, in den fünf Büchern eine Stufenfolge allesbeherrschender und allesdurchdringender Grund- und Hauptgedanken nachzuweisen." Franz Delitzsch, Biblischer Kommentar über die Psalmen[5], Leipzig 1894, 15.

καταλιπόντα πᾶν ὅτιπέρ ἐστι μέγα τε καὶ λαμπρὸν ἐν τοῖς οὖσι φαινόμενον, hom. 1; 44, 620). Der Leitsatz eines umfassenden, der hl. Olympias gewidmeten und aus 15 Homilien bestehenden Kommentars zum Hohenliede 1, 1—6, 8 (44, 755—1120)[1] lautet: „Unter dem Bilde einer Art Hochzeitsfeier wird die Vereinigung der menschlichen Seele mit der Gottheit dargestellt" (*τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλάμιός τίς ἐστι διασκευή, τὸ δ' ἐννοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖόν ἐστιν ἀνάκρασις*, hom. 1; 44, 772). In dem sehr bemerkenswerten Vorworte wird einigen kirchlichen Autoren gegenüber (*τισὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν*, 44, 756) die Zulässigkeit und Notwendigkeit einer geistigen, anagogischen Schriftauslegung verfochten, möge sie nun Tropologie oder Allegorie genannt werden, und zum Schluß Origenes und seiner Erklärung des Hohenliedes warmes Lob gespendet (44, 764). Den bekämpften Autoren wird in erster Linie Theodor von Mopsuestia, der das Hohelied als ein Hochzeitsgedicht bezeichnete, zuzuzählen sein[2].

Die von Fronto Ducaeus 1624 herausgegebene „Expositio Cantici canticorum per paraphrasim, collecta ex S. Gregorii Nyssae pontificis et S. Nili et S. Maximi commentariis", welche bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 6, 1770, 645—707, unter den Schriften des Nysseners erscheint, ist bei Migne, PP. Gr. 122, 537—686, mit Recht unter die Werke des großen Literaten des 11. Jahrhunderts Michael Psellus verwiesen worden: sie gibt ständig zuerst zusammenfassende Auszüge aus den Schriften der drei genannten Väter und läßt sodann Bemerkungen des Kompilators Psellus in politischen Versen folgen.

Auf das Neue Testament entfallen acht Homilien „De beatitudinibus" (*εἰς τοὺς μακαρισμούς*, 44, 1193—1302), über Mt 5, 1—10, und fünf Homilien „De oratione dominica" (*εἰς τὴν προσευχήν*, 44, 1119 bis 1194). Die vier letzten dieser fünf Homilien besprechen das Gebet des Herrn, nachdem die erste über das Gebet im allgemeinen gehandelt. Die dritte enthält gegen Ende eine dogmengeschichtlich bedeutsame Ausführung über die Trinität, welche aus irgend einem Grunde in einigen Handschriften ausgefallen ist und auch in den bisherigen Gesamtausgaben fehlt[3]. Eine Homilie über 1 Kor 6, 18 oder

[1] Die Homilien über das Hohelied waren nach dem Vorworte (Migne 44, 764) während der Fastenzeit vorgetragen und von eifrigen Zuhörern nachgeschrieben worden, und solche Nachschriften wurden bei der schließlichen Redaktion des Kommentars vom Verfasser benutzt. Aus einer Bemerkung der letzten Homilie (44, 1113, *ἐν ταῖς ψαλμῳδίαις ἐμάθομεν*), ergibt sich, daß Homilien über die Psalmen den Homilien über das Hohelied voraufgegangen sind, und wohl auch, daß die Schrift „In psalmorum inscriptiones" früher verfaßt ist als der Kommentar zum Hohenliede.

[2] Im übrigen vgl. W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 66 ff.

[3] Ein Stück dieser Ausführung steht bei Migne 46, 1109 unter den Fragmenten von Schriften Gregors. Das Ganze bei Krabinger, S. Gregorii episc. Nyss. De precatione orationes 5, Landishuti 1840, 62—64; bei Oehler, Bibliothek der Kirchenväter 1, 3, Leipzig 1859, 262—264.

„In illud: Qui fornicatur in proprium corpus peccat" hat als „Oratio contra fornicarios" unter den Reden Gregors eine Stelle gefunden (46. 489—498; 1107—1110). Die Abhandlung über 1 Kor 15, 28 oder „In illud: Quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei qui sibi subiecit omnia" (44, 1303—1326) will die Vereinbarkeit des Wortes des Apostels mit der Lehre von der wahren Gottheit des Sohnes dartun.

Schon vor Erscheinen der trefflichen Sonderausgabe der Homilien über das Gebet des Herrn von Krabinger (Landshut 1840) war der trinitarische Passus gegen Ende der dritten Homilie durch Mai bekannt geworden. Derselbe wird nämlich in der durch Mai bruchstückweise veröffentlichten „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi" unter des Nysseners Namen und als Bestandteil der dritten Homilie über das Gebet des Herrn zitiert; s. Mai, Script. vet. nova Coll. 7, Romae 1833, pars 1, p. 6—7, oder vielmehr siehe jetzt die vollständige Ausgabe der Doctrina Patrum von Fr. Diekamp, Münster i. W. 1907, 4—5. Später hat Mai in seiner Nova Patrum Bibl. 4, Romae 1847, pars 1, p. 40—53, dieses fragmentum de processione Spiritus Sancti etiam a Filio noch einmal herausgegeben, begleitet von einer ausführlichen „dissertatio". Holl (Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 215) war so unglücklich, dieses Fragment als handgreiflich unecht zu bezeichnen, als eine im Interesse des Filioque unternommene „abendländische Fälschung". Schon durch die von Mai beigebrachten äußeren Zeugnisse, welche Holl gänzlich außer acht ließ, ist die Echtheit allem Zweifel entrückt. Überdies aber hat Diekamp in der Theol. Revue 1904, 332 gezeigt, daß die nach Holl „ungregorianischen, zum Teil sogar ungriechischen Wendungen" nicht nur mit der sonstigen Lehre Gregors übereinstimmen, sondern zum Teil geradezu wörtlich in anerkannt echten Schriften Gregors wiederkehren. Die erste der fünf Homilien über das Gebet des Herrn findet sich syrisch, nach einer Handschrift aus dem Anfang des 8. Jahrhunderts, bei Zingerle-Moesinger, Monumenta Syriaca ex romanis codicibus collecta, Oeniponti 1869—1878, 1, 111—116. — Die Homilie über 1 Kor 6, 18 (Migne 46, 489—498 1107 bis 1110) geht auch unter dem Namen des hl. Chrysostomus (Migne 64, 465 bis 474), gehört aber dem Nyssener an; vgl. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 25, 1901, 367. — Die Abhandlung über 1 Kor 15, 28 (Migne 44, 1303—1326) ist mit Unrecht beanstandet worden, auch noch von Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 584. — Das von Johannes von Damaskus aufbewahrte interessante Fragment „Ex sermone in illud: Hic est filius meus dilectus" (Migne 46, 1109—1112; 96, 509—512) mag einer verloren gegangenen Homilie über Mt 3, 17 oder vielmehr Mt 17, 5 entstammen. Die von G. La Piana (Una omelia inedita di S. Gregorio Nisseno: Rivista storico-critica delle scienze teol. 5, 1909, 527—563) unter des Nysseners Namen herausgegebene Homilie über Lk 1, 26 ff darf, scheint es, mit Sicherheit als unecht bezeichnet werden; vgl. P. Maas in der Byzant. Zeitschr. 19, 1910, 213. — H. Weiß, Die großen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten, Braunsberg 1872, 8°.

4. Dogmatische Schriften. — Die dogmatischen Schriften Gregors sind zum großen, ja zum größeren Teil Streitschriften gegen Häretiker. Zwei Schriften gegen Eunomius, den früheren Bischof von Cyzikus, sind in der Überlieferung durcheinander geworfen worden. Unter dem Titel *Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* bieten die Aus-

gaben (Migne 45, 237—1122) zwölf oder vielmehr dreizehn Bücher, insofern nämlich das zwölfte zwei Teile umfaßt und der zweite Teil in manchen Handschriften als dreizehntes Buch gezählt wird. Das zweite dieser dreizehn Bücher ist auszuschalten. Dasselbe bildet eine selbständige Schrift für sich und enthält eine einläßliche Kritik des Glaubensbekenntnisses *(ἔκθεσις πίστεως)*, welches Eunomius 383 Kaiser Theodosius unterbreitete[1]. Die übrigen zwölf Bücher schließen sich zu einem Ganzen zusammen, und zwar in folgender Ordnung: 1, 12b, 3—12a. Sie bekämpfen das Werk, mit welchem Eunomius im Laufe des Jahres 378, kurz vor dem Tode des hl. Basilius, hervorgetreten war. Der kleinen *Ἀπολογία* des Eunomius hatte Basilius in den Jahren 363—365 einen *Ἀνατρεπτικός* in drei Büchern entgegengestellt, und auf diesen Angriff antwortete Eunomius jetzt endlich mit einem auch aus mehreren, mindestens drei Büchern, bestehenden Werke *Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία*[2]. Auf Ersuchen seines Bruders Petrus legt Gregor Hand an eine ausführliche Widerlegung. Gegen das erste Buch des eunomianischen Werkes richtet sich C. Eun. 1, gegen das zweite C. Eun. 12b, gegen das dritte C. Eun. 3—12a. Diese zehn letzten Bücher sind, wie alte Zitate beweisen[3] und der Text selbst bestätigt, ursprünglich ein einziges (drittes) Buch gewesen, welches aber schon frühzeitig in zehn *τόμοι* oder Bände abgeteilt wurde. Nur C. Eun. 3 hat eine Einleitung und nur C. Eun. 12a hat einen Schluß; 4—12a beginnen stets mit *δέ* oder *ἀλλά*. Ende 380 oder Anfang 381 wird das Werk in Angriff genommen worden sein. Zur Zeit des Konzils zu Konstantinopel 381 hat Gregor dem Nazianzener und Hieronymus „Bücher gegen Eunomius" vorgelesen[4], nachdem er sie also wohl soeben erst fertiggestellt hatte. Sehr wahrscheinlich hat jedoch Hieronymus, dem wir diese Notiz verdanken, unter „contra Eunomium libros" nur die zwei ersten Bücher (C. Eun. 1 und 12b) verstanden wissen wollen, während das dritte (C. Eun. 3—12a) erst später gefolgt ist[5]. Arianismus und Kirchenglaube ringen hier mit Auf-

[1] Und welches wir noch besitzen; s. S. 139.

[2] Vgl. S. 138 f.

[3] Das Lateranense vom Jahre 649 zitiert eine Stelle aus Buch 12a mit den Worten: *ἐκ τοῦ κατὰ Εὐνομίου λόγου γ' τόμου ι'* (Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 1104). Sonstige Zitate, welche die bezeichnete Abteilung voraussetzen, bei Diekamp in der Byzant. Zeitschr. 18, 1909, 11 f.

[4] Hier., De vir. ill. 128. Das „ante paucos annos" kann, wiewohl Hieronymus erst 392 schrieb, nur auf die Zeit des zweiten ökumenischen Konzils bezogen werden. Vgl. das „nuper" bei Hier. a. a. O. 133.

[5] Auch zur Zeit, da Gregor und Petrus über die Widerlegung des Eunomius korrespondierten (Migne 45, 237—244), haben nur die zwei ersten Bücher in Rede gestanden. Petrus mahnt Gregor zur Fortsetzung des begonnenen Werkes, und dieser Brief (45, 241—244) ist das einzige, was von Petrus vorliegt. In arabischer Sprache existiert oder existierte unter des Petrus Namen ein umfangreicher dog-

bietung aller Kräfte. Nach mindestens zwölfjähriger Vorbereitung, unter Heranziehung mancher neuer Argumente und in sehr gewählter und gefeilter Form hatte Eunomius seine frühere Lehre verteidigt. Auf des Basilius Ausführungen über die Unbegreiflichkeit des Wesens Gottes hatte er erwidert: „Wenn der Verstand eines gewissen Mannes wegen böser Gesinnung verdunkelt ist und deshalb nichts erkennt von dem, was vor ihm, noch von dem, was über seinem Haupte liegt, so folgt daraus keineswegs, daß auch den andern Menschen die Erforschung der Dinge unerreichbar sei“ (45, 825)[1]. Gregor kämpft für seinen Glauben und für seinen verstorbenen „Vater und Lehrer“ und erkennt in dem Arianer den Giftmischer, der den todbringenden Trank der Häresie mit dem Honig schön klingender Worte und scheinbar unanfechtbarer Syllogismen zu versüßen beflissen ist (45, 928)[2]. Die zwölf Bücher gegen Eunomius, denen 383 oder 384 die Kritik jenes Glaubensbekenntnisses sich noch anreihte, sind nicht bloß die umfangreichste unter allen seinen literarischen Arbeiten, sondern zugleich auch eine der gehaltvollsten unter sämtlichen kirchlichen Streitschriften gegen den Arianismus.

Gegen Apollinaris von Laodicea hat Gregor gleichfalls zweimal zur Feder gegriffen. Das Schreiben „Adversus Apollinarem ad Theophilum episc. Alexandrinum“ (45, 1269—1278) bittet den Adressaten um ausführlichere Widerlegung der apollinaristischen Lehre, während es sich selbst darauf beschränkt, den Vorwurf zurückzuweisen, die Katholiken lehrten zwei Gottessöhne. Der „Antirrheticus adversus Apollinarem“ (45, 1123—1270), 1698 von Zacagni herausgegeben, wendet sich gegen des Apollinaris Schrift „Erweis der Fleischwerdung

matisch-polemischer „Liber demonstrationis“ (Kitab el burhan), aus welchem Abraham Ecchellensis, Eutychius Patriarcha Alexandrinus vindicatus, Romae 1661, pars 2, p. 234—337, Zeugnisse über die heiligen Stätten Palästinas mitteilte. Die arabische Zeitschrift „El Maschrik“ vom Juni 1902 und nach ihr „Das Heilige Land“ vom Juli 1903 (S. 97—102) haben diese Zeugnisse reproduziert. Nichts bezeugen dieselben lauter als die Unechtheit des „Liber demonstrationis“. Nachträglich kann beigefügt werden, daß G. Graf (Oriens Christianus N. S. 1, 1911, 227—244) in dem „Liber demonstrationis“ ein Werk des melchitischen Patriarchen Eutychius von Alexandrien, gest. 11. Mai 940, erkannt hat. Petrus, welcher beim Tode der hl. Makrina der Jüngeren, Ende 379 oder Anfang 380, noch Vorsteher der Mönchsniederlassung am Iris in Pontus war (Greg. Nyss., Vita Macrinae, Migne 46, 976 996), ist wahrscheinlich im Winter 380/381 zum Metropoliten von Sebaste in Kleinarmenien ordiniert worden. Sein Tod pflegt um 392 angesetzt zu werden (vgl. jedoch Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 427 A. 7).

[1] Über die erforderliche Ergänzung des verstümmelten Textes Migne 45, 825 s. Diekamp in der Theol. Quartalschrift 77, 1895, 279.

[2] Fort und fort spottet Gregor über das zwecklose Wortgepränge, welches Eunomius entfaltete, über die durchsichtige Imitation der Schreibweise des Isokrates, über das Suchen nach Attizismen usf.; s. die Zitate bei E. Norden, Die antike Kunstprosa, Leipzig 1898, 2, 559 ff.

Gottes nach dem Bilde des Menschen" und bekämpft hauptsächlich die Sätze, der Leib Christi sei vom Himmel herabgekommen und die Stelle des menschlichen Geistes *(νοῦς)* habe in Christus der göttliche Logos vertreten. Dieser „Antirrheticus" wird allgemein als die bedeutendste der erhaltenen anti-apollinaristischen Schriften bezeichnet. Er muß in die letzten Lebensjahre Gregors gehören, weil jenes Schreiben an Theophilus, welches ihm jedenfalls voraufgegangen ist, nicht vor 385, dem Jahre der Bischofsweihe des Adressaten, verfaßt sein kann.

Zwei erst durch Kardinal Mai veröffentlichte polemische Traktate, „Sermo adversus Arium et Sabellium" (45, 1281—1302) und „Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos" (45, 1301—1334, am Schluß verstümmelt), haben beide als echtes gregorianisches Gut gegolten, bis Holl (1904) darauf aufmerksam machte, daß zwar der zweite „Sermo" Zutrauen verdiene und in seinem Inhalte überall unverkennbare Berührungen mit den gesicherten Schriften des Nysseners zur Schau trage[1], der erste hingegen durch mancherlei abweichende Lehrmeinungen Verdacht erwecke, ja schon durch seine ersten Zeilen sich als unecht entlarve. Die Arianer, die der Verfasser zu bekämpfen sich anschickt, werden *οἱ κατὰ Ἄρειον καὶ Ἀχίλλιον* genannt (45, 1281), und *Ἀχίλλιος*, der an einer späteren Stelle noch einmal besonders hervorgehoben wird (45, 1293), kann kein anderer sein als jener *Ἀχιλλᾶς*, welcher gleichzeitig mit Arius von Bischof Alexander von Alexandrien exkommuniziert wurde[2], zur Zeit des schriftstellerischen Wirkens des Nysseners aber schon der Vergessenheit anheimgefallen war. Auch nach sonstigen Anzeichen muß der Verfasser den Anfängen des arianischen Streites zeitlich und örtlich näher gestanden haben als Gregor. Ob aber, wie Holl glaubte, Didymus der Blinde als Verfasser anzusprechen ist, dürfte noch sehr zweifelhaft sein[3].

Die Bücher gegen Eunomius finden sich, etwas korrekter als bei Migne, auch in dem ersten und zugleich letzten Bande von Oehlers Ausgabe der Werke des Nysseners, Halis Sax. 1865, p. 1—454: Libri 12 contra Eunomium = Migne 45, 237—908; p. 455—595: Confutatio alterius libri Eunomii = Migne 45, 909—1122, libri 12 pars altera, in quibusdam codicibus liber 13; p. 597—673: Adnotatio. Über die Ordnung dieser Bücher, ihre Verteilung auf zwei verschiedene Schriften, ihre Abfassungszeit s. Fr. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse: Byzant. Zeitschrift 18, 1909, 1—13; vgl. 190—194. — Zu dem „Antirrheticus adversus

[1] Der handschriftliche Titel braucht natürlich nicht auf den Verfasser zurückgeführt zu werden. Den Namen des Macedonius hat Gregor sonst nirgends erwähnt, sondern immer nur von *πνευματομάχοι* oder *πνευματομαχοῦντες* geredet. Die sogleich zu nennende Abhandlung „Ad Eustathium" ist überschrieben: *περὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ κατὰ τῶν πνευματομάχων, ὅτι θεὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

[2] Siehe das Schreiben Alexanders von Alexandrien an Alexander von Byzanz bei Theodor., Hist. eccl. 1, 3.

[3] Das wurde früher schon (S. 115) betont.

Apollinarem" vgl. die Nachweise bei H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 83—87. Den „Sermo adversus Arium et Sabellium" sowie den „Sermo adversus Pneumatomachos Macedonianos" veröffentlichte Mai zuerst Script. vet. nova Coll. 8, Romae 1833, pars 2, p. 1—25, und sodann, unter Beigabe einer lateinischen Übersetzung und einiger Anmerkungen, Nova Patrum Bibl. 4, Romae 1847, pars 1, p. 1—39. K. Holl, Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift „Adversus Arium et Sabellium": Zeitschr. f. Kirchengesch. 25, 1904, 380—398. Der erste Teil der Abhandlung Holls, in welchem die Schrift Gregor abgesprochen wird, hat, soviel ich sehe, allgemeine Zustimmung gefunden. — Die „Oratio contra Manichaeos decem constans syllogismis", Migne 46, 541—542, muß als unecht bezeichnet werden, weil die zehn Syllogismen, wie schon S. 112 bemerkt, der Schrift Didymus' des Blinden gegen die Manichäer entnommen sind. — Die „Delecta testimonia adversus Iudaeos" (ἐκλογαὶ μαρτυριῶν πρὸς Ἰουδαίους), 46, 193—234, Zeugnisse für christliche Glaubenslehren aus dem Alten Testament, sind zu schwach bezeugt, als daß sie als Eigentum Gregors anerkannt werden können, wenngleich sie seiner Zeit angehören dürften.

Andere dogmatische Schriften sind der positiven Darlegung und Begründung der kirchlichen Lehre gewidmet, ohne deshalb eines polemischen Einschlags zu entbehren. Die wertvollste ist die „Oratio catechetica magna" (*λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας*, 45, 9—106), eine Erörterung der Hauptdogmen des Christentums, der Dreipersönlichkeit Gottes, der Erlösung der Menschheit durch den menschgewordenen Logos und der Aneignung der Erlösungsgnade durch die Taufe und die heilige Eucharistie. Die biblisch-theologische Beweisführung wird völlig in den Hintergrund gedrängt durch die spekulativ-philosophische Argumentation. Die Schrift wendet sich an die christlichen Lehrer (prol.) und verweist auf die dogmatisch-polemischen Arbeiten *(πόνοι)* des Verfassers aus früherer Zeit (c. 38); sie wird nicht vor dem Jahre 385 an die Öffentlichkeit getreten sein[1]. Der Entwicklung und Verteidigung der Trinitätslehre, insbesondere der Frage nach der Vereinbarkeit der Dreipersönlichkeit mit der Einheit Gottes, gelten auch mehrere kürzere Abhandlungen: „Ad Eustathium de s. trinitate", welche leider bei Migne fehlt[2], „Ad Ablabium quod non sint tres dii" (45, 115—136), „Adversus Graecos ex communibus notionibus" (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*, auf Grund anerkannter Vernunftsätze, 45, 175 bis 186), „Ad Simplicium de fide s. de Patre et Filio et Spiritu Sancto" (45, 135—146). Die zwei letzten Traktate, „Adversus Graecos" und „Ad Simplicium", ermangeln des üblichen Einganges und Schlusses. Zu Beginn des Traktates „Ad Ablabium" führt Gregor sich als einen Greis ein *(ἡμῶν τῶν γερόντων)*.

Krabingers Separatausgabe der Oratio catechetica, München 1835, ist antiquiert worden durch die Edition J. H. Srawleys, Cambridge 1903 (Cam-

[1] Der neueste Herausgeber, Srawley, Cambridge 1903, Introd. XIV, glaubt sie „in one of the years immediately following 383" verlegen zu dürfen.

[2] Dagegen steht sie bei Oehler, Bibliothek der Kirchenväter 1, 2, Leipzig 1858, 164 ff.

bridge Patristic Texts). Srawley hat sechzehn Handschriften herangezogen, darunter die ältesten, die überhaupt bekannt sind. Einen Abdruck des Srawleyschen Textes nebst französischer Übersetzung gab L. Méridier, Paris 1908, 12°. In den Gesamtausgaben von 1615 und 1638 sowie bei Migne 45, 105 folgt auf die Schlußworte der „Oratio catechetica" (τὴν αἰωνίαν ἀντίδοσιν) noch ein unechter Zusatz aus einer christologischen Schrift des Presbyters Theodor von Raithu im 7. Jahrhundert (Migne 91, 1501—1504). Die Abhandlung „Ad Eustathium" ist bei Migne jedenfalls deshalb übergangen worden, weil sie identisch ist mit dem angeblichen Basilius-Briefe 189, „Eustathio archiatro" (Migne 32, 683—696), abgesehen davon, daß der umlaufende Text dieses Briefes stark gekürzt ist. Über die Ursprünglichkeit der längeren Fassung und das Eigentumsrecht des Nysseners s. G. Mercati, Varia sacra fasc. 1 (Studi e Testi 11), Roma 1903, 57—82. Irrtümlich hat jedoch Mercati die von ihm in vatikanischen Handschriften aufgefundenen Bruchstücke für unediert gehalten. In den Basilius-Ausgaben stehen sie allerdings nicht, wohl aber in den Ausgaben des Nysseners von 1615 und 1638 sowie auch bei Oehler, Bibliothek der Kirchenväter 1, 2, 180 ff. — Umgekehrt ist der angeblich gregorianische „Tractatus ad Petrum fratrem suum de differentia essentiae et hypostaseos" identisch mit des Basilius Brief 38, „Gregorio fratri" (Migne 32, 325—340); vgl. Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 593. — Das von Euthymius Zigabenus angezogene Stück „Ex oratione contra [sic] Ablabium", Migne 46, 1125—1126 (der griechische Text bei Migne 130, 85—88), ist eine kurze Zusammenfassung des Inhalts der Abhandlung „Ad Ablabium quod non sint tres dii". — Euthymius Zigabenus bringt auch reiche Zitate aus einer angeblich gregorianischen Schrift Θεογνωσία, „De cognitione Dei", lateinisch Migne 46, 1111—1126, griechisch Migne 130, 27—30 257—276 311—318. Diese Schrift ist abzuweisen. Denn 1. ist Euthymius Zigabenus, um 1100, der erste und, soviel bekannt, zugleich der einzige Zeuge; 2. zitiert Euthymius einmal τοῦ Νύσσης ἐκ τῆς βίβλου κτλ. (130, 28), aber zweimal ἐκ τῆς λεγομένης εἶναι τοῦ Νύσσης βίβλου κτλ. (130, 257 312), scheint also selbst an der gregorianischen Herkunft der Schrift gezweifelt zu haben, und 3. ist der Stil der Zitate „von der sonstigen Darstellungsweise des Nysseners sehr verschieden und spricht gegen seine Autorschaft": Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, 209.

Von besonderem Interesse, dem Inhalt wie der Form nach, ist der „Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia" (46, 11—160), ein Pendant zu Platos *Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς*. Ende 379, nach der Rückkehr von der Synode zu Antiochien, besuchte Gregor seine älteste Schwester, die hl. Makrina die Jüngere, welche am Iris in Pontus als Vorsteherin eines klosterartigen Frauenvereins ein heiligmäßiges Leben führte. Er hatte beunruhigende Nachrichten über ihr Befinden erhalten, und am Abend des ersten Tages nach seiner Ankunft war sie eine Leiche[1]. Der Austausch zwischen Bruder und Schwester mußte sich um das Wiedersehen im Himmel drehen. In jenem Dialoge, welcher vermutlich bald nachher geschrieben wurde, legt nun Gregor der sterbenden Schwester seine Anschauungen über Seele, Tod, Unsterblichkeit, Auferstehung und Wiederherstellung aller Dinge in den Mund. Makrina spricht als Lehrerin (ἡ διδάσκαλος),

[1] Greg. Nyss., Vita Macrinae, Migne 46, 973 ff.

weshalb die Schrift auch *τὰ Μακρίνια* betitelt ward. An Kunst und Schönheit der Ausführung mit ihrem Vorbilde nicht vergleichbar, geht dieselbe an Tiefe und Kühnheit des Gedankens weit über den platonischen Dialog hinaus. Ein zweiter, viel kleinerer Dialog, „Contra fatum“ (*κατὰ εἱμαρμένης*, 45, 145—174), die Wiedergabe einer *διάλεξις* des Verfassers mit einem heidnischen Philosophen zu Konstantinopel, verteidigt die menschliche Willensfreiheit gegenüber dem astrologischen Fatalismus. Die Abhandlung „Ad Hierium Cappadociae praefectum de infantibus qui praemature abripiuntur“ (46, 161—192), laut den Eingangsworten aus den späteren Lebensjahren *(γῆρας)* des Verfassers, will in die Absichten Gottes bei Zulassung des vorzeitigen Todes mancher Menschen eindringen.

Krabingers Sonderausgabe des Dialogs De anima et resurrectione, Leipzig 1837, 8°, ist bei Migne 46, 11—160, verwertet worden. — Der angeblich gregorianische Traktat „De anima“ bei Migne 45, 187—222, ist ein Ausschnitt aus des Nemesius Werk „De natura hominis“, c. 2—3, Migne 40, 535—608; vgl. Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 575—576. — Über den Traktat „De anima ad Tatianum“ bei Migne 10, 1137—1146, welcher auch mit dem Namen des Nysseners in Verbindung gebracht wurde, ist bei Gregor dem Wundertäter, Bd 2, S. 283 ff, einläßlicher gehandelt worden. — Zu dem Dialoge „Contra fatum“ vgl. Fr. Boll, Studien über Claudius Ptolemäus: Jahrbücher f. klass. Philol., Supplementband 21, 1904, 181 ff.

5. Asketische Schriften. — Asketischer Richtung ist vor allem das schöne Buch „De virginitate“ oder über den gottgeweihten ehelosen Stand (*περὶ παρθενίας*, 46, 317—416), welches in besonders anziehender Form die Idee entwickelt, daß die Jungfräulichkeit die Seele zur Braut Christi erhebe. Auf die Erklärung, der Verfasser selbst sei zu spät zur Einsicht gekommen und wegen seiner Verehelichung von dem Stande der Vollkommenheit ausgeschlossen (c. 3), ist früher schon hingewiesen worden. Allem Anscheine nach ist dieses Buch eine der ersten Schriften Gregors, aus der Zeit vor seiner Bischofsweihe[1], etwa aus dem Jahre 370 oder 371. Nahe verwandte Gesichtspunkte verfolgen die Traktate „Ad Harmonium quid nomen professione Christianorum sibi velit“ (46, 237—250), „Ad Olympium monachum de perfectione et qualem oporteat esse Christianum“ (46, 251—286), „De proposito secundum Deum et exercitatione iuxta veritatem et ad religiosos qui proposuerant quaestionem de pietatis scopo“ (46, 287—306), „Adversus eos qui castigationes aegre ferunt“ (46, 307—316). In diese Schriftenreihe gehört endlich auch noch die Lebensbeschreibung der vorhin erwähnten, im Dezember 379 oder Januar 380 verstorbenen Schwester Gregors, „Vita S. Macrinae“ (46, 959—1000), auf Bitten des Mönches Olympius wohl noch 380[2] zu

[1] Deshalb wird in der Vorrede, Migne 46, 320, des hl. Basilius als *τοῦ θεοσεβεστάτου ἐπισκόπου καὶ πατρὸς ἡμῶν* gedacht.

[2] Laut dem Eingang (Migne 46, 960) nach der Rückkehr Gregors aus Palästina und Arabien.

dem Zwecke verfaßt, daß das Beispiel derjenigen, „welche durch echte Lebensweisheit *(διὰ φιλοσοφίας)* den höchsten Gipfel menschlicher Tugend erklommen", nicht der Vergessenheit anheimfalle, sondern andern von Nutzen werde.

In arabischer Sprache sind unter Gregors Namen einige „Kanones" überliefert, nicht kirchenrechtliche Bestimmungen, sondern Sittensprüche, welche W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, 283 f, ins Deutsche übersetzt hat. „Diese sog. Kanones des Gregor von Nyssa", sagt Riedel, „sind Lesefrüchte aus Schriften desselben, deren Quelle ich nicht habe auffinden können." Solange aber ihre Quelle nicht aufgefunden ist, werden sie auch nicht als Lesefrüchte aus Schriften Gregors bezeichnet werden dürfen.

6. Reden. — Die exegetischen Homilien Gregors sind vorhin schon in Verbindung mit seinen Bibelkommentaren namhaft gemacht worden. In Band 46 folgt bei Migne eine Sammlung von Reden, welche bei bescheidenem Umfang eine große Mannigfaltigkeit des Inhalts aufweist[1]. Die ersten Nummern sind Sittenreden: „De pauperibus amandis et benignitate complectendis", zwei Reden (46, 453 bis 490)[2], „Contra usurarios", mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Rede des hl. Basilius gegen die Wucherer (46, 433—452), „Adversus eos qui differunt baptismum" (46, 415—432), „Non esse dolendum ob eorum obitum qui in fide obdormierunt" (46, 497—538). Geringer ist die Zahl der dogmatischen Reden. Die „Oratio de deitate Filii et Spiritus S." (46, 553—576), wahrscheinlich auf der konstantinopolitanischen Synode des Jahres 383 gehalten[3], wird in der späteren Literatur der griechischen Kirche viel genannt und gepriesen. Auch die kurze Rede mit dem rätselhaften Titel „In suam ordinationem" *(εἰς τὴν ἑαυτοῦ χειροτονίαν*, 46, 543—554)[4], welche auf der konstantinopolitanischen Synode des Jahres 394 gesprochen sein dürfte[5], handelt hauptsächlich von der Gottheit des Heiligen Geistes. Mehrere Reden gelten der Verherrlichung der großen Feste des Kirchenjahres:

---

[1] Übrigens ist die Sammlung, 46, 431—1000, unglücklich abgegrenzt. Die unmittelbar voraufgehende „Oratio adversus eos qui differunt baptismum" hätte in die Sammlung hineingezogen werden müssen, weil sie augenscheinlich auch eine Rede ist. Die den Schluß der Sammlung bildende „Vita S. Macrinae" hingegen hätte nicht zugelassen werden dürfen, weil sie ebenso augenscheinlich keine Rede ist.

[2] Aus der Einleitung der ersten Rede von der Liebe zu den Armen erhellt, daß Gregor an den beiden voraufgegangenen Tagen „die Lust der Kehle und des Bauches in die Schranken gewiesen hatte" (Migne 46, 453). Diese Predigten sind verloren gegangen.

[3] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 64.

[4] Bei Johannes von Damaskus (Sacra Parallela, Migne 96, 509) trägt sie die nicht viel weniger dunkle Aufschrift: *περὶ τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει καταστάσεως τοῦ ἁγίου Γρηγορίου.*

[5] Andere Vermutungen bei Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 587; bei Rauschen a. a. O. 427.

„In diem Luminum sive in baptismum Christi", d. i. auf Epiphanie (46, 577—600), sehr wahrscheinlich am 6. Januar 383 gehalten[1], „In sanctum Pascha sive in Christi resurrectionem orationes quinque" (46, 599—690), von welchen indessen die zweite entschieden unecht und die fünfte mindestens sehr zweifelhaft ist, „In ascensionem Christi" (46, 689—694), „De Spiritu S. sive in Pentecosten" (46, 695—702), „In diem natalem Christi" (46, 1127—1150), eine Weihnachtspredigt, welche alten und neuen Zweifeln zum Trotz wohl als echt zu betrachten ist. Andere Reden feiern Glaubenszeugen und Geistesmänner der Vorzeit: zwei Reden auf den Protomärtyrer Stephanus (46, 701 bis 736), die zweite wahrscheinlich am 27. Dezember 386 gehalten[2]; eine Rede auf den Märtyrer Theodor (46, 735—748); drei oder vielmehr zwei Reden auf die vierzig Märtyrer (46, 749—788), die erste ist nur die Einleitung zur zweiten; eine lange Rede auf Gregor den Wundertäter (46, 893—958)[3]. Dazu kommen endlich Trauerreden auf kürzlich verstorbene Zeitgenossen. Die Rede auf Ephräm den Syrer (46, 819—850) ist allerdings mit Recht, die Rede auf Basilius d. Gr. (46, 787—818) hingegen ist mit Unrecht bezweifelt worden. Die Reden auf Bischof Melitius von Antiochien (46, 851—864), auf die Prinzessin Pulcheria (46, 863—878) und auf die Kaiserin Flaccilla (46, 877—892), gegen jeden Zweifel gesichert, wurden alle drei zu Konstantinopel gehalten, und zwar wahrscheinlich am dreißigsten Tage der Trauer, nicht beim Leichenbegängnisse selbst. Melitius war während des zweiten ökumenischen Konzils, dessen Vorsitzender er gewesen, im Mai 381 zu Konstantinopel gestorben; Pulcheria, die einzige Tochter Theodosius' d. Gr., ward 385 oder 386 im Alter von sechs Jahren vom Tode ereilt, und kurz darauf sank auch ihre Mutter Flaccilla ins Grab.

Schon der Umstand, daß Gregor berufen wurde, in der Haupt- und Residenzstadt Trauerreden auf so distinguierte Persönlichkeiten zu halten, beweist zur Genüge, welch großes Ansehen er auch als Redner genoß. Die Neuzeit urteilt über seine oratorischen Leistungen zurückhaltender. Seinem Bruder und seinem Freunde darf Gregor als Redner jedenfalls nicht an die Seite gestellt werden. Es mangelt ihm des Basilius männliche Kraft und Würde und Gedrungenheit und

[1] Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1², Bonn 1911, 253 f.

[2] Ebd. 254 A. 18.

[3] Johannes von Damaskus hat noch eine Rede Gregors auf den hl. Romanus gekannt. Er zitiert einen Satz ἐκ τοῦ εἰς τὸν ἅγιον Ῥωμανόν (Sacra Parallela, Migne 96, 475–478; in der Sammlung von Fragmenten Gregors bei Migne 46, 1007 ff ist dieses Zitat übersehen worden). Romanus wird der antiochenische Märtyrer sein, welchem auch Chrysostomus eine Lobrede widmete (Migne 50, 605—612; vgl. 611 bis 618). — Auch das von Le Quien, dem Herausgeber des Damaszeners, veröffentlichte Fragment ἐκ τοῦ εἰς τὸν Ἰωσὴφ καὶ τὴν Μαρίαν (Migne 46, 1111—1112; 94, 1115—1116), über die Bezeichnung Christi als des erstgebornen Sohnes der Jungfrau, wird als Überbleibsel einer abhanden gekommenen Rede zu betrachten sein.

es mangelt ihm auch die Lebhaftigkeit und Beweglichkeit und der Farbenreichtum der Schilderung des Nazianzeners. Seine Beredsamkeit ist nicht sowohl natürliche Gabe als vielmehr äußere Fertigkeit, die Frucht des Studiums und der Übung. In früheren Jahren hat er, wie wir hörten, vorübergehend seinen Lebensberuf in der Ausübung der Kunst des Rhetors erblicken wollen, und in welch enger Fühlung er auch in vorgerücktem Alter mit der Theorie profaner Rhetorik verblieben ist, bekunden gerade jene Trauerreden auf Melitius, Pulcheria und Flaccilla. Bauer hat gezeigt, daß dieselben in Anlage und Durchführung die Topik der antiken „Trostrede", des sog. *λόγος παραμυθητικός*, widerspiegeln[1]. Der Reihe nach suchen sie allen jenen Aufgaben gerecht zu werden, welche einst Menander der „Trostrede" gesteckt hatte, mag nun, wie in den Reden auf Melitius und Flaccilla, die Klage überwiegen, oder, wie in der Rede auf Pulcheria, welch letztere als die abgerundetste und vollendetste gilt, das Moment des Trostes vorherrschen. Bezeichnend ist, daß Gregor in der Klage auf Melitius sich das Wort entschlüpfen läßt: „Ich werde fortgerissen wie auf der Bühne *(ὡς ἐπὶ σκηνῆς)* das Unglück zu bejammern" (46, 856), während es anderseits auch wieder sehr begreiflich erscheint, daß er nirgendwo mehr als in diesen Trauer- oder Trostreden den Forderungen der Zeit und des Geschmackes der Zuhörerschaft Rechnung tragen zu müssen glaubte. Die Lobreden auf Märtyrer und Heilige leiden weniger an deklamatorischem Pathos, können sich aber freilich insofern auch dem Einfluß der zeitgenössischen Rhetorik nicht entziehen, als sie mitunter sehr zu ermüdenden Häufungen und unschönen Übertreibungen neigen. Die Reden auf kirchliche Feste lassen mehrfach den nächsten Gegenstand der Feier nicht recht zu seiner Geltung kommen, indem sie gerne auf rein lehrhafte, apologetische oder polemische Gedankengänge abschweifen, wie sie teils durch die eigene Geistesrichtung des Redners nahegelegt, teils aber wohl auch durch die Macht der äußeren Umstände herausgefordert sind. Am meisten sprechen die sittlichen Mahnreden an, weil sie am natürlichsten und wahrsten bleiben und manche lebensvolle, das Herz erfassende Stellen enthalten. Fast alle Reden übrigens lesen sich leicht und fließend. Der Satzbau ist im ganzen einfach und durchsichtig. Bei lebhafterer Darstellung sowie bei längerer Schilderung stellen sich unwillkürlich jene „asianischen Kola" ein, deren bei Gelegenheit der Reden des Nazianzeners gedacht wurde.

Die zweite der fünf Reden „In sanctum Pascha sive in Christi resurrectionem", Migne 46, 627—652, ist eine Homilie des Monophysiten-Führers Severus von Antiochien; s. M. A. Kugener, Une homélie de Sévère d'Antioche, attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem: Revue de l'Orient chrétien 3, 1898, 435—451. — Die Rede „In diem natalem

[1] J. Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa, Marburg 1892.

Christi", 46, 1127—1150, wird bei Migne als zweifelhaft bezeichnet, und nach Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1^2, Bonn 1911, 254 f, kann sie erst im 5. Jahrhundert geschrieben sein. Dagegen wird sie von Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 231 A. 1, als echt verteidigt, und auch mir scheint ein triftiger Grund für die Verdächtigung des überlieferten Verfassernamens nicht vorzuliegen. Über die Benützung des apokryphen Protevangeliums Jakobi (Bd 1, S. 403 ff) in dieser Rede vgl. A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen und Zacharias-Legenden, Leipzig 1895, 40 f. — Über die Rede auf Gregor den Wundertäter, 46, 893—958, und ihr Verhältnis zu syrischen Lebensbeschreibungen des Wundertäters s. Bd 2, S. 272 f 275. — Die Rede auf Ephräm den Syrer, 46, 819—850, wurde neuerdings von Nestle in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche^3 5, 1898, 406 f, und von Holl a. a. O. 196 A. 2 als unecht abgelehnt. Der Inhalt weist auf einen mit Ephräms Leben und Schriften durchaus vertrauten Syrer hin. Nach Sinko, Studia Nazianzenica 1, Cracoviae 1906, 31—32, hätte der streng kunstgerecht, d. h. nach den Gesetzen des Enkomiums, aufgebauten Rede die Rede des Nazianzeners auf Basilius als Vorbild gedient. — Ein sehr übereilter Angriff Useners a. a. O. 255 gegen die Echtheit der Rede auf Basilius, 46, 787—818, ist von Holl a. a. O. 197 abgeschlagen worden. — Die drei Reden auf Melitius, Pulcheria und Flaccilla bilden den Vorwurf der fleißigen Inauguraldissertation J. Bauers: Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik, Marburg 1892, 8°. Eine neue Rezension der Rede auf Melitius hatte Krabinger seiner Edition der Oratio catechetica Gregors, München 1835, beigegeben. — Zwei Predigten, welche früher unter den Werken des Nysseners gedruckt zu werden pflegten (Migne 46, 539), „Adhortatio ad poenitentiam" und „In principium ieiuniorum", gehören Asterius von Amasea an (Migne 40, 351—390). — Die Predigt „De occursu Domini, de Deipara Virgine et de iusto Simeone", 46, 1151 bis 1182, stammt offenkundig und anerkanntermaßen aus späterer Zeit. — Sogar eine Predigt über die Auffindung des nicht von Menschenhand verfertigten Christusbildes zu Kamuliana (nahe bei Nyssa, in der Metropole von Cäsarea) ist Gregor unterschoben worden; herausgegeben von E. v. Dobschütz, Christusbilder, Leipzig 1899, 12**—18**, und sodann, vollständiger, nach einer Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts, von B. Melioranskij in dem russischen „Journal des Ministeriums der Volksaufklärung", Bd 337, 1901; vgl. Byzant. Zeitschr. 11, 1902, 230.

7. Briefe. — Die 26 Briefe bei Migne 44, 999—1108, sind zumeist an befreundete Persönlichkeiten gerichtet und handeln von Begegnissen und Erlebnissen des Verfassers. Brief 2, „de iis qui adeunt Ierosolyma", hat im 16. Jahrhundert zu lebhaften Verhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten Anlaß gegeben[1]. In diesem Briefe rügt Gregor die bei Wallfahrten nach Jerusalem vorkommenden Übelstände und Mißbräuche und warnt vor Überschätzung der religiösen Bedeutung des Wallfahrens, und im Eifer gegen Auswüchse mag er dem Wert der Übung selbst nicht ganz gerecht werden. In Brief 3, „sororibus Eustathiae et Ambrosiae necnon filiae Basilissae", geht er auf seine eigene, aus Anlaß einer Reise nach Arabien unter-

[1] Vgl. Migne, PP. Gr. 46, 1223—1248: „In epistolam de euntibus Hierosolymam notae Gretseri S. J. super notas Petri Molinei, ministri Calviniani."

nommene Wallfahrt nach Jerusalem ein, schildert den erhebenden Eindruck der heiligen Stätten und beklagt lebhaft die traurigen kirchlichen Zustände des Gelobten Landes. Beide Briefe mögen um 383, Brief 3 wohl vor Brief 2, geschrieben sein. Brief 24, „Heracliano haeretico", betont die Notwendigkeit, nicht bloß die Gebote zu halten, sondern auch den rechten Glauben zu bewahren, und verbreitet sich sodann über die Einheit des Wesens und die Dreiheit der Personen in Gott. Brief 26, „ad Evagrium monachum de divinitate", ist, wie bei früherem Anlasse schon bemerkt ward, zweifelhafter Herkunft [1]. Ein sog. „kanonischer" Brief, an Bischof Letoïus von Melitine, etwa um 390 geschrieben, ist bei Migne 45, 221—236, einem andern Zusammenhange eingegliedert worden. Derselbe trifft Bestimmungen über die Wiederaufnahme der Büßer in die Kirchengemeinschaft, nachdem er zuvor drei Klassen sittlicher Verfehlungen unterschieden hat, entsprechend den drei Hauptkräften der menschlichen Seele, *τὸ λογικόν* oder *λογιστικόν*, *τὸ ἐπιθυμητικόν* und *τὸ θυμοειδές*.

Dieser kanonische Brief steht auch bei Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, 619—629. — Baronius hatte, wie es wenigstens scheint, einen Brief Gregors an Amphilochius von Ikonium in Händen, welcher von Brief 25, „Amphilochio", Migne 46, 1093—1100, verschieden war (Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 125). Entweder ist er inzwischen zu Grunde gegangen oder noch nicht wiederaufgefunden worden. — Leontius von Byzanz und Johannes von Damaskus zitieren eine Stelle aus einer nicht mehr vorhandenen „Epistola ad Philippum monachum", Migne 46, 1111 bis 1112; 94, 1495—1496, über die zwei Naturen in Christus. Handschriftlich tritt dieses selbe Stück unter dem meines Wissens sonst nicht zu belegenden Titel auf: *περὶ τῆς τῶν Ἀρειανῶν ἀντιθέσεως, ἧς ἡ ἀρχή· ἡ κακία γενομένη ἐστὶ ψυχῆς* (Migne 46, 1112, n. 4). Le Quien war sehr voreilig, als er aus dem Wortlaute des Fragmentes schloß, der Brief sei erst nach dem Chalcedonense geschrieben (Migne 94, 1501, n. 9).

8. Über die menschliche Gotteserkenntnis. — Sollen noch einige Punkte der Lehranschauung Gregors herausgehoben werden, so wird an erster Stelle seiner immer wiederkehrenden Spekulationen über Theognosie zu gedenken sein. Wie die Anschauung Gottes im Jenseits den Gipfel unserer Hoffnungen darstellt, so bildet nach Gregor auch hienieden die möglichst klare Erkenntnis der göttlichen Schönheit das erhabenste Ziel unseres Strebens. Indem Gott den Menschen nach seinem Ebenbild erschaffen, ihm somit eine Verwandtschaft mit seiner eigenen geistigen Natur verliehen, hat er ihn zur Gotteserkenntnis befähigt und berufen: „Durch das Ähnliche soll er das Ähnliche schauen" *(τῷ ὁμοίῳ βλέπειν τὸ ὅμοιον)* [2]. Weil jedoch der Mensch ein geistig-sinnliches Wesen ist, so bleibt sein geistiges Erkennen abhängig von seiner sinnlichen Wahrnehmung, indem er nur

[1] Siehe vorhin S. 184.

[2] De infantibus qui praemature abripiuntur, Migne 46, 176.

vom Sinnlichen aufsteigend sich zum Übersinnlichen und namentlich zu Gott selbt erheben kann [1]. Solange er infolgedessen auf sich selbst angewiesen, nicht durch das Licht des Glaubens erleuchtet ist, läuft er stets Gefahr, die Gottheit, die er mächtig ahnt und fühlt, innerhalb der geschaffenen Welt, unter den vom Scheine des Schönen umflossenen materiellen Dingen zu suchen und zu finden [2]. Dieser Gefahr begegnete die in Schrift und Überlieferung niedergelegte Offenbarung Gottes mit ebenso reichen wie untrüglich sichern Aufschlüssen. „Was immer die göttliche Schrift sagt, sind Stimmen des Heiligen Geistes." [3] Das richtige Verständnis der oft dunkeln Schriftworte — durch diesen Grundsatz unterscheiden sich die Katholiken von den Häretikern — vermittelt die *πατρικὴ παράδοσις*, „die von den Vätern her auf uns gekommene Überlieferung" [4]. Mit der Glaubenserkenntnis soll sich nun die Vernunfttätigkeit zu engem Bunde zusammenschließen. Der Theologe will nach Möglichkeit auch die tiefsten Glaubensgeheimnisse rationell begründen und erklären. Würden wir, dank göttlicher Beihilfe, eine triftige Erklärung finden, „so wäre dies ein Vorteil und Gewinn *(εὖ ἂν ἔχοι)*. Sollten aber unsere Gründe dem Probleme gegenüber sich als kraftlos erweisen, so werden wir die Überlieferung, die wir von den Vätern überkommen haben, für immer fest und unwandelbar bewahren" [5].

Den Höhepunkt der Gotteserkenntnis bezeichnet die direkte Erleuchtung des Menschengeistes durch den Heiligen Geist. Hier flammt göttliches Licht herüber und entzündet das Göttliche im Menschen zu loderndem Feuer. Aber diese außergewöhnliche Gnade wird nur demjenigen zu teil, welcher durch Reinheit des Lebens, durch „Rückkehr zu der von Anfang an ihm eingeschaffenen Gnade des Ebenbildes" [6] sich in entsprechender Weise vorbereitet. Sie ist eine Erhebung zu unmittelbarer Gottesschauung, eine Vorwegnahme der Seligkeit des Jenseits, eine „göttliche und nüchterne Trunkenheit *(θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη)*, durch welche der Mensch aus sich selbst heraustritt" [7]. Auch in dieser Ekstase erkennt übrigens der Mensch Gott nicht so, wie er ist. Die unmittelbare Intuition ist keineswegs eine komprehensive Erkenntnis. „Denn darin besteht das wahre Wissen des Objekts, darin besteht das Sehen, daß man nicht sieht *(ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν)*, weil das Objekt über jedes Wissen hinausgeht, allenthalben von der Unbegreiflichkeit wie von einem gewissen Dunkel um-

[1] Orat. cat. c. 12 15, Migne 45, 44 48.
[2] C. Eun. 5, Migne 45, 681 ff.
[3] C. Eun. 7, Migne 45, 744.
[4] C. Eun. 4, Migne 45, 653; vgl. 12 a, 45, 888.
[5] Quod non sint tres dii, Migne 45, 117.
[6] De beatitudinibus hom. 6, Migne 44, 1272.
[7] In Cant. cant. hom. 10, Migne, 44, 992.

fangen." [1] — Dem Gedanken wie dem Ausdruck nach bewegt Gregor sich in den Geleisen Philos von Alexandrien und des Neuplatonikers Plotin [2]. Der Zauber des neuplatonischen Lebensideals einer unmittelbaren Gottesschauung hat ihn fortgerissen. Er ist ein Vorläufer des falschen Areopagiten gewesen, ist aber durch den letzteren für die Mystiker der Folgezeit in den Schatten gestellt, ja der Vergessenheit überantwortet worden [3].

Eunomius hatte in seiner Antwort auf die Streitschrift des hl. Basilius den Anspruch erhoben, das göttliche Wesen vollkommen zu begreifen. Wer Gott nicht begreife, kenne ihn überhaupt nicht, wer ihn aber durch das logische Denken erkannt habe, kenne ihn auch ganz und gar, ebenso gut, wie Gott sich selbst kenne. „Diejenigen", schrieb Eunomius, „verdienen nicht einmal den Namen Christen, welche die göttliche Natur für unbekannt *(ἄγνωστον)* erklären." [4] Ein Tor *(μάταιος)*, entgegnet Gregor, der sich vermißt, das Wesen Gottes erfassen und durchdringen zu wollen. „Denn weder ist der Mensch so groß, daß er seine Fassungskraft dem Herrn gleich mache, noch ist das Objekt so klein, daß es von Vernunftschlüssen menschlicher Beschränktheit umspannt würde." [5] Selbst die reinen Geister vermögen Gott nicht zu begreifen, weil alle geschaffene Natur umgrenzt ist, die ungeschaffene Wesenheit aber keine Grenze hat; das Maß der letzteren ist die Unendlichkeit *(τῆς δὲ μέτρον ἡ ἀπειρία)* [6]. Diese Unendlichkeit erfassen und durchdringen nur der Vater und der Sohn und der Heilige Geist [7].

W. Meyer, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik, Leipzig 1894, 8°. Fr. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Teil 1, Münster 1896, 8°. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa: Theol. Quartalschrift 80, 1898, 397—420. K. Unterstein, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Straubing 1902—1903, 8° (2 Progr.). — A. Reiche, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Philosophie der Patristik, Jena 1897, 8° (Inaug.-Diss.). — C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gottingae 1908, 8° (Diss. inaug.).

---

[1] De vita Moysis, Migne 44, 377. Migne schreibt *τὸ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν*. Das erste *τὸ* ist zu streichen.

[2] Das Nähere bei Koch in der Theol. Quartalschrift 80, 1898, 397 ff.

[3] Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, Münster 1896, 90 ff, hat erst wieder auf den mystischen Einschlag der Theologie des Nysseners hinweisen müssen.

[4] C. Eun. 11, Migne 45, 877. [5] C. Eun. 12 b, ebd. 45, 941.

[6] C. Eun. 12 b, ebd. 45, 933.

[7] C. Eun. 5, ebd. 45, 693.

9. Über Trinität und Inkarnation. — Die Dreipersönlichkeit Gottes hebt die Einheit Gottes nicht auf, oder die Hypostasenlehre tritt dem Monotheismus nicht zu nahe. Den Vorwurf des Tritheismus hat Gregor von Nyssa nicht weniger angelegentlich bekämpft als Gregor von Nazianz, vor allem in den ad hoc geschriebenen Abhandlungen „Ad Ablabium quod non sint tres dii" und „Adversus Graecos ex communibus notionibus". Er beruft sich, wie dies schon Basilius tat, auf die Identität des Wesens, *τὴν ταὐτότητα τῆς οὐσίας*, und die Einheit des Prinzips: *ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατέρος, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται*[1]. Außerdem aber glaubt er, den Spuren Platos folgend[2], die reale Existenz des Allgemeinbegriffes und die numerische Einheit des Wesens oder der Natur auch auf dem Gebiete des Endlichen behaupten zu dürfen: *ἔστι δὲ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βαρνάβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως*[3]. Es sei, meint er, eine mißbräuchliche Gewohnheit, von vielen Menschen zu reden, weil das gerade soviel sei als von vielen menschlichen Naturen reden, da ja das Wort Mensch nicht das Individuum, sondern die Natur bezeichne, die in allen Individuen eine und dieselbe sei[4]. Er verwechselt den abstrakten Begriff, welcher freilich den Plural nicht zuläßt, und den konkreten Begriff, welcher den Plural fordert. Von vielen Göttern, fährt er fort, könne um so weniger die Rede sein, als das Wort *θεός*, welches mit *θεᾶσθαι* zusammenhänge und „alles überschauend" heiße, nicht die Natur, sondern eine Tätigkeit bezeichne, eine Tätigkeit, welche, obwohl allen drei Personen gemeinsam, doch in sich nur eine und dieselbe sei. Handle es sich um Menschen, so spreche man mit Recht von vielen, welche tätig seien, „weil auch bei denselben Beschäftigungen die Tätigkeit eines jeden eine gesonderte ist". Dagegen ist alle Tätigkeit Gottes in der Richtung auf die Kreatur nur eine einzige Tätigkeit *(διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα)*, welche vom Vater ihren Ausgang nimmt und durch den Sohn fortschreitet und im Heiligen Geiste zum Abschluß gelangt *(ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται)*[5].

Die Teilnahme der drei Personen an der einen göttlichen Tätigkeit nach außen ist also mit den immanenten Beziehungen der Per-

[1] Ex communibus notionibus, Migne 45, 180.

[2] Und zugleich den extremen Realismus des Mittelalters schon antizipierend.

[3] Ex communibus notionibus, Migne 45, 180.

[4] Quod non sint tres dii, Migne 45, 117—120.

[5] Quod non sint tres dii, Migne 45, 120 ff. Die Herleitung des Wortes *θεός* von *θεᾶσθαι* hat Gregor häufig vorgetragen. Den von Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 197 A. 4, gesammelten Belegstellen ließe sich noch Ex communibus notionibus, Migne 45, 177, anreihen.

sonen in Parallele zu setzen, wie überhaupt aller Unterschied der Personen in diese immanenten Beziehungen, in das Verhältnis zwischen principium und principiatum, zu verlegen ist. Die Termini des Nazianzeners, *ἀγεννησία*, *γέννησις*, *ἐκπόρευσις*, sind auch dem Nyssener geläufig. Gerade da jedoch, wo er seinen Ausdruck abwägt, sagt der Nyssener gerne statt *τὸ γεννητόν* vielmehr *τὸ μονογενές*, „die Eigentümlichkeit des Eingebornen". Hat er damit bereits im voraus die Meinung abgewiesen, die *ἐκπόρευσις* sei gleichfalls als eine *γέννησις* zu fassen, so erläutert er positiv die *ἐκπόρευσις* dahin, daß sie ein Ausgehen *ἐκ τοῦ πατρὸς διὰ τοῦ υἱοῦ* sei. Die Eigentümlichkeit des Heiligen Geistes besteht demnach *ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι*[1]. So hat der Nyssener die Beziehungen des Heiligen Geistes mit einer Schärfe bestimmt, welche die beiden andern Kappadozier bei weitem nicht erreicht haben. Zwei Stellen wenigstens wollen auch hier noch angezogen sein. Die eine lautet: „Bekennen wir die Identität der Natur, so leugnen wir nicht den Unterschied zwischen Ursache und Verursachtem, *τὴν κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν διαφοράν*. Darin allein finden wir eine Unterschiedenheit zwischen dem einen und dem andern, daß wir glauben, daß das eine Ursache, *αἴτιον*, das andere aber aus der Ursache, *ἐκ τοῦ αἰτίου*, ist, und bei dem, was aus der Ursache ist, wieder einen andern Unterschied statuieren. Das eine nämlich ist unmittelbar aus dem ersten, *προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, das andere aber durch Vermittlung dessen, was unmittelbar aus dem ersten ist, *διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου*, so daß einerseits die Eigentümlichkeit des Eingebornen, *τὸ μονογενές*, unzweifelhaft dem Sohne verbleibt, anderseits aber auch das Ausgehen des Geistes aus dem Vater außer Zweifel steht, indem die Vermittlung des Sohnes, *ἡ τοῦ υἱοῦ μεσιτεία*, diesem die Eigentümlichkeit des Eingebornen wahrt, ohne den Geist seiner natürlichen Beziehung zum Vater, *τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως*, zu berauben."[2] Die andere Stelle kann nur auszüglich wiedergegeben werden: „Das *ἴδιον* des Vaters liegt darin, daß er nicht aus einer Ursache, *μὴ ἐξ αἰτίου*, ist, während es dem Sohne und dem Geiste gemeinsam eigen ist, nicht ohne Ursache, *μὴ ἀναιτίως*, zu sein. Aber auch Sohn und Geist haben ihr *ἴδιον*, festgestellt durch die Heilige Schrift. Von dem eingebornen Sohne heißt es, daß er aus dem Vater ist; von dem Heiligen Geiste aber wird nicht bloß gesagt,

[1] C. Eun. 1, Migne 45, 336. — Loofs, welcher auffallenderweise leugnete, daß Gregor den Sohn als vermittelndes Prinzip des Heiligen Geistes betrachtet habe (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 7, 152), ist durch Holl, Amphilochius von Ikonium 213 ff, in wahrlich ausreichendem Maße widerlegt worden. Leider aber hat Holl eine besonders wichtige Beweisstelle, die trinitarische Ausführung in De orat. dom. hom. 3, kurzerhand für unecht erklären zu müssen gemeint; s. S. 198.

[2] Quod non sint tres dii, Migne 45, 133.

daß er aus dem Vater ist, sondern zugleich bezeugt, daß er der Geist des Sohnes ist (Röm 8, 9), so daß also der Geist aus Gott und überdies Geist Christi ist, der Sohn hingegen wohl aus Gott, nicht aber auch Sohn des Geistes ist noch so genannt wird, *οὐκοῦν τὸ μὲν πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ ὂν καὶ Χριστοῦ πνεῦμά ἐστιν, ὁ δὲ υἱὸς ἐκ τοῦ θεοῦ ὢν οὐκέτι καὶ τοῦ πνεύματος οὔτε ἔστιν οὔτε λέγεται.*“ [1]

In dem geschichtlichen Christus hat die zweite Person der Gottheit die menschliche Natur angenommen. Christus hat oder ist zwei Naturen: *Χριστὸς δύο ὑπάρχων φύσεις* [2]. Unvermischt bleiben das Fleisch und die Gottheit mit ihren Attributen bestehen: *διαμένει δὲ ἀσύγχυτος τῶν τε τῆς σαρκὸς καὶ τῶν τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἡ θεωρία* [3]. Dabei sind sie aber so verbunden und geeint, daß eine „communicatio idiomatum“, ein wechselseitiger Austausch der Attribute beider Naturen, statthat: *ὡς διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν κοινὰ γίνεσθαι ἑκατέρας τὰ ἀμφότερα, τοῦ δεσπότου τοὺς δουλικοὺς μώλωπας εἰς ἑαυτὸν ἀναλαμβάνοντος καὶ τοῦ δούλου τῇ δεσποτικῇ δοξαζομένου τιμῇ* [4]. Die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi wird ex professo in dem „Antirrheticus adversus Apollinarem“ verfochten. Das ausschlaggebende Argument ist bei dem Nyssener wie bei dem Nazianzener das Postulat der Soteriologie. Was nicht angenommen wäre, das würde auch nicht erlöst sein; folglich muß Christus auch einen menschlichen *νοῦς* gehabt haben. Die verbreitete Behauptung, nach dem Nyssener habe Christus nicht eine einzelne menschliche Natur, sondern die menschliche Natur in abstracto angenommen, ist nicht aufrecht zu halten. Der platonisch-realistische Allgemeinbegriff, den Gregor vorhin aufstellte, bleibt hier ganz außer Betracht. Die Menschheit Christi wird fort und fort als etwas Konkretes und Individuelles beschrieben, als ein Einzelmensch gegenüber andern Einzelmenschen, ein *ἄνθρωπος*, welcher, mit andern *ἄνθρωποι* verglichen, *ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος τοῦ σωτῆρος* oder *ὁ ἑαυτοῦ ἄνθρωπος* oder *ἐκεῖνος ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος* usf. [5] genannt wird, Ausdrücke, die unverständlich sein

[1] De orat. dom. hom. 3, bei Mai, Nova Patrum Bibl. 4, pars 1, p. 52—53. Einen zuverlässigeren Text bietet das Zitat in der Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, ed. Diekamp 4—5. — Vgl. noch De Spir. S. adv. Pneumatomachos c. 2, Migne 45, 1304.

[2] Ep. ad Philippum, Migne 46, 1112. [3] C. Eun. 5, Migne 45, 705.

[4] C. Eun. 5, Migne a. a. O. — Beim Tode Christi ist die Gottheit sowohl mit dem Leibe wie mit der Seele unzertrennlich vereinigt geblieben und hat sich in beiden wirksam erwiesen, In Christi resurr. orat. 1, Migne 46, 617. Als Beweis führt Gregor die Worte Röm 11, 29 an, dieselben Worte („sine poenitentia sunt dona Dei“), welche auch Thomas von Aquin (S. th. 3, qu. 50, a. 2) zum Ausgangspunkte nimmt bei Entscheidung der Fragen „utrum in morte Christi fuerit separata divinitas a carne“ und „utrum in morte Christi fuerit facta separatio divinitatis ab anima“.

[5] *Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος τοῦ σωτῆρος*, In S. Steph. orat. 2, Migne 46, 725; *ὁ ἑαυτοῦ ἄνθρωπος*, De an. et resurr., ebd. 46, 137; *ἐκεῖνος ὁ ἄνωθεν ἄνθρωπος*, Orat. cat.

würden, wenn die Menschheit Christi die menschliche Natur in abstracto wäre.

Trotz der Zweiheit der Naturen ist Christus eine geschlossene Einheit, keine *δυάς* von Personen[1], sondern eine einzige Person, *ἓν πρόσωπον*[2]. Denkwürdig ist die Wendung: *μοναδικὸν ἔχει τῆς υἱότητος τὸ πρόσωπον*[3]. Der Sohn Gottes, die Kraft des Allerhöchsten, hat sich selbst aus dem Fleisch der Jungfrau eine Menschennatur gebildet[4], „ein nicht von Menschenhand gefertigtes Gottesgefäß", *θεοῦ δοχεῖον ἀχειροποίητον*[5]. Die Jungfrau hat demnach Gott geboren und sie führt mit Recht den Namen *θεοτόκος*. Einige Neuerer, die Antiochener, haben sich unterfangen, die Jungfrau unehrerbietigerweise auch *ἀνθρωποτόκος* zu heißen, was keinem kirchlichen Lehrer jemals in den Sinn gekommen: *μὴ τὴν ἁγίαν παρθένον τὴν θεοτόκον ἐτόλμησέ τις ἡμῶν καὶ ἀνθρωποτόκον εἰπεῖν, ὅπερ ἀκούομέν τινας ἐξ αὐτῶν ἀφειδῶς λέγειν*[6];

K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen 1904, 196—235: „Die Theologie des Gregor von Nyssa" (die Prinzipien, die Trinitätslehre, die Christologie). J. H. Srawley, St Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ: The Journal of Theol. Studies 7, 1906, 434—441. J. Dräseke, Zu Gregorios von Nyssa: Zeitschrift f. Kirchengeschichte 28, 1907, 387—400 (zu der trinitarischen Ausführung in De orat. dom. hom. 3).

---

c. 35, ebd. 45, 88; *ὁ ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ*, In Christi resurr. orat. 1, ebd. 46, 617; *ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος*, In Cant. cant. hom. 13, ebd. 44, 1056.

[1] Adv. Apollin., Migne 45, 1252. [2] C. Eun. 5, ebd. 45, 697.

[3] Ep. ad Philippum, ebd. 46, 1112. [4] Adv. Apollin., ebd. 45, 1136.

[5] In Christi resurr. orat. 1, ebd. 46, 616.

[6] Ep. 3, Migne 46, 1024. Diese Frage Gregors hat Holl, Amphilochius von Ikonium 230 ff, wie übrigens schon Diekamp (Theol. Revue 1904, 334) erinnerte, sehr mißverstanden. Nach Holl soll es für Gregor „wie für die Antiochener" ausgemacht gewesen sein, „daß der vom Weibe Geborne ein Mensch war", während Gregor gerade im Gegensatz zu den Antiochenern behauptet, man dürfe die Jungfrau nicht Gottesgebärerin und auch Menschengebärerin nennen, weil der von der Jungfrau Geborne seiner Person nach nur Gott und nicht auch ein Mensch war. Unrichtig ist auch, was Holl angibt, daß Gregor den Ausdruck *θεοτόκος* „nur ein einziges Mal", nämlich Ep. 3, gebraucht habe. Dieser Ausdruck kommt auch De virg. c. 13 und 19, Migne 46, 377 und 396, sowie Orat. in diem nat. Christi, 46, 1136, vor, und zwar tritt er jedesmal als der unbestrittene und selbstverständliche Ehrentitel der Jungfrau auf. Gegen den Vorschlag Holls, an der letztgenannten Stelle — die zwei andern Stellen hat Holl übersehen — statt *τὸ θεοτόκον σῶμα τῆς παρθένου* vielmehr *τὸ θεοδόχον σῶμα τῆς παρθένου* zu lesen, würde Gregor entschieden protestieren. Unrichtig ist nämlich auch, was Holl angibt, daß Gregor „an Stelle von *θεοτόκος*" mit Vorliebe das Wort *θεοδόχος* verwende. Nicht Maria, sondern Christus heißt bei Gregor *ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος* (In Cant. cant. hom. 13, Migne 44, 1056) oder *τὸ θεοδόχον σῶμα* (Orat. cat. c. 37 zweimal, 45, 93 96) oder *ἡ θεοδόχος σάρξ*, ebd. c. 32, 37, Migne 45, 80 97; c. 32 schreibt übrigens der neue Herausgeber der Orat. cat., Srawley, *ὁ θεοδόχος ἄνθρωπος* statt *ἡ θεοδόχος σάρξ*), während von Maria gesagt wird: *οὐκ ἔγνω ἡ παρθένος ὅπως ἐν τῷ σώματι αὐτῆς τὸ θεοδόχον συνέστη σῶμα* (In Cant. cant. hom. 13, Migne 44, 1053).

10. Über die letzten Dinge des Menschen. — Die origenistischen Thesen, daß Gott ursprünglich nur reine Geister erschaffen habe und daß die Menschenseele zur Strafe für einen vorzeitlichen Fall in den Leib eingekerkert worden sei, hat Gregor in den schärfsten Wendungen — er spricht von *ἄτοποι ἐκεῖναι δογματοποιΐαι*[1] — von sich gewiesen. Aber entschieden spiritualistisch war auch Gregor angehaucht. Er macht Origenes das Zugeständnis, daß der Mensch in einer geistigeren Daseinsform, in einem Zustande reinster Gottebenbildlichkeit, welchem namentlich der Geschlechtsunterschied fremd war, zwar nicht wirklich, aber doch in Gottes Idee präexistiert habe, und daß nur die Voraussicht des Sündenfalls für Gott bestimmend gewesen sei, diese geistigere Daseinsform nicht zu verwirklichen[2].

In leicht verständlicher Inkonsequenz hatte auch Origenes eine Auferstehung des Leibes und eine ewige Vereinigung desselben mit der Seele angenommen, indem er zwar die Wiederauferweckung des materiellen Leibes für unmöglich erklärte, aber die Wiedererneuerung eines gewissen *εἶδος* behauptete, jener individuellen Form, durch welche jeder Menschenleib sich von andern Menschenleibern unterscheide. Methodius von Olympus trat dem Alexandriner gegenüber für die materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem diesseitigen Leibe ein. Solle das *εἶδος* auferstehen, so müsse zuvor der ganze Leib mit allen seinen Gliedern auferstehen, weil das *εἶδος*, welches ohnehin nichts Beständiges sei, sondern mit dem Lebensalter wechsle, an dem Fleische hafte und für sich, getrennt vom Fleische, nicht bestehen könne, vielmehr mit der Auflösung des Fleisches zu Grunde gehe. Gregor will vermitteln. Es gibt doch, sagt er, ein beständiges und unwandelbares *εἶδος*, eine Form, welche dem in steter Zunahme oder Abnahme begriffenen Leibe seine bestimmte Gestalt, seinen persönlichen Typus verleiht und erhält, indem sie selbst über allem Flusse und allem Stoffwechsel steht. Von einer Auferstehung des Leibes freilich, wie sie in der Auferstehung Christi ihr Vorbild und ihre Bürgschaft hat, könnte nicht die Rede sein, wenn die Seele nicht auch wieder mit eben den Stoffteilen umkleidet würde, welche ihr in diesem Leben angehört haben. Das wird das Werk göttlicher Allmacht und Allwissenheit sein, welche in der Auflösung der leiblichen Elemente, in ihrer Zerstreuung und Vermischung mit verwandten Elementen, in ihrer Eingliederung in andere Organismen keine Schranke findet. Aber auch jenes *εἶδος* dürfte bei der Auferstehung des Leibes eine bedeutsame Rolle spielen. Man wird anzunehmen haben, daß dasselbe während des irdischen Lebens mit der Seele verwächst *(προσφύεται)* und nach

[1] De an. et resurr., Migne, 46, 125.

[2] Weiteres bei Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen, Köln 1890, 93 ff.

dem Tode wie ein Siegel im Wachs *(οἷον ἐκμαγείῳ σφραγίδος)* in der Seele zurückbleibt. Infolgedessen wird dann die Seele am Tage der Auferstehung jene Stoffteile wiedererkennen, welche durch ihre besondere Mischung dem *εἶδος* einst sein individuelles Gepräge gegeben haben, und, unterstützt durch Gottes Allmacht, wird sie ihr Eigentum wieder an sich nehmen[1]. Ja die Seele wird wohl den Elementen ihres Leibes, auch wenn dieselben sich voneinander getrennt haben, fort und fort nahe bleiben und sie wie eine Wächterin *(οἷον εἰ φύλακα τῶν οἰκείων καθισταμένην)* auf ihrem Wege durch das Weltall begleiten, „indem sie vermöge ihrer Erkenntniskraft an ihrem Eigentum festhält und bei demselben ausharrt, bis die getrennten Elemente zur Wiederherstellung dessen, was der Auflösung verfallen war, sich wieder miteinander vereinigen“[2]. Diese letztere Hypothese steht unter dem Einfluß der Stoa[3].

An einem andern Punkte ist Gregor Origenes noch viel weiter entgegengekommen. Die Apokatastasislehre hat er sich wenigstens insoweit angeeignet, als er den Höllenstrafen nicht bloß vindikative, sondern auch medizinale Bedeutung und deshalb nur vorübergehende Dauer beilegte. Die Tatsache ist jetzt anerkannt, nachdem sie lange bestritten worden. Während der monophysitische Parteiführer Severus von Antiochien (gest. 538) Gregor irriger Aufstellungen *περὶ ἀποκαταστάσεως* bezichtigte[4], hat Patriarch Germanus von Konstantinopel (gest. 733) in einer eigenen Schrift darzutun versucht, daß Gregor selbst eine schließliche Beseligung aller vernunftbegabten Kreatur, auch der bösen Engel und Menschen, nicht gelehrt habe, daß vielmehr der Text der in Frage kommenden Werke Gregors, des Dialogs „De anima et resurrectione“, der „Oratio catechetica“ und der Schrift „De perfecta vita“, von späterer Hand im Sinne der bezeichneten Lehre gefälscht sei[5]. Auch Vincenzi (1864) und Krampf (1889) wollten die Orthodoxie Gregors noch retten können. Die gründlichen Untersuchungen Hilts[6] haben indessen jeden Zweifel niedergeschlagen.

---

[1] De hom. opif. c. 27, Migne 44, 225 ff.

[2] De an. et resurr., Migne 46, 76—77.

[3] Vgl. über die Auferstehungslehre Gregors Hilt a. a. O. 223 ff. Auf die Verwertung von Gedanken des Origenes und des Methodius hat Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 1, 41 ff, aufmerksam gemacht. Die Auferstehungslehre des Origenes und des Methodius ist inzwischen durch N. Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympus (Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 1), Berlin 1903, 105 ff, ausführlicher dargestellt worden.

[4] So berichtet Stephanus Gobarus bei Phot., Bibl. cod. 232, Migne 103, 1104.

[5] Siehe das Referat über die verloren gegangene Schrift des Patriarchen bei Phot., Bibl. cod. 233.

[6] A. a. O. 259 ff.

Die „Oratio catechetica“ erklärt: „Bleibt der Mensch in diesem Leben ungeheilt, so ist die Heilung aufgespart für das jenseitige Leben“ *(εἰ δὲ ἀθεράπευτος μένοι, ἐν τῷ μετὰ ταῦτα βίῳ τεταμίευται ἡ θεραπεία)*[1]. „Diejenigen unter den Auferstandenen, welche durch das sakramentale Wasser *(διὰ τοῦ ὕδατος τοῦ μυστικοῦ)* den Schmutz des Bösen abgespült haben, bedürfen der andern Art der Reinigung *(τοῦ ἑτέρου τῶν καθαρσίων εἴδους)* nicht mehr; diejenigen aber, welche der sakramentalen Reinigung nicht teilhaftig geworden sind, werden notwendigerweise durch das Feuer gereinigt *(ἀναγκαίως τῷ πυρὶ καθαρίζονται).*“[2] Ist endlich alles Böse ausgemerzt, so „wird die gesamte Kreatur einstimmig Gott Dank erschallen lassen“, und selbst der Erfinder des Bösen *(αὐτὸς ὁ τῆς κακίας εὑρετής)* wird in diesen Dankeshymnus einfallen[3]. Nach dem Dialog „De anima et resurrectione“ wird der Unterschied zwischen tugendhaftem und lasterhaftem Leben sich in der Folge hauptsächlich *(μάλιστα)* darin bekunden, ob jemand schneller oder langsamer *(θᾶττον ἢ σχολαιότερον)* die erhoffte Seligkeit erlangt. Es kommt ein Tag, da alle ohne Ausnahme der Güter Gottes sich erfreuen, d. i. in Gott sein werden[4].

Aber auch manche andere Schriften Gregors sind von denselben Gedanken durchzogen[5]. Die Rede über die im Glauben Entschlafenen stellt gleichfalls der diesseitigen Reinigung „durch Gebet und Philosophie“ die jenseitige Läuterung „durch den Schmelzofen des reinigenden Feuers“ gegenüber und versichert wiederum, daß, wenn erst das Böse vollständig behoben sei, in allem Seienden die e i n e göttliche Schönheit erstrahlen werde[6]. Ebenso, zum Teil mit den nämlichen Worten, die Abhandlung über 1 Kor 15, 28[7].

Es verschlägt nichts, daß Gregor im Anschluß an die Redeweise der Heiligen Schrift auch wohl die Unauslöschlichkeit des Feuers, die Unsterblichkeit des Wurmes, die ewige Vergeltung *(ἡ αἰωνία ἀντίδοσις)* betont[8], daß er mit ewigem Schmerze, mit der ewigen Strafe *(αἰώνιος λύπη, ἡ αἰώνιος κόλασις)* droht[9], daß er auf der Verdammten „unaufhörliches und in Ewigkeit untröstliches Wehklagen“ *(τὸν ἄληκτον*

[1] Orat. cat. c. 8, ed. Srawley 46.
[2] Ebd. c. 35, Srawley 139. [3] Ebd. c. 26, Srawley 100 f.
[4] De an. et resurr., Migne 46, 152; s. auch 46, 72 und 46, 157—160.
[5] Die von Germanus bzw. von Photius genannte Schrift „De perfecta vita“, *ὁ περὶ τελείου βίου τὴν εἰσήγησιν ἀναδεξάμενος*, sc. *λόγος* (Migne 103, 1108), muß wohl identisch sein mit der Abhandlung „De perfectione et qualem oporteat esse Christianum“. In dem überlieferten Texte dieser Abhandlung (Migne 46, 251—286) wird jedoch die Apokatastasislehre nicht vorgetragen.
[6] De mortuis, Migne 46, 524 und 536. Vgl. über den Gedankengang dieser Rede Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa 253 ff.
[7] In illud: Quando sibi subiecerit, Migne 44, 1313.
[8] Orat. cat. c. 40, Srawley 163 f.
[9] Orat. c. usurarios, Migne 46, 436 452.

ὀδυρμὸν καὶ ἀπαραμύθητον εἰς αἰῶνας) hinweist[1]. Diese Ewigkeit erhält anderswo ihre authentische Interpretation durch Ausdrücke wie *ταῖς μακραῖς περιόδοις, ποτὲ ταῖς μακραῖς τῶν αἰώνων περιόδοις, τοῖς καθήκουσι χρόνοις*[2]. Das „unauslöschliche Feuer" aber *(τὸ ἄσβεστον πῦρ)* wird ausdrücklich als eine jener Wendungen der Heiligen Schrift bezeichnet, welche einer anagogischen Deutung bedürfen[3].

Kurz, Gregor lebt und webt in der Überzeugung, daß schließlich alle Menschen und alle Engel zu Gott zurückkehren werden. Die Rückkehr ist freiwillig und doch zugleich unvermeidlich. Die Schmerzen der Hölle verschaffen der Wirksamkeit der Gnade wieder Zutritt. So nachdrücklich Gregor hervorhebt, daß der freie Wille des einzelnen darüber entscheide, ob er sich Gott zuwenden will oder nicht, stärker noch ist sein Glaube an die sieghafte Macht des Guten[4]. Darum läßt er auch die Zurückgekehrten ein für allemal in Gott verbleiben. Origenes bot in seiner Apokatastasis nur einen vorübergehenden Ruhepunkt, indem er mit der Möglichkeit eines weiteren Sündenfalles wieder neue Perspektiven eröffnete und den Geist durch die unendlichen Räume einer ewigen Zeit forttrieb. Gregor gibt mit seiner Apokatastasis der gesamten Heilsgeschichte einen vollen und harmonischen, wenn man will großartigen Abschluß. Aber seinen Grundsatz, die Heilige Schrift nach Maßgabe der *πατρικὴ παράδοσις* auszulegen, hat er opfern müssen.

E. G. Moeller, Gregorii Nysseni doctrinam de hominis natura et illustravit et cum Origeniana comparavit E. G. M., Halae 1854, 8°. J. N. Stigler, Die Psychologie des hl. Gregor von Nyssa systematisch dargestellt, Regensburg 1857, 8°. L. Kleinheidt, S. Gregorii episc. Nysseni doctrina de angelis, Friburgi Brisg. 1860, 8°. Al. Vincenzi, S. Gregorii Nysseni et Origenis de aeternitate poenarum in vita futura cum dogmate catholico concordia. (Vincenzi, In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova rencensio, vol. 1.) Romae 1864. Vgl. über Vincenzis Werk Bd 2, S. 157. G. Herrmann, Gregorii Nysseni sententiae de salute adipiscenda, Halae 1875, 8°. J. C. Bergades, Ἡ περὶ τοῦ σύμπαντος καὶ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τῆς Νύσσης, Thessalonicae 1876, 8°. A. M. Akylas, Ἡ περὶ ἀθανασίας τῆς ψυχῆς δόξα τοῦ Πλάτωνος ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, Athenis 1888, 8°. A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Eine dogmatisch-patristische Studie, Würzburg

[1] De castigatione, Migne 46, 312. — De an. et resurr., ebd. 46, 157: *τοῦ πυρὸς τὸ παρὰ φύσιν ἐκδαπανήσαντος τῷ αἰωνίῳ πυρὶ παραδοθέν* sind die Worte *τῷ αἰωνίῳ πυρὶ παραδοθέν* als späteres Einschiebsel zu tilgen; s. Krabingers Ausgabe des Dialogs De an. et resurr., Leipzig 1837, 156 360. Überhaupt ist von vornherein zu erwarten, daß etwaige Interpolationen im Texte der Schriften Gregors orthodoxe und nicht heterodoxe Klangfarbe zeigen werden.

[2] *Ταῖς μακραῖς περιόδοις*, Orat. cat. 26, Srawley 100; *ποτὲ ταῖς μακραῖς τῶν αἰώνων περιόδοις*, De an. et resurr., Migne 46, 72; *τοῖς καθήκουσι χρόνοις*, ebd. 46, 152; *μακραῖς ποτε περιόδοις*, ebd. 46, 157.

[3] In Cant. cant. prooem., Migne 44, 764.

[4] Vgl. etwa De hom. opif. c. 21, Migne 44, 201.

1889, 8°. Fr. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen systematisch dargestellt, Köln 1890, 8°. W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schließlichen Überwindung des Bösen, Leipzig 1897, 8°. Fr. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, Würzburg 1897, 8°. E. Michaud, St Grégoire de Nysse et l'Apocatastase: Revue internat. de Théol. 10, 1902, 37—52. K. Weiß, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Ein Beitrag zur patristischen Pädagogik, Freiburg i. Br. 1903 (Straßburger theol. Studien 5, 3—4). J. B. Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa, München 1910, 8°.

§ 16. Amphilochius von Ikonium.

(1. Leben. 2. Fragmente. 3. Vollständig erhaltene Schriften. 4. Charakteristik. 5. Asterius von Amasea.)

1. Leben. — Amphilochius von Ikonium ist als Kirchenschriftsteller erst in jüngster Zeit zu Ehren gekommen oder richtiger von neuem zu Ehren gekommen. Denn im 5. Jahrhundert schon war er neben den großen Kappadoziern eine der patristischen Autoritäten, einer der anerkannten Väter der nachkonstantinischen Zeit. Die allgemeinen Konzilien seit dem Ephesinum und die Dogmatiker und Polemiker seit Theodoret von Cyrus verweisen gar oft auf Aussprüche des hl. Amphilochius. Diese zerstreuten Fragmente schienen aber auch das einzige zu sein, was sich von dem ehemaligen Bestande an „Amphilochiana" noch erhalten hatte; die vollständigen Schriften, welche Combefis 1644 der gelehrten Welt als „Amphilochii Iconiensis opera" vorlegte, waren von der Kritik der nächsten Folgezeit als „opera spuria" beiseite geschoben worden. Erst Forscher unserer Tage haben diese Hyperkritik in die Schranken gewiesen, mehrere von Combefis edierte Schriften gegen alle Bedenken sichergestellt und zugleich neue Schriften dem Staube der Bibliotheken entrissen. Holl hat den Anfang gemacht. Ficker ist in seine Fußstapfen getreten.

Über den Lebensgang des hl. Amphilochius sind wir hauptsächlich durch die Briefe der großen Kappadozier unterrichtet. Mit allen dreien hat Amphilochius in freundschaftlichen Beziehungen gestanden. Er war auch geborner Kappadozier und außerdem war er sehr wahrscheinlich ein Vetter Gregors von Nazianz. Seine Geburt wird in die Jahre 340—345 gefallen sein. Nachdem er zu Antiochien den Unterricht des Libanius genossen, siedelte er um 364 nach Konstantinopel über, um dort als Gerichtsredner aufzutreten. Sechs bis sieben Jahre lang hatte er in dieser Stellung gewirkt, als er durch ein peinliches Mißgeschick[1] auf andere Gedanken gelenkt und nach und nach zu dem Entschlusse geführt wurde, als Anachoret „in Höhlen und Felsen-

[1] Man erfährt davon durch Greg. Naz., Ep. 22—24, ohne jedoch aus der rhetorischen Darstellung mehr als Umrisse erkennen zu können.

klüften“[1] Gott allein zu leben. Er zog sich zunächst in seine Heimat, Diocäsarea-Nazianz, zurück und ward nun gegen Ende des Jahres 373, auf Betreiben des hl. Basilius, zum Bischof von Ikonium erwählt — der Anachoretentraum gelangte nicht zur Ausführung.

Soeben erst, vermutlich zu derselben Zeit, zu welcher Cappadocia secunda von der Stammprovinz losgelöst wurde, war eine Provinz Lykaonien aus Teilen anderer Provinzen, hauptsächlich Pisidiens, neu errichtet und im Zusammenhang damit Ikonium zur kirchlichen Metropole erhoben worden[2]. Der junge Metropolit war vor eine schwere Aufgabe gestellt, hatte aber an Basilius eine feste Stütze. Vor die große Öffentlichkeit ist er, soviel wir wissen, zuerst im Jahre 376 getreten, als er im Namen einer zu Ikonium abgehaltenen Synode an die Bischöfe einer andern Provinz, wahrscheinlich Lyciens, ein Schreiben richtete, welches die wahre Gottheit des Heiligen Geistes verteidigte. Cotelier hat dasselbe aufgefunden[3]. Im Jahre 381 wohnte Amphilochius dem Konzil zu Konstantinopel bei, und das Gesetz des Kaisers Theodosius vom 30. Juli 381 (Cod. Theod. 16, 1, 3) bezeichnete Amphilochius von Ikonium und Optimus von Antiochien in Pisidien als diejenigen Bischöfe „in Asia necnon proconsulari atque Asiana dioecesi“, mit welchen man in Glaubensgemeinschaft stehen müsse, wenn man auf den Namen eines orthodoxen Christen Anspruch machen wolle. Um 390, wie es scheint, präsidierte Amphilochius einer großen Synode zu Side in Pamphylien, welche gegen die enthusiastische Sekte der Messalianer einschritt. Die Akten, welche Photius noch vorlagen, sind verloren gegangen[4]. Endlich hat Amphilochius an der konstantinopolitanischen Synode des Jahres 394, zur Beilegung des Streites zweier Bischöfe um die Diözese Bostra, teilgenommen[5]. Das ist das letzte aus seinem Leben überlieferte Datum. Die Zeit seines Todes ist unbekannt.

Über das Leben des hl. Amphilochius siehe die schönen Untersuchungen bei K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen

---

[1] Ein vertrauter Mitwisser und Teilhaber seiner Pläne, Heraklides, spricht bei Bas. M., Ep. 150, 4, von *σπήλαια καὶ πέτραι.*

[2] Vgl. Bas. M., Ep. 138, 2.

[3] Abdrucke bei Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 505—508; bei Migne, PP. Gr. 39, 93—98; auch bei Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel., Lipsiae 1854, 630—635. Das Schreiben entwickelt die Lehre, welche Basilius in der 375 verfaßten und Amphilochius gewidmeten Schrift „De Spiritu Sancto“ niedergelegt hatte.

[4] Siehe Phot., Bibl. cod. 52, Migne 103, 88 ff. Vgl. über diese Synode und ihr Datum Holl, Amphilochius von Ikonium 31 ff. Die Frage Fickers (Amphilochiana 1, 259 ff), ob die Synode etwa erst in das 5. Jahrhundert zu verweisen und Amphilochius von Side, ein Freund Cyrills von Alexandrien, als ihr Präsident anzusprechen sei, wird entschieden zu verneinen sein.

[5] Mansi a. a. O. 3, 852.

Kappadoziern, Tübingen u. Leipzig 1904, 5—42. „Zu dem, was Tillemont, die Mauriner und Lightfoot (Dict. of Christ. Biography 1, 103—107) erarbeitet haben", hat übrigens Holl „nur weniges nachzutragen" gefunden. Die „Vita S. Amphilochii" oder „S. Amphilochii Historia adversus Arianum Eunomiumque et Macedonium" bei Migne 39, 13—26, ruht, scheint es, auf der „Vita S. Amphilochii" in der großen Legendensammlung des Simeon Metaphrastes bei Migne 116, 955—970. Jedenfalls sind beide Texte historisch wertlos. Über eine dritte, noch ungedruckte Rezension derselben Erzählung s. Holl 6 A. 1.

Eine Sammelausgabe von Schriften des hl. Amphilochius lieferte Fr. Combefis, SS. Patrum Amphilochii Iconiensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia, Paris. 1644, 2°. Eine neue, teils vermehrte teils verminderte, Auflage veranstaltete Gallandi, Bibl. vet. Patrum 6, Venetiis 1770, 457—514. Ausgelassen sind drei unechte Predigten und die unechte „Vita S. Basilii M."; hinzugekommen ist das Synodalschreiben vom Jahre 376. Gallandis Ausgabe ward wieder abgedruckt bei Migne 39, 9—130. Nachgetragen ist eine 1776 von Chr. Fr. Matthäi veröffentlichte Predigt; ausgeschaltet sind die „Iambi ad Seleucum". Die neueren Editionen einzelner Schriften sollen sogleich genannt werden.

2. Fragmente. — Der älteste Zeuge für die schriftstellerische Tätigkeit des hl. Amphilochius ist Hieronymus. Ihm hat Amphilochius zur Zeit des zweiten ökumenischen Konzils 381 eine vermutlich kurz zuvor fertiggestellte Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* vorgelesen: „librum de Spiritu Sancto, quod Deus et quod adorandus quodque et omnipotens sit."[1] Merkwürdigerweise weiß die jüngere Überlieferung von dieser Schrift nichts mehr.

Die Zeugen des 5. und der folgenden Jahrhunderte pflegen einzelne Stellen aus Schriften des hl. Amphilochius als Stimmen der Tradition der Vorzeit anzurufen. Die Liste der benützten Schriften ist recht stattlich, und die Titel bekunden eine ausgesprochene Vorliebe für das trinitarische Thema. Es werden fast der Reihe nach die von den Arianern gegen die Nicäner ins Feld geführten Bibelstellen erörtert. Ich nenne die Titel: *περὶ υἱοῦ λόγος* — *περὶ τῆς κατὰ σάρκα γεννήσεως*, sc. *τοῦ Χριστοῦ* — *εἰς τό· κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ* (Spr 8, 22) — *περὶ τῆς ἡμέρας καὶ τῆς ὥρας* (Mk 13, 32) *λόγος α΄* — *εἰς τό· οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν* (Jo 5, 19) — *εἰς τό· ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με ἔχει ζωὴν αἰώνιον* (Jo 5, 24) — *εἰς τό· ὁ πατήρ μου μείζων μου ἐστιν* (Jo 14, 28) — *εἰς τό· ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν* (Jo 16, 14) — de eo quod dictum est: Ascendo ad patrem meum et patrem vestrum et deum meum et deum vestrum (Jo 20, 17)[2]. Der *λόγος περὶ υἱοῦ* mag ebenso wie die von Hieronymus erwähnte Schrift *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύ-*

[1] Hier., De vir. ill. 133. Das „nuper" kann nur von den Tagen des zweiten ökumenischen Konzils verstanden werden. Vgl. das „ante paucos annos" bei Hier. a. a. O. 128.

[2] Die Belegstellen für die einzelnen Titel bei Holl, Amphilochius von Ikonium 51 ff.

ματος seiner literarischen Art nach eine Abhandlung gewesen sein; hinter den andern Titeln verbergen sich wohl immer wieder Reden, vor der Gemeinde gehaltene Predigten, Reden dogmatisch-polemischer Tendenz[1].

Ein Brief an Seleukus, den Enkel des Generals Trajan *(πρὸς Σέλευκον τὸν ἔκγονον Τραϊανοῦ τοῦ στρατηλάτου ἐπιστολή)*, hat sich nach Ausweis der Fragmente mit der trinitarischen und zugleich mit der christologischen Frage befaßt, und das gleiche gilt anscheinend von einem dogmatischen Briefe an Pancharius, Diakon zu Side *(πρὸς Παγχάριον διάκονον Σίδης δογματικὴ ἐπιστολή)*. Wenn Saltet den besonders häufig zitierten Brief an Seleukus als eine Fälschung aus der Zeit nach dem Chalcedonense bezeichnete, so ging er von einem Satze bei Anastasius Sinaita aus, welcher allerdings erst nach dem Chalcedonense geschrieben ist, welcher aber auch nur infolge eines Irrtums der Herausgeber das Lemma *Ἀμφιλοχίου* trägt und noch weniger als Überbleibsel des Briefes an Seleukus bezeugt ist[2]. Cavallera, welcher den Irrtum aufdeckte, erklärt mit Recht, daß die beglaubigten Reste des Briefes an Seleukus durchaus nichts enthalten, was nicht von Amphilochius geschrieben sein könnte. Die Akten des zweiten nicänischen Konzils vom Jahre 787 zitieren Worte des hl. Amphilochius über die bei den Häretikern in Gebrauch befindlichen Pseudepigraphen, *περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς*, leider nur wenige Sätze, in welchen namentlich auf einen Widerspruch zwischen den apokryphen Johannesakten und dem kanonischen Johannesevangelium hingewiesen wird[3]. In welcher Schrift dieselben standen, wird nicht angegeben[4]. Bald darauf kommen die Akten des genannten

[1] Holl (a. a. O. 112 114) will auch die Schriften *περὶ υἱοῦ* und *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος* als Reden betrachtet wissen.

[2] Anast. Sin., Hodeg. c. 10, liest man bei Migne 89, 184: *Ἀμφιλοχίου· Εἰς ἓν γὰρ πρόσωπον, καθὼς καὶ ἡ ὑμετέρα διδάσκει ἁγιωσύνη, συνέδραμον αἱ δύο φύσεις, ἅσπερ καὶ εἶναι καὶ σώζεσθαι ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως ἐν Χριστῷ ὁμολογοῦμεν.* Nach dem Vorgang mancher andern (vgl. Migne 39, 117) fand auch Holl (a. a. O. 57) hier ein Zitat aus einer Amphilochius-Schrift, und zwar wollte er diese Schrift identifizieren mit dem anderweitig bezeugten dogmatischen Briefe an Pancharius. Saltet (Bulletin de littérature ecclés. 1905, 121 ff) hielt es für richtiger, den vielgenannten Brief an Seleukus als Fundort vorauszusetzen, erkannte aber zugleich, daß das Zitat die Entscheidung von Chalcedon reproduziere, und erklärte demgemäß den Brief an Seleukus für eine nachchalcedonensische Fälschung. Cavallera (Revue d'histoire ecclés. 1907, 473 ff) zeigte, daß das Lemma *Ἀμφιλοχίου* in dem Text bei Migne an unrichtiger Stelle steht, daß die folgenden Worte kein Zitat aus Amphilochius sein wollen, daß sie vielmehr dem Tenor eines von Anastasius Sinaita scherzweise fabrizierten angeblichen Briefes Flavians von Konstantinopel an Papst Leo angehören.

[3] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 176. Migne 39, 115—118.

[4] Ficker (Amphilochiana 1, 137 ff) will denselben in den verloren gegangenen Abschnitten einer sogleich zu erwähnenden, weil größtenteils erhaltenen Abhandlung gegen die Apotaktiten eine Stelle anweisen.

Konzils noch einmal auf Amphilochius zurück, indem sie berichten, daß die bilderfeindliche Synode des Jahres 754 sich auch auf den alten Bischof von Ikonium berief, eine Berufung, welche das Konzil nicht gelten lassen will und in längerer Ausführung zurückweist [1]. Über den Fundort der strittigen Äußerung erhalten wir keinen Aufschluß [2].

Die Sammlung der Fragmente bei Migne 39, 97—118, weist manche Lücken auf. Aber auch die Übersicht bei Holl, Amphilochius 43 ff, wurde schon von Diekamp (Theol. Revue 1904, 332) als „sehr unvollständig" bezeichnet. G. Ficker, Amphilochiana 1, Leipzig 1906, 3 ff, hat dann einen wertvollen Nachtrag zu der Sammlung bei Migne geliefert. — Über die Fragmente Ex epistola ad Seleucum Traiani praetoris nepotem, bei Migne 39, 111—114, s. L. Saltet, La théologie d'Amphiloque: Bulletin de littérature ecclés. 1905, avril-mai, 121—127, und F. Cavallera, Les fragments de St Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte: Revue d'histoire ecclés. 8, 1907, 473—497. — Das Fragment „In illud: Et Iesus proficiebat" etc. (Lk 2, 52), Migne 39, 105—106, tritt auch unter dem Namen des hl. Athanasius auf, und seine Herkunft bleibt zweifelhaft. Vgl. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnat. Verbi, Münster i. W. 1907, XLVI und 109.

3. Vollständig erhaltene Schriften. — Andere Schriften haben sich, dank einem besonders gütigen Geschick, mehr oder weniger unversehrt bis auf unsere Tage gerettet. Die „Jamben an Seleukus" *(πρὸς Σέλευκον ἰάμβοι)*, deren zuerst Kosmas der Indienfahrer gedenkt [3], werden seit Jahrhunderten unter den Gedichten Gregors von Nazianz gedruckt, gehören aber unzweifelhaft Amphilochius an. In 333 jambischen Senaren gibt er dem jungen Seleukus, einem Neffen der hl. Olympias [4], Anweisungen zu einem frommen Leben und einem erfolgversprechenden Studium. An die Mahnung, vor allem die Heilige Schrift zu studieren, reiht sich ein vollständiges Verzeichnis der biblischen Bücher (*κανὼν τῶν θεοπνεύστων γραφῶν*, V. 319) an; die betreffenden Verse (251—319) sind in die kanonistischen Sammlungen der griechischen Kirche übergegangen. Diese Jamben sind, soviel wir wissen, der einzige poetische Versuch des Verfassers gewesen. Den didaktischen Poesien des Nazianzeners tritt derselbe durchaus ebenbürtig an die Seite.

Die „Iambi ad Seleucum" stehen auch bei Migne 37, 1577—1600, unter den Gedichten des Nazianzeners. Neue Ausgaben des Kanonsverzeichnisses

[1] Das betreffende Diktum des hl. Amphilochius lautet bei Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 301 (bei Migne 39, 97 ff sucht man dasselbe vergebens): „Denn es liegt uns nicht ob, in farbigen Bildern die leiblichen Gesichter der Heiligen darzustellen *(τοῖς πίναξι τὰ σαρκικὰ πρόσωπα τῶν ἁγίων διὰ χρωμάτων ἐντυποῦν)*, weil nicht dies uns nottut, sondern die Nachahmung des Wandels der Heiligen durch tugendhaftes Leben."

[2] Ficker (a. a. O. 1, 6 ff) denkt an eine in syrischer Sprache überlieferte, aber noch nicht gedruckte „Oratio funebris in laudem S. Basilii M."

[3] Cosm. Ind., Topogr. Christ. 7, Migne 88, 372—373.

[4] Identisch mit Seleukus, dem Enkel des Generals Trajan.

(V. 251—319) bei Card. Pitra, Iuris eccles. Graecorum hist. et monum. 1, Romae 1864, 655—658; bei Th. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 212 ff.

Von den acht Predigten, welche Combefis 1644 für Amphilochius in Anspruch nahm, dürfen fünf (Migne 39, 35—94), wie freilich erst Holl überzeugend nachwies, als echt anerkannt werden, wenngleich sie, eine einzige ausgenommen, nicht durch Zeugnisse des Altertums, sondern nur durch die Angaben der Handschriften beglaubigt sind[1]. Sie spiegeln ganz und gar die ausgeprägte schriftstellerische Eigenart des Verfassers der Fragmente wider und schließen sich ebenso unter sich durch Übereinstimmung des gesamten geistigen Milieus fest aneinander an. Die Aufschriften lauten: „In natalitia Christi" oder auf das Weihnachtsfest des 25. Dezember, „In occursum Domini" oder auf das Fest der Hypapante am 2. Februar[2], „In Lazarum quatriduanum", „In mulierem peccatricem", „In diem sabbati sancti". Alle diese Predigten sind Homilien im engeren Sinne des Wortes, auch die an der Spitze stehenden Festpredigten, insofern auch sie sich an einen bestimmten Schrifttext binden und diesen Text den Zuhörern lebendig und fruchtbar zu machen suchen. Die sprachliche Form verrät auf Schritt und Tritt den geschulten Rhetor. Aber die natürliche rednerische Anlage eines Basilius oder Gregor von Nazianz fehlt Amphilochius. Eine sechste Predigt veröffentlichte 1776 Matthäi: „In mesopentecosten" (Migne 39, 119—130), auf das zwischen Ostern und Pfingsten in der Mitte gelegene Fest[3]. Eine siebte Predigt veröffentlichte 1904 Holl: „In illud: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste" (Mt 26, 39)[4], am Stephanstage, d. i. am 26. Dezember gehalten, in der Absicht, Arius und Eunomius gegenüber zu zeigen, daß das Zittern und Zagen nur ein Mittel war, den Teufel, welcher sonst nicht gewagt haben würde, dem Herrn zu nahen, anzulocken. Ficker endlich hat 1906 ein längeres, koptisch überliefertes Bruchstück einer Predigt über die Opferung Isaaks unter des Amphilochius Namen herausgegeben und einige weitere griechische Amphilochius-

[1] Es ist nicht zutreffend, wenn Holl (Amphilochius von Ikonium 84) von allen diesen Predigten schreibt, daß keiner der alten Schriftsteller sie zitiere. Anastasius Bibliothekarius erzählt, daß er bei einem Aufenthalte zu Mantua die Predigt „In occursum Domini" (Migne, PP. Gr. 39, 43—60) ins Lateinische übersetzt habe (Ep. ad Landuleum, Migne, PP. Lat. 41, 818).

[2] Diese Predigt ist eines der ältesten Zeugnisse für das Fest der Darstellung Jesu im Tempel und seiner Begegnung *(ὑπαπάντη)* mit Simeon und Anna, das abendländische Fest „Mariä Reinigung" oder „Mariä Lichtmeß". Vgl. Holl a. a. O. 61 ff 104 f.

[3] Für das Fest der *μεσοπεντηκοστή*, „Mittpfingsten", ist Amphilochius wiederum einer der ersten sichern Zeugen. Vgl. Holl a. a. O. 105 ff.

[4] Diese Predigt ist auch durch Zitate bei Theodoret, Papst Gelasius und Fakundus von Hermiane als amphilochianisches Gut verbürgt.

Predigten, von welchen Handschriften-Kataloge melden, herauszugeben versprochen.

Die Predigten „In mulierem peccatricem“ und „In mesopentecosten“, Migne 39, 65—90 u. 119—130, stehen auch unter den unechten Homilien des hl. Chrysostomus. Migne 61, 745—752 u. 777—782. Die Predigt „In illud: Pater, si possible est“ etc. bei Holl a. a. O. 91—102. Beiträge zur Textkritik bei Jülicher in der Theol. Literaturzeitung 1904, 408 f. Ein Pseudo-Chrysostomus bei Migne 61, 751—756, hat diese Predigt ausgeschrieben; vgl. Holl 89 ff. Die erwähnte lateinische Übersetzung der Predigt „In occursum Domini“ von Anastasius Bibliothekarius ist, soviel ich weiß, noch nicht gedruckt worden. Über Spuren weiterer Predigten des hl. Amphilochius s. Ficker a. a. O. 1, 16 ff. Das koptische Bruchstück einer Predigt über die Opferung Isaaks in deutscher Übersetzung von A. Jacoby bei Ficker 1, 281 bis 306. Eine unechte „Oratio in arbores infrugiferas“, wohl aus dem 8. Jahrhundert, bei einem „B. Z.“, Amphilochios von Ikonion, Rede über die unfruchtbaren Bäume, Jurjew (Dorpat) 1901, 8°.

Gleichzeitig mit dem koptischen Predigt-Bruchstücke konnte Ficker aus einer dem 13. Jahrhundert angehörigen Handschrift des Eskorials eine polemische Abhandlung veröffentlichen, welche ein ebenso interessantes wie völlig neues Stück Kirchengeschichte entrollt. Eingang und Schluß und damit auch Titel und Verfassername sind abhanden gekommen. Der Herausgeber wählte die etwas zu allgemein gehaltene Aufschrift „Bekämpfung falscher Askese“. Es werden Sekten bekämpft, deren Devise lautete „Enthaltsamkeit und Entsagung“ *(ἐγκράτεια καὶ ἀπόταξις)*. Sie hießen Apotaktiten und Gemelliten. Sie enthielten sich der Ehe, des Weines und aller animalischen Speisen *(πάντων τῶν ἐμψύχων)* und verwarfen insbesondere auch den Genuß des Blutes Christi. Die Gemelliten, eine strengere Richtung inmitten der Apotaktiten, wollten nicht einmal den Besitz von Tieren gestatten, stritten aber unter sich über die Frage, ob man doch noch wollene *(ἐριναῖ)*, also animalische Kleider tragen oder nur in Säcken *(σάκκινα)* einhergehen dürfe. Der Verfasser legt zunächst die Herkunft dieser Sekten klar. Ihr Lehrmeister sei der Teufel oder Simon Magus, das Werkzeug des Teufels. Ein echter Schüler Simons, Gemellus, welcher von Rom aus in „diese Gegenden“ *(τὰ μέρη ταῦτα)* gekommen, sei der Stammvater der Gemelliten[1]. Dann werden die Verführten dringendst zur Umkehr gemahnt. In der kirchlichen Literatur der Folgezeit hat die Abhandlung, soviel bekannt, keine sichern Spuren hinterlassen[2]. Aus inneren Kriterien aber hat Ficker,

[1] Den Simonschüler Gemellus fand der Verfasser in den von seinen Gegnern gebrauchten apokryphen Petrusakten; s. den Text bei Ficker, Amphilochiana 1, 42 f. Der geschichtliche Ursprung des sonst ganz unbekannten Sektennamens „Gemelliten“ ist noch nicht aufgeklärt; vgl. ebd. 1, 217 f.

[2] Die von Theodoret (Haer. fab. comp. 4, 11) erwähnten *ὑπομνήματα* des hl. Amphilochius gegen die Messalianer sind die Akten der vorhin genannten Synode von Side, nicht aber, wie Ficker a. a. O. 1, 209 als wenigstens möglich hinstellt, die

und zwar ohne besondere Mühe, den Nachweis erbracht, daß sie zu Ikonium, daß sie von Amphilochius, daß sie wahrscheinlich in den Jahren 373—381 verfaßt worden ist[1]. Schon Holl, dem die Abhandlung noch unbekannt war, hatte den Feldzug des hl. Amphilochius gegen die Messalianer als „Stück eines großen Kampfes" gegen die enkratischen und enthusiastischen Sekten Kleinasiens überhaupt bezeichnet[2].

Der Text der Abhandlung bei Ficker a. a. O. 1, 23—77. Vgl. das Referat über Fickers Edition von J. Sickenberger in der Byzant. Zeitschr. 16, 1907, 303—312. — Laut Makarius Magnes (Apocrit. 3, 43; vgl. 4, 15) hat ein gewisser Dositheus aus Cilicien in einem acht Bücher zählenden Werke die Anschauungen der Enkratiten, Apotaktiten und Eremiten wissenschaftlich zu begründen versucht. Sonst ist über diesen Dositheus, welcher in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt haben wird, nichts bekannt. Vgl. Ficker, Die Petrusakten, Leipzig 1903, 73 ff. — Unterschoben ward Amphilochius eine lange „Vita S. Basilii M." bei Combefis a. a. O. 155—225, früher schon erwähnt und ins 8. Jahrhundert verwiesen (s. vorhin S. 130 A. 1; S. 135 A. 3). Trotz oder vielmehr gerade wegen ihres legendarischen Charakters fand sie reichen Beifall. Im 9. Jahrhundert ward sie durch drei verschiedene lateinische Übersetzungen dem Abendlande zugänglich gemacht; s. die Nachweise bei Nostitz-Rieneck (Vom Tode des Kaisers Julian) im 16. Jahresbericht des Gymnasiums zu Feldkirch, Feldkirch 1907, 24 f 34 f.

4. Charakteristik. — Amphilochius ist mehr praktischer Kirchenmann als Theologe. Es steckt etwas von der kirchenpolitischen Begabung seines großen Ratgebers in ihm. Seine Schriftstellerei hat ausschließlich dem Bedürfnis der Erbauung, des Bekenntnisses oder der Abwehr dienen wollen. Die Form zeigt Mannigfaltigkeit: Rede, Brief, Abhandlung, Gedicht. Allenthalben aber herrscht derselbe populäre, affektvolle, auf den augenblicklichen Erfolg berechnete Ton vor. Spekulatives oder philosophisches Interesse lag dem Verfasser fern. „Ein Bahnbrecher ist Amphilochius auf keinem Punkt gewesen. Aber er besaß in praktischen wie in theoretischen Fragen sichern Instinkt für den kirchlichen Mittelweg und Energie, ihn mutig bis zu Ende zu gehen."[3]

Um die Trinitätslehre hat sich Amphilochius ein spezielles Verdienst erworben durch Ausprägung des Terminus *τρόπος τῆς ὑπάρξεως*. Zuerst hatte Basilius diesen Ausdruck gebraucht zur Bezeichnung der

hier in Frage stehende Abhandlung. Dagegen dürfte Ficker 1, 157 im Rechte sein, wenn er es für wahrscheinlich hält, daß die von dem zweiten Nicänum aufbewahrten Worte des hl. Amphilochius *περὶ τῶν ψευδεπιγράφων τῶν παρὰ αἱρετικοῖς* dem noch unversehrten Texte unserer Abhandlung entnommen sind.

[1] Ficker a. a. O. 1, 111 ff.

[2] Holl, Amphilochius von Ikonium 37. In Briefen des hl. Basilius an Amphilochius, Antworten auf Anfragen des letzteren, ist wiederholt von Enkratiten, Sakkophoren, Apotaktiten, Hydroparastaten die Rede. Bas. M., Ep. 188, can. 1; 199, can. 47; 236, 4.

[3] Holl a. a. O. 263.

„Art und Weise des Ursprungs“ des Heiligen Geistes aus dem Vater. In demselben Sinne wendete Gregor von Nyssa ihn auf den Sohn an. Amphilochius hat ihn auch auf den Vater übertragen und ihm damit, da die Personaleigentümlichkeit des Vaters vielmehr in der Ursprungslosigkeit liegt, eine neue Bedeutung gegeben: „Seinsmodus.“ In dieser Bedeutung hat der Ausdruck sich alsbald Bürgerrecht erworben. Der Unterschied, lehrt Amphilochius in dem Briefe an Seleukus, bestehe in den Personen, nicht im Wesen. Vater, Sohn und Heiliger Geist seien Namen des Seinsmodus oder der Beziehung, aber nicht des Wesens schlechthin: *τὸ γὰρ πατήρ, υἱὸς καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον τρόπου ὑπάρξεως ἤτουν σχέσεως ὀνόματα, ἀλλ᾽ οὐκ οὐσίας ἁπλῶς.* Der Name *θεός* bezeichne *τὸ εἶναι* der drei Personen, die Namen Vater, Sohn und Heiliger Geist bezeichneten *τὸ τινὸς εἶναι*[1].

Die Christologie des hl. Amphilochius ist in folgenden Wendungen des Briefes an Seleukus beschlossen: *θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὁμολογῶ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἕνα υἱὸν δύο φύσεων ... ὁ δύο τελείων φύσεων εἰς υἱός ... εἰς ἓν πρόσωπον συντελοῦσιν αἱ δύο φύσεις ... ὥστε τὴν τοῦ θεοῦ μορφὴν καὶ τὴν τοῦ δούλου μορφὴν συντελεῖν εἰς ἓν πρόσωπον υἱοῦ τε καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*[2]. Sie erinnern wohl an die Entscheidung des Chalcedonense vom 22. Oktober 451: *σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.* Sie gehen aber durchaus nicht hinaus über die an früherer Stelle angeführten Formeln Gregors von Nazianz: *φύσεις δύο εἰς ἓν ἀγείρας ... οὐ δύο γενόμενος, ἀλλ᾽ ἓν ἐκ τῶν δύο γενέσθαι ἀνασχόμενος ... δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο.*

Holl a. a. O. 235—263: „Die Theologie des Amphilochius.“

5. Asterius von Amasea. — Ein jüngerer Zeitgenosse des hl. Amphilochius, Asterius, hatte sich gleichfalls der Rhetorenlaufbahn gewidmet und ward aus dem Advokatenstande heraus auf den Bischofsstuhl von Amasea in Pontus berufen. Der unter Kaiser Valens von den Arianern vertriebene und nach dem Tode des Kaisers (9. August 378) wieder eingesetzte Bischof Eulalius von Amasea scheint sein unmittelbarer Vorgänger gewesen zu sein. Eine seiner noch erhaltenen Predigten, „Adversus kalendarum festum“, stammt nach Ausweis der zeitgeschichtlichen Anspielungen des Schlusses (Migne, PP. Gr. 40, 224—225) aus dem Jahre 400. Verloren gegangenen Predigten hat Photius (Quaest. Amphiloch. 312, Migne 101, 1161 oder 40, 477) die Angabe entnommen, daß Asterius ein sehr hohes Alter erreichte (*εἰς βαθὺ γῆρας τοῦ βίου κατήντησεν*). Wann er abberufen worden ist, steht dahin.

[1] Siehe das Fragment bei Migne 39, 112. Über eine notwendige Korrektur des Textes s. Holl, Amphilochius von Ikonium 244.

[2] Den zweiten, christologischen Teil des Briefes an Seleukus zitiere ich nach dem Texte bei Cavallera a. a. O. 488—491. Die Worte *ἕνα υἱὸν δύο φύσεών φημι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως*, welche Holl (248 ff; vgl. 55) als echt gelten läßt, sind nach Cavallera (490) eine nachchalcedonensische Interpolation. Über das andere „Amphilochius-Fragment“ mit der Wendung *ἀτρέπτως καὶ ἀδιαιρέτως* s. vorhin S. 223 A. 2.

Vgl. V. de Buck, De S. Asterio: Acta SS. Oct. 13, Paris. 1883, 330—334. M. Schmid, Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften (Inaug.-Diss.), Borna-Leipzig 1911, 8°. M. Bauer, Asterios, Bischof von Amaseia, sein Leben und seine Werke (Inaug.-Diss.), Würzburg 1911, 8°. — Die zeitlich nahestehenden Kirchenschriftsteller schweigen über Asterius. Das zweite nicänische Konzil 787 gedenkt zweier Reden desselben, einer ἔκφρασις über eine bildliche Darstellung des Martyriums der hl. Euphemia (welche als kostbares Zeugnis für die Bilderverehrung zweimal ihrem vollen Wortlaute nach zitiert wird, Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 16—17 u. 308—309) und eines λόγος auf Lazarus und den Reichen (Mansi 13, 305). Photius kannte außer jener ἔκφρασις eine Reihe von λόγοι (a. a. O.) und gab aus zehn λόγοι längere Auszüge (Bibl. cod. 271). Andere Schriften als Reden scheint Asterius nicht hinterlassen zu haben. Die in Katenen hin und wieder unter seinem Namen auftretenden Fragmente, insbesondere die nach Zahl und Umfang beträchtlichen Scholien in der Lukaskatene des Nicetas von Heraklea (bei Mai, Scriptorum vet. nova Coll. 9, Romae 1837, 669—705), werden wohl sämtlich aus Reden geschöpft sein. — Bei Migne 40, 163—478, sind 21 „Homilien" unter des Asterius Namen zusammengestellt worden. Die Katenenfragmente blieben unberücksichtigt. Die Homilien 1—5, welche von Ph. Rubens bzw. J. Brant, Antwerpen 1615, ans Licht gezogen wurden, handeln: De divite et Lazaro (Lk 16, 19 ff), De oeconomo iniquitatis (Lk 16, 1 ff), Adversus avaritiam, Adversus kalendarum festum, d. h. gegen das heidnische Fest des 1. Januar (wie schon gesagt, im Jahre 400 gehalten, nach einer Vermutung Försters durch des Libanius Lobrede εἰς τὰς καλάνδας, bei Foerster, Libanii opera 1, Lipsiae 1903, 391—398, veranlaßt, vgl. Schmid a. a. O. 41—43), In illud: An liceat homini dimittere uxorem suam quacumque ex causa (Mt 19, 3). Die Homilien 6—12, welche Combefis, Graeco-Latinae Patrum Bibliothecae novum auctarium 1, Paris. 1648, nachtrug, sind überschrieben: In Danielem prophetam et Susannam, In caecum a nativitate (Jo 9, 1 ff), In SS. Petrum et Paulum principes apostolos, In S. Phocam martyrem (vgl. K. Lübeck, Der hl. Phokas von Sinope: Hist. Jahrb. 30, 1909, 743—761), In sanctos martyres (auf bestimmte einzelne Märtyrer, deren Namen indessen nicht genannt werden), In S. Euphemiam martyrem, In S. Stephanum protomartyrem (laut dem Eingang am 26. Dezember gehalten). Diese Predigt auf Stephanus, welche von V. Riccardi, Rom 1630, unter dem Namen des Patriarchen Proklus von Konstantinopel herausgegeben worden war (vgl. Migne 65, 809), hat Combefis Asterius zugeeignet, weil er sie identifizieren zu sollen glaubte mit der von Photius (Bibl. cod. 271) erwähnten Predigt des Asterius auf Stephanus. Gegen die Identifizierung erheben sich jedoch Bedenken; s. Paniel, Pragmat. Gesch. der christl. Beredsamkeit 1, 2, Leipzig 1841, 566 f. Die kurze ἔκφρασις auf Euphemia wird, wie bemerkt, schon durch das zweite Nicänum als echt beglaubigt. Sie ist aber keine Predigt, sondern ein rednerisches Exerzitium, welches Asterius in einem öffentlichen Hörsaal, bloß vor Männern, vorgetragen hat, jedenfalls nicht „in älteren Jahren" (Krüger in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 2, 162), sondern vielmehr „in jüngeren Jahren" (Paniel a. a. O. 567). Ältere und neuere Literatur zu dieser Ekphrasis verzeichnet Bauer a. a. O. 64—67. Als Homilien 13—14 folgen bei Migne zwei Predigten, welche früher unter den Werken Gregors von Nyssa gedruckt zu werden pflegten (vgl. Migne 46, 539), von Photius (a. a. O.) aber unzweifelhaft Asterius zugewiesen werden: „Adhortatio ad poenitentiam" und „In principium iciuniorum". Den Schluß der Sammlung bilden sieben Psalmenhomilien, fünf über Ps 5 und je eine über Ps 6 und Ps 7, alle sieben zuerst von Cotelier, Ecclesiae Graecae monumenta 2, Paris. 1681, veröffentlicht und wohl mit Unrecht hin und

wieder in Zweifel gezogen. — Von den zehn bei Photius (a. a. O.) exzerpierten Predigten werden, wenn wir von der strittigen Predigt auf Stephanus absehen, folgende sechs vermißt: In illud: Homo quidam descendebat ab Ierusalem in Iericho (Lk 10, 30), In illud: Duo homines ascenderunt in templum ut orarent (Lk 18, 10), In Zacchaeum (Lk 19, 2 ff), In duos filios apud Lucam (15, 11 ff), In servum centurionis quem Dominus sanavit (Mt 8, 5 ff), In Iairum et mulierem sanguinis profluvio laborantem (Mt 9, 18 ff). — Auch Asterius hat sich augenscheinlich gern an biblische Texte angeschlossen. Aber während Amphilochius umstrittene Stellen von dogmatischem Interesse wählte, bevorzugt Asterius den Zwecken der Erbauung entgegenkommende Perikopen. Er hat keine Freude an dogmatischer Polemik. Er erschöpft sich in Ermahnungen zu einem christlich-sittlichen Verhalten. Seine Sprache ist sehr gebildet, gewählt und rein (vgl. die Nachweise bei Schmid a. a. O. 8—37). Wo der Gegenstand es erfordert, weiß er feierliche Töne anzuschlagen, „ohne jedoch in die Übertreibungen zu verfallen, welche wir bei andern hochbegabten Rednern jener Zeit zu tadeln haben“ (Paniel 571). — J. G. V. Engelhardt, Die Homilien des Asterius von Amasea, Erlangen 1830 1832 1833, 8° (drei Programme mit neun Homilien in deutscher Übersetzung). K. Fr. W. Paniel, Pragmatische Geschichte der christl. Beredsamkeit und der Homiletik 1, 2, Leipzig 1841, 562—582 (liebevolle und gründliche Würdigung). L. Koch, Asterius, Bischof von Amasea: Zeitschr. f. die histor. Theol. 41, 1871, 77 bis 107 (Übersetzung der Homilie 5, über Mt 19, 3, nebst wenig zuverlässigen „Nachrichten“ über Asterius).

Drittes Kapitel.

Antiochener und Syrer.

§ 17. Eustathius von Antiochien.

(1. Dogmatischer Standpunkt. 2. Schriftstellerischer Nachlaß. 3. Dogmatische Schriften. 4. Exegetische Schriften. 5. Briefe und Homilien. 6. Nachfolger des hl. Eustathius. 7. Aëtius von Antiochien.)

1. Dogmatischer Standpunkt. — In Syrien fand Arius, wie wir schon hörten [1], besonders zahlreiche und eifrige Freunde. Der Patriarch von Antiochien aber, Philogonius, trat auf die Seite Alexanders von Alexandrien [2], und sein Nachfolger Eustathius „hat mit schmetternder Stimme in die Kriegstrompete wider Arius gestoßen“ [3].

Eustathius stammte aus Side in Pamphylien [4], hatte in der Verfolgung unter Diokletian oder Licinius den Namen eines Bekenners davongetragen [5] und war, bevor er 323 oder 324 auf den Stuhl der syrischen Hauptstadt berufen wurde, Vorsteher der Gemeinde des

[1] Oben S. 44.

[2] Wir kennen noch die Worte, mit welchen Philogonius den enzyklischen Tomus Alexanders von Alexandrien in Sachen des Arius unterschrieben hat, freilich nur in syrischer Übersetzung (Pitra, Analecta sacra 4, 197 431—432). Anderseits hat Arius (bei Theodor., Hist. eccl. 1, 4) Philogonius als seinen ausgesprochenen Gegner bezeichnet.

[3] Hier., Ep. 73, ad Evang., 2. [4] Hier., De vir. ill. 85.

[5] Athan., Hist. Arian. 4: *ἀνὴρ ὁμολογητής*.

benachbarten Beröa gewesen[1]. Mit welchem Eifer er zu Antiochien der „von Ägypten her einbrechenden Seuche“ zu wehren bemüht war, schildert Chrysostomus in einer zu Antiochien gesprochenen Lobrede[2]. Auf dem Konzil zu Nicäa 325 war Eustathius einer der angesehensten und einflußreichsten Vertreter der Orthodoxie. Und als die Gegner des nicänischen Bekenntnisses das Ohr des Kaisers gewonnen hatten und die Offensive ergreifen konnten, fiel als erstes Opfer ihres Hasses Eustathius. Durch die arianische Synode zu Antiochien 330 ward er seines Amtes entsetzt und vom Kaiser nach Trajanopolis in Thrazien ins Exil geschickt. Die Hauptanklage hatte auf Sabellianismus gelautet[3]. Ihre Bedeutung im Munde der Arianer ist bekannt. Nach Ausweis seiner Schriften hat Eustathius nicht bloß die volle Gottheit oder Homousie des Sohnes, sondern ebenso unzweideutig auch die persönliche Unterschiedenheit des Sohnes vom Vater betont[4].

Seit seiner Verbannung verschwindet Eustathius aus der Geschichte. Sehr wahrscheinlich ist er nicht lange nach 330, vor der Rückberufung der exilierten Bischöfe durch Konstantius im Jahre 337, gestorben[5]. Das arianische Konziliabulum zu Philippopolis 343 spottete über sein schimpfliches Ende[6]. In der Erinnerung des zweiten ökumenischen Konzils zu Nicäa 787 lebte er fort als „der nimmer wankende *(εὐσταθής)* Vorkämpfer des wahren Glaubens und Zerstörer des arianischen Wahnsinns“[7].

P. Boschius, Hist. chronol. Patriarcharum Antiochenorum c. 24: Acta SS. Iul. 4, Antverp. 1725, 34—38. F. Cavallera, Le schisme d'Antioche (IV^{e}—V^{e} siècle), Paris 1905, 33 ff 57 ff.

Zu Nicäa 325 hatte Eustathius in seiner Eigenschaft als Bischof von Antiochien den ersten Platz auf der rechten Seite des Sitzungssaales inne, und als Kaiser Konstantin in der Versammlung erschien, war es an Eustathius, eine Begrüßungsansprache zu halten. Eusebius, ein Gegner des Eustathius, spricht von dem Bischofe, welcher den Kaiser begrüßte, ohne den

---

[1] Theodor., Hist. eccl. 1, 3. Das Datum der Berufung auf den Patriarchenstuhl ist vorläufig nicht mit Sicherheit zu fixieren. Philogonius ist laut der Gedächtnisrede des hl. Chrysostomus (Migne, PP. Gr. 48, 747—756) am 20. Dezember gestorben, vermutlich 322 oder 323.

[2] Chrysost., Hom. in S. Eust. 3. Im übrigen bietet diese Lobrede, Migne 50, 597—606, nur wenig historisches Material.

[3] Näheres bei Cavallera, Le schisme d'Antioche 57 ff.

[4] De engastr. 24 (ed. Jahn 65) bemerkt er zu Dt 13, 1—3: *τὴν δυάδα πατρός τε καὶ τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ παριστῶν, ἄλλον μὲν τὸν ἐκπειράζοντα κύριον ὠνόμαζεν, ἄλλον δὲ παρὰ τοῦτον εἶναι τὸν ἀγαπώμενον κύριόν τε καὶ θεόν, ἵν' ἐκ δυάδος τὴν μίαν ἀποδείξοι θεότητα καὶ τὴν ἀληθῆ θεογονίαν.*

[5] Die Annahme, Eustathius habe bis um 360 gelebt, d. h. bis zu der Zeit, da Melitius zum Bischof von Antiochien ordiniert wurde, stößt auf unüberwindliche Schwierigkeiten, obwohl offenbar schon Chrysostomus (Hom. in S. Eust. 4) sich von dieser Voraussetzung hat leiten lassen. Vgl. Cavallera a. a. O. 65 f.

[6] Hil., Fragm. ex op. hist. 3, 27.

[7] Conc. Nic. II, act. 6; Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 265.

Namen desselben zu nennen (Vita Constant. 3, 11). Von Theodoret erfahren wir, daß es „der große Eustathius“ war, welcher „das Haupt des Kaisers mit Blumen von Lobsprüchen umkränzte und sein Interesse für die Religion mit Segenswünschen vergalt“ (Hist. eccl. 1, 6); vgl. auch Johannes von Antiochien, Ep. ad Procl. (Migne, PP. Gr. 65, 878; PP. Lat. 67, 711); Fakundus von Hermiane, Pro defens. trium capit. 11, 1 (PP. Lat. 67, 795 798); Anastasius Sinaita, Anag. Contempl. in Hexaem. l. 9 (PP. Gr. 89, 994). Die „Allocutio S. Eustathii ad imperatorem Constantinum in concilio Nicaeno“ (PP. Gr. 18, 673—676), wie sie zu Beginn des 10. Jahrhunderts von dem Presbyter Gregor aus Cäsarea in Kappadozien in seiner Lobrede auf die Väter des Nicänums (PP. Gr. 111, 419—440; von neuem herausgegeben durch J. Compernaß, Bonn 1908, 8°) mitgeteilt wird, ist nicht etwa verloren gegangenen Quellenschriften entnommen, sondern auf Grund der Worte Theodorets frei erfunden. — Gelasius von Cyzikus (Hist. Conc. Nic. 2, 14—23) bringt eine lange Disputation, welche sich zu Nicäa zwischen einem arianischen Philosophen Phädon und mehreren Vätern des Konzils, Eustathius von Antiochien, Hosius von Corduba, Leontius von Cäsarea in Kappadozien, Eupsychius von Tyana, Eusebius von Cäsarea in Palästina, Protogenes von Sardika, Makarius von Jerusalem, abgespielt haben soll. Das Werk des Gelasius stand bis vor kurzem in keinem guten Rufe, und gerade jene Disputation bildete das Paradestück, an welchem man die Unzuverlässigkeit des Verfassers und die Unechtheit seiner Urkunden zu beleuchten pflegte. G. Loeschcke (Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906) hat eine Lanze für Gelasius eingelegt und hat auch jene Disputation als „die offizielle Veröffentlichung, d. h. das Protokoll oder wenigstens die stilisierte Nachbildung einer zu Nicäa wirklich geführten Debatte“ (S. 66) zu erweisen versucht. Die Argumentation weist Lücken auf. Erledigt dürfte die Sache noch nicht sein.

2. Schriftstellerischer Nachlaß. — Hieronymus berichtet von vielen Streitschriften des hl. Eustathius gegen den Arianismus, von Büchern „De anima“ und „De engastrimytho adversum Origenem“ und von unzähligen Briefen, welche einzeln aufzuführen er sich versagen müsse[1]. Sozomenus hat den literarischen Leistungen des Antiocheners wenigstens seine Anerkennung aussprechen wollen und dabei bemerkenswerterweise die formelle Seite fast in den Vordergrund geschoben: die auszeichnenden Merkmale lägen „in der Klassizität des Ausdrucks und der Gediegenheit des Gedankens, in der Schönheit der Sprache und der Gefälligkeit der Darstellung“[2]. Theodoret ist häufiger in die Lage gekommen, auf Eustathius Bezug zu nehmen, und hat namentlich einem jeden seiner drei Dialoge eine kleine Blütenlese von Eustathius-Aussprüchen beigegeben mit dankenswerten Vermerken über den jedesmaligen Fundort[3]. Weitere Aufschlüsse erhalten wir durch Fakundus von Hermiane, Eulogius von Alexandrien, Anastasius Sinaita u. a.

Aber der aus solchen Spuren zu erhebende Schriftenbestand bleibt eine geschichtliche Größe. Spätere Jahrhunderte haben denselben

[1] Hier., De vir. ill. 85. Vgl. Hier., Ep. 70, 4; 73, 2.
[2] Sozom., Hist. eccl. 2, 19. [3] Migne 83, 87—90; 175—178; 285—290.

achtlos verschleudert. Außer der exegetischen Abhandlung „De engastrimytho“ liegt nur noch ein Haufe von Fragmenten vor, zum größten Teile durch dogmatische Florilegien überliefert, wie sie, nach dem Vorbilde jener Zitatensammlungen Theodorets, seit dem 5. Jahrhundert hauptsächlich zur Bekämpfung des Nestorianismus und des Monophysitismus angelegt zu werden pflegten. Einen Laut der Klage kann der Historiker im Angesichte dieses Trümmerfeldes kaum unterdrücken. Denn ohne Zweifel ist Eustathius im dritten Dezennium des 4. Jahrhunderts der bedeutendste literarische Vertreter der kirchlichen Lehre im ganzen Orient gewesen.

Die Sammlung von Eustathius-Schriften und -Fragmenten bei Migne, PP. Gr. 18, Paris. 1857, ist fast unverändert aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 4, Venet. 1768, herübergenommen worden. Einiges neue Material, drei griechische und zehn syrische Fragmente, spendete Kardinal Pitra bzw. P. Martin bei Pitra, Analecta sacra 2 u. 4, Paris. 1884 1883. Dann aber hat F. Cavallera, S. Eustathii ep. Ant. in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica, Paris. 1905, 8°, eine bis dahin ganz unbekannte Predigt veröffentlicht und eine vollständige Übersicht über die erhaltenen Fragmente angeschlossen, auch neue Fragmente mitgeteilt und andere nach neuen Handschriften verbessert. Immerhin hat er nur eine vorläufige Zusammenstellung des Stoffes angestrebt und auf kritische Sichtung verzichtet.

3. Dogmatische Schriften. — Ein Werk *κατὰ Ἀρειανῶν*, adversus Arianos, welches mindestens acht Bücher gezählt hat, ist nur aus sehr kurzen Zitaten bekannt. Die lateinischen Zitate, welche an Zahl und Umfang überwiegen, finden sich bei Fakundus von Hermiane und Papst Gelasius, die griechischen bei Eulogius von Alexandrien, dem Kompilator der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ und Johannes von Damaskus[1]. Fakundus weist seine Anführungen teils dem sechsten teils dem achten Buche zu[2]. Das sechste Buch scheint sich wenigstens in erster Linie der Aufgabe gewidmet zu haben, Schriftstellen, welche die Arianer für sich in Anspruch nahmen, in orthodoxem Sinne zu erklären.

Etwas genauer sind wir über eine Schrift unterrichtet, welche bald einfach *περὶ ψυχῆς*, de anima (Hieronymus, Theodoret), bald *περὶ ψυχῆς καὶ κατὰ Ἀρειανῶν* (Eustratius von Konstantinopel), bald *περὶ ψυχῆς κατὰ φιλοσόφων* (Johannes von Damaskus) betitelt wird. Vermutlich ist sie in zwei Teile zerfallen, und zwar hat ein erster Teil im Kampfe mit Philosophen, hauptsächlich Platonikern, das Verhältnis

[1] Siehe Cavallera, S. Eust. homilia christol. 91—95. Das Zitat aus der Doctrina Patrum p. 93 ist unzutreffend abgegrenzt, insofern eine Glosse des Kompilators noch zu den Worten des Eustathius gezogen wurde. Vgl. Diekamps Ausgabe der „Doctrina“, Münster i. W. 1907, 59.

[2] Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 11, 1. Die Angabe bei Eulogius bzw. bei Phot., Bibl. cod. 225 (Migne 103, 941), das Werk des Eustathius habe aus sechs Büchern bestanden, gründet sehr wahrscheinlich in einem Verderbnis des umlaufenden Textes.

zwischen Seele und Leib zu bestimmen versucht, worauf dann ein zweiter Teil sich gegen die These der Arianer kehrte, der Logos habe einen unbeseelten Leib, keine Seele, angenommen. Mehrere Fragmente der Schrift[1] vertreten, in Übereinstimmung mit Fragmenten exegetischer Schriften, die wahre und vollkommene Menschheit Jesu Christi[2].

Drei kleine syrische Bruchstücke wollen einer Schrift „adversus Photinum id est Morinum" angehören[3]. Gemeint sein kann wohl nur Photinus von Sirmium, der Schüler Marcells von Ancyra[4]. Unter dieser Voraussetzung aber hat Cavallera die Bruchstücke mit Recht für unecht erklärt, weil Photinus den literarischen Schauplatz erst betrat, als Eustathius schon gestorben war.

4. Exegetische Schriften. — Ein umfangreicher „Commentarius in Hexaemeron", welchen Allatius 1629 unter des Eustathius Namen veröffentlichte (Migne 18, 707—794), ist von den Literarhistorikern allgemein als unecht abgelehnt worden. Daß aber auch Eustathius über das Hexaemeron geschrieben hat, dürfte Anastasius Sinaita bezeugen, welcher in seinen „Anagogicae Contemplationes in Hexaemeron" eine längere Ausführung des „summus doctor synodi Nicaenae" über Gn 2, 19 mitteilen kann[5]. In jenem „Commentarius" hat diese Ausführung keine Stelle.

Erhalten hat sich, wie schon gesagt, eine „Würdigung der Erörterungen des Origenes über die Wahrsagerin", *κατὰ Ὠριγένους διαγνωστικὸς εἰς τὸ τῆς ἐγγαστριμύθου θεώρημα* (Migne 18, 613—674). Hatte Origenes behauptet, nach 1 Kg 28 (LXX) sei Samuel, von der Hexe beschworen, aus der Unterwelt heraufgekommen, so bezeichnet Eustathius die Erscheinung als dämonisches Blendwerk, weil ein vom bösen Geiste getriebenes Weib nimmer im stande gewesen sei, einen Verstorbenen in seiner Ruhe zu stören. Ungleich bedeutsamer als dieser Widerspruch ist jedoch die schonungslose und vernichtende

---

[1] Bei Cavallera, S. Eust. homilia christol. 86—91.

[2] So nachdrücklich indessen Eustathius die volle Gottheit wie die volle Menschheit Jesu Christi verteidigt, die in neuerer Zeit häufiger geäußerte Vermutung, daß die nestorianisierende Richtung vieler späteren Antiochener durch Eustathius angebahnt worden sei, hat in den Quellen keine Stütze. Die menschliche Natur gilt Eustathius als das Heiligtum, *ὁ ναός*, in welchem Gott wohnte (*ᾤκησεν ὁ θεός*, Eust. bei Theodor., Dial. 1, Migne 83, 89; 18, 677). In einem unverdächtigen syrischen Fragmente spricht Eustathius von der „Gottesgebärerin" (vgl. Cavallera a. a. O. 85). Weitere Zeugnisse bei Cavallera 12—13.

[3] Bei Cavallera a. a. O. 95—97.

[4] Morinus, מוריינוס, *μωρεινός*, wird eine den Klang des Namens *φωτεινός* imitierende Ableitung von *μωρός*, „Tor", sein; vgl. den Schimpfnamen *κοπριανός* für Cyprianus (Bd 2, S. 395 f). Beliebt war, wie früher erwähnt (§ 11, 4), die Verdrehung des Namens Photinus in Skotinus.

[5] Bei Cavallera a. a. O. 57—59.

Kritik, welche Eustathius der Exegese des Alexandriners überhaupt angedeihen läßt: für die in Rede stehende Erzählung beanspruche derselbe buchstäbliche Auffassung, während er sonst nicht davor zurückschrecke, die Heilige Schrift in Allegorien aufzulösen, dem Alten wie dem Neuen Testamente seinen historischen Charakter zu rauben, durch willkürliches Spiel die Heilsgeschichte zu untergraben[1]. Wahrscheinlich ist die lebens- und temperamentvolle Abhandlung noch vor Ausbruch der arianischen Streitigkeiten geschrieben worden[2]. Jahn, der neueste Herausgeber, rühmt ihr „attische Diction und Beredsamkeit" nach[3]. Jedenfalls bekundet sie rhetorische und philosophische Bildung und Vertrautheit mit der klassischen Literatur[4].

Zu den Psalmen liegen Fragmente vor „aus der Erklärung des 15. Psalmes" und „aus der Erklärung des 92. Psalmes". Dazu kommen zwei Fragmente *εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῆς στηλογραφίας* bzw. *ἐκ τοῦ περὶ στηλογραφίας λόγου — στηλογραφία* ist die Aufschrift der Psalmen 15 und 55—59 nach griechischer Zählung — und zwei Fragmente *ἐκ τοῦ λόγου εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ἀναβαθμῶν — ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν* sind die Psalmen 119—133 überschrieben. Alle diese Fragmente[5], zu dogmatisch-polemischen Zwecken ausgehoben, bewegen sich auf christologischem Gebiete.

Eine der zwischen Nicänern und Arianern am heißesten umstrittenen Bibelstellen, Spr 8, 22: *κύριος ἔκτισέ με κτλ.*, hat Eustathius zum Gegenstand einer besondern Schrift gemacht, aus welcher namentlich Theodoret verschiedene, aber meist sehr kurze, Bruchstücke mitteilt[6]. Wie Eustathius die Stelle erklärte, erfahren wir bezeichnenderweise nicht. Um so mehr ist die Vermutung gestattet, daß er ebenso wie viele spätere Nicäner das Wort *ἔκτισε* auf die menschliche Natur des Erlösers bezog. Das längste der Bruchstücke bei Theodoret, sehr wahrscheinlich dem Eingange der Schrift entnommen, wirft einen Rückblick auf die Verhandlungen zu Nicäa[7] und gibt der zuversichtlichen Hoffnung Ausdruck, daß die Eusebianer,

[1] Vgl. c. 22: *ἅπαντα μὲν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἐκ τῶν ὀνομάτων ἀλληγορῶν ἀναιρεῖ τὰς τῶν πραγμάτων ὑποθέσεις.*

[2] Die Abhandlung des hl. Methodius von Olympus über die Hexe von Endor (vgl. Bd 2, S. 303) scheint Eustathius nicht gekannt zu haben. Er erwähnt wenigstens nur, und zwar in sehr beifälligen Wendungen, des Methodius Schrift über die Auferstehung gegen Origenes (c. 22).

[3] Jahn in der Einleitung seiner Ausgabe, Leipzig 1886, XIX.

[4] Vgl. namentlich c. 27—29.

[5] Bei Cavallera a. a. O. 66—72. [6] Ebd. 75—79.

[7] Hier findet sich die vielzitierte Bemerkung: „Es waren wenigstens 270 Bischöfe zusammengekommen; denn genau kann ich die Zahl der großen Menge nicht angeben, zumal ich auch keineswegs mit besonderem Eifer danach geforscht habe" (Theodor., Hist. eccl. 1, 7). Diese Worte, etwa vier Jahre nach dem Nicänum geschrieben, beweisen allerdings allein schon, daß die Tradition von den „318" Konzilsvätern auf sehr schwachen Füßen steht.

welche zurzeit wieder ihr Haupt erhoben haben, auch wieder geschlagen werden. Die Schrift mag also um 329 verfaßt worden sein, als Eusebius von Nikomedien aus dem Exile zurückgekehrt war und das Signal zum Kampfe gegen das Nicänum gegeben hatte.

Der unechte „Commentarius in Hexaemeron", herausgegeben von Leo Allatius (Allazzi), Lyon 1629, würde wohl eine nähere Untersuchung verdienen, um so mehr, als er jedenfalls bis in die Mitte des 4. Jahrhunderts zurückreicht; vgl. den Hinweis auf das dreißigjährige Regierungsjubiläum Konstantins am 25. Juli 335. Migne 18, 757—760. Einige quellenkritische Bemerkungen bei A. Bauer, Die Chronik des Hippolytos, Leipzig 1905, 209 bis 215. Auch die Abhandlung „De engastrimytho adversum Origenem" ist zuerst von Allatius, Lyon 1629, aus einer Handschrift der Vatikana ans Licht gezogen worden. Mit Hilfe einer Münchener Handschrift (cod. Monac. gr. 331, saec. XI?) hat dann A. Jahn, Leipzig 1886 (Texte u. Untersuchungen usf.), den Text wesentlich berichtigen können. Zu den Bemerkungen über die handschriftliche Überlieferung bei Jahn XIII ff vgl. die Nachträge bei Cavallera, S. Eust. hom. 66.

5. Briefe und Homilien. — Einzelne syrische Fragmente wollen aus Homilien stammen: „ex homilia coram fidelibus habita super hoc: Verbum caro factum est", „ex homilia secunda coram fidelibus habita" [1]. Ein freilich verdächtiges griechisches Fragment trägt das Lemma ἐκ τοῦ κατηχητικοῦ λόγου [2]. Eine vollständige Homilie ist nach einem jungen, aber aus alter Vorlage geflossenen Manuskript erst von Cavallera veröffentlicht worden, eine „homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham", welche, anknüpfend an das Mahl zu Bethanien (Jo 12, 1 ff), wortreich, aber gedankenarm, dartun will, daß Lazarus, Maria und Martha wie aus einem Munde, wenngleich jeder in seiner Weise, lautes Zeugnis für die wahre Gottheit Christi ablegen. Diese Homilie [3] kann jedoch nicht echt sein. Cavallera selbst rechnete mit der Möglichkeit späterer Interpolationen [4]. Saltet forderte einen späteren Autor [5]. Die schwülstige Rhetorik dürfte eine jüngere Geschmacksrichtung widerspiegeln, und manche trinitarische und christologische Formeln [6] verraten deutlich ein fortgeschritteneres Stadium der dogmengeschichtlichen Entwicklung.

---

[1] Vgl. Cavallera, S. Eust. homilia christol. 83—84.

[2] Dieses griechische Fragment, bei Cavallera 97, wird bei Maximus Confessor (Opusc. theol. et polem., Migne 91, 280) Alexander von Alexandrien zugeschrieben.

[3] Bei Cavallera a. a. O. 25—51. [4] Ebd. 51.

[5] L. Saltet, Une prétendue homélie d'Eustathe: Bulletin de littérature ecclés. 1906, 212—220.

[6] Christus heißt nicht bloß εἷς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου τριάδος (c. 16), sondern auch ὁ λόγος ὁ γενόμενος σὰρξ ἄτρεπτος (c. 14), θεὸς ταὶ ἄνθρωπος ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως (c. 16), ἀμέριστος γὰρ ἡ ἕνωσις καὶ ἀσύγχυτον τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον καὶ ἀδιαίρετος ἡ εἰς τὸν ἕνα τῆς τριάδος κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμολογία (c. 26), Wendungen, welche, wenn nicht das Chalcedonense, so jedenfalls die apollinaristischen Verhandlungen zur Voraussetzung haben.

Über den zahlreichen oder, wie Hieronymus sagte, unzähligen Briefen ruht dichtes Dunkel. Die literarische Fehde zwischen Eustathius und Eusebius von Cäsarea, von welcher Sokrates erzählt[1] — Eustathius warf Eusebius Fälschung des Nicänums und Eusebius warf Eustathius Sabellianismus vor —, mag sich in Briefen abgespielt haben. Nur ein einziger Brief, an Alexander von Alexandrien, über Melchisedech, wohl noch aus der Zeit, da Eustathius Bischof von Beröa war, läßt sich bis zu einem gewissen Grade wiederherstellen[2]. Ein langes griechisches Fragment[3] bezeichnet den Priesterkönig von Salem, im Gegensatz zu den sog. Melchisedechianern, welche denselben für größer als Christus erklärten, und „andern", welche den Heiligen Geist in ihm erblicken wollten[4], als einen Menschen wie wir *(ἄνθρωπον ὁμοιοπαθῆ ἡμῖν)* und entwickelt sodann in sehr bemerkenswerter Weise den mystischen Sinn der Darstellung der Genesis an der Hand des Hebräerbriefes[5]. „Weshalb erscheint Melchisedech ohne Geschlechtsabfolge? Weil er Typus Christi war und dessen Bild trug, deshalb hat die Schrift seines Vaters und seiner Mutter nicht erwähnt, damit wir in ihm wie in einem Bilde Christus schauten, welcher in Wahrheit keinen Vater und keine Geschlechtsabfolge hat." „An Jesus, welcher aus der Jungfrau Maria geboren werden sollte, erging der Ausspruch Gottes: ‚Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung Melchisedechs', indem du nicht nach der Weise Aarons, der blutige Schlachtopfer darbrachte, sondern nach der Ordnung Melchisedechs in Brot und Wein die Opfergabe der Heidenvölker entrichtest für immer."

Eine nur syrisch überlieferte „Liturgia S. Eustathii" (Migne 18, 697 bis 704), eine sog. Anaphora (Kanon nebst Präfation), ist allem Anscheine nach unecht.

6. Nachfolger des hl. Eustathius. — Durch die Absetzung des hl. Eustathius im Jahre 330 ward der Grund zu jenem antiochenischen Schisma gelegt, dessen auf den vorangegangenen Blättern schon wiederholt gedacht werden mußte. Hat doch dieses Schisma lange Zeit hindurch nicht bloß den gesamten Orient in zwei sich bekämpfende Parteien zerrissen, sondern auch zwischen Orient und Okzident eine Spannung verursacht, welche beinahe zu völligem Bruche geführt hätte. In den Jahren 330—360 folgten sich auf dem antiochenischen Stuhle in raschem Wechsel sieben Bischöfe arianischer oder arianisierender Richtung, denen gegenüber ein Teil der Katholiken Antiochiens, die sog. Eustathianer, sich zu einer Sondergemeinde unter dem Presbyter Paulinus zusammenschlossen. Der erste dieser Bischöfe war Paulinus, bis dahin Bischof von Tyrus, gest. 331, der letzte

[1] Socr., Hist. eccl. 1, 23; vgl. Sozom., Hist. eccl. 2, 18.

[2] Siehe die Fragmente bei Cavallera a. a. O. 59—64 und XII—XIV.

[3] Ebd. XII—XIV.

[4] Zu diesen *ἄλλοι* zählte Hierakas der Ägypter (Epiph., Haer. 55, 5; 67, 3). Vgl. Bd 2, S. 215.

[5] Gn 14, 18 ff. Hebr 7, 1 ff.

Eudoxius, bis dahin Bischof von Germanicia in Syrien, 358—360. Eudoxius, ein strenger Anhomöer, welcher sich übrigens am 27. Januar 360 auf den Stuhl von Konstantinopel zu schwingen wußte und diesen Stuhl bis 369 inne hatte, muß auch Schriften hinterlassen haben. Die „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi", ed. Diekamp 64—65, enthält ein Fragment „von dem Arianer Eudoxius von Konstantinopel", ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου, welchem Caspari (Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 176—185) eine besondere Abhandlung widmete. Andere noch ungedruckte Fragmente dieses λόγος περὶ σαρκώσεως finden sich in cod. Vindob. theol. gr. 77. Vgl. den Katalog der Wiener Handschriften von Lambecius-Kollarius 3, 1776, 418; Caspari a. a. O. 178. Auch über die Eudoxius-Scholien der Psalmenkatene in cod. Vindob. theol. gr. 15 muß vorläufig auf Lambecius-Kollarius 3, 67 verwiesen werden. Über die Katene vgl. etwa Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 51.

Im Winter 360/361 ward Melitius (über die Schreibung „Melitius" statt „Meletius" vgl. oben S. 34 A. 2), früher Bischof von Sebaste in Kleinarmenien, zum Bischof von Antiochien erwählt. Doch kaum ein Monat war dahingegangen, als Melitius ins Exil verjagt und an seiner Statt Euzoïus, ein alter Freund des Arius, zum Bischof ernannt wurde. Melitius hatte durch seine dogmatische Stellungnahme die Arianer enttäuscht, hatte insbesondere in einer vor Kaiser Konstantius, welcher den Winter 360/361 in Antiochien zubrachte, gehaltenen Predigt über Spr 8, 22 den Nicänern zu weit gehende Zugeständnisse gemacht (vgl. Cavallera, Le schisme d'Antioche, Paris 1905, 83 ff). Epiphanius (Haer. 73, 29—33) hat diese Predigt aufbewahrt (Cavallera a. a. O. 78—83 hat sie übersetzt). Die Erhebung des Euzoïus gab zu einer endgültigen Scheidung zwischen Katholiken und Arianern Anlaß. Diejenigen Katholiken, welche sich bisher noch zu der offiziellen antiochenischen Gemeinde bekannt hatten, traten aus, wurden aber von den Eustathianern, denen sie die Hand zum Bunde reichen wollten, zurückgewiesen und konstituierten sich nun unter der Bezeichnung Melitianer zu einer zweiten katholischen Sondergemeinde. Im Dezember 362 weihte Luzifer von Calaris, ein kurzsichtiger und eigenmächtiger Eiferer, den erwähnten Presbyter Paulinus zum Bischof der Eustathianer. Bald darauf kehrte Bischof Melitius aus dem Exile zurück. Jetzt war die ganze orthodoxe Kirche vor die Frage gestellt: Melitius oder Paulinus? Der Orient spaltete sich, Rom entschied sich für Paulinus.

Melitius, welcher unter Valens noch zweimal ins Exil hatte gehen müssen, starb im Mai 381 zu Konstantinopel während des zweiten allgemeinen Konzils, dessen ersten Sitzungen er präsidiert hatte. Er erhielt einen Nachfolger in der Person des antiochenischen Presbyters Flavian (381—404). Paulinus starb 388, und an seine Stelle trat der durch seine Freundschaft mit Hieronymus bekannte antiochenische Presbyter Evagrius (388—393). Die Situation blieb also im wesentlichen dieselbe. Das Schisma war nur neu befestigt. Evagrius ist von Hieronymus unter die „viri illustres" aufgenommen worden. Als Presbyter hatte er Abhandlungen über verschiedene Themata verfaßt (diversarum ὑποθέσεων tractatus) und die „Vita S. Antonii" des hl. Athanasius ins Lateinische übersetzt (Hier., De vir. ill. 125). Diese Übersetzung liegt noch vor (s. oben S. 68). Jene Abhandlungen waren zur Zeit, da Hieronymus schrieb, im Jahre 392, noch nicht veröffentlicht und sind, da Evagrius 393 starb, wohl überhaupt nicht veröffentlicht worden. Flavian hat Predigten und Briefe geschrieben. Die berühmte Ansprache Flavians an den empörten Kaiser Theodosius aus dem Beginne des Jahres 387, wie sie Chrysostomus (Hom. 21 de statuis n. 3, Migne, PP. Gr. 49, 214—219) mitteilt, ist jedenfalls weniger Flavians als vielmehr des Goldmundes Werk. Dagegen ist die unter des

Chrysostomus Namen gehende Predigt „De non anathematizandis vivis vel defunctis“ (Migne 48, 945—952), eine schöne Mahnung zur Nächstenliebe, von Cavallera (Le schisme d'Antioche 15—19, 277—282) und gleichzeitig auch von Schwartz (Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 8, 6, 1905, 175) als Eigentum Flavians erkannt worden. An anderer Stelle hat Cavallera (S. Eust. ep. Ant. homilia christol. 101—110) die in Form von Zitaten überlieferten Fragmente Flavians sorgsam zusammengestellt. Theodoret zitiert in seinen Dialogen sieben solcher Fragmente, und zwar unter Aufschriften, welche zumeist unverkennbar auf Predigten lauten: „Aus der Homilie auf Johannes den Täufer“, „Aus der Rede über Lk 4, 18“, „Auf Theophanie“, „Am Ostersonntage“, „Auf Judas den Verräter“. Die zwei übrigen Lemmata, Φλαβιανοῦ τὸ εὐαγγελικὸν ῥητὸν ἑρμηνεύοντος Jo 1, 14 (Migne 83, 77) und ἐκ τοῦ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίου (Migne 83, 204) = ἐκ τοῦ εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγέλιον, könnten von Kommentaren über die betreffenden Evangelien verstanden, dürften aber richtiger mit Cavallera gleichfalls auf Predigten über einzelne Evangelienstellen gedeutet werden. Einige dieser Fragmente sind von jüngeren Autoren aus Theodoret herübergenommen worden. Leontius von Byzanz bringt jedoch auch ein neues Fragment: ἐκ τοῦ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγέλιον λόγου (Migne 86, 1, 1313) oder ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εἰς τὸ Jo 5, 23 (Migne 86, 2, 1840). Photius endlich (Bibl. cod. 52, Migne 103, 88—89) kannte zwei Briefe Flavians in Sachen der Messalianer, an die Bischöfe von Osrhoene und an einen armenischen Bischof. (Mit Unrecht läßt Cavallera a. a. O. 109 Photius von drei Briefen Flavians sprechen; das Schreiben an Bischof Letoïus von Melitine war nicht ein Brief Flavians, sondern ein Brief der Bischöfe von Osrhoene.)

Mit dem Tode des Evagrius im Jahre 393 begann auch das Schisma insofern zu sterben, als Flavian die Wahl eines Nachfolgers für Evagrius verhindern konnte. Im Jahre 398 gelang es dem neuen Patriarchen Chrysostomus von Konstantinopel, seinem früheren Bischofe Flavian die Anerkennung Roms zu erwirken. Aber erst der zweite Nachfolger Flavians, Alexander, durfte 415, 85 Jahre nach Ausbruch des Schismas (Theodor., Hist. eccl. 3, 2), die Wiedervereinigung der Eustathianer mit den übrigen Katholiken Antiochiens feiern, „mit einem Feste, wie niemals jemand etwas Ähnliches gesehen hat“ (Theodor. a. a. O. 5, 35).

7. Aëtius von Antiochien. — Als literarischer Verfechter des genuinen Arianismus oder Anhomöismus hat der Antiochener Aëtius, gest. um 366, sich einen Namen gemacht, obwohl er, theologischer Bildung ermangelnd, nur die Klinge sophistischer Dialektik zu führen verstand (Socr., Hist. eccl. 2, 35). Nach einem abenteuerlichen Vorleben als Metallarbeiter und als Arzt war er von dem arianischen Bischof Leontius von Antiochien (344—358) zum Diakon ordiniert worden. Um 362 empfing er als verdienter Veteran aus unbekannter Hand auch noch die Bischofsweihe (Philost., Hist. eccl. 7, 6). Seine Schriften waren wenigstens größtenteils in die Form von Briefen gekleidet (Socr. a. a. O.; Epiph., Haer. 76, 10). Eine derselben hat Epiphanius (Haer. 76, 11) in seinen Bericht über die Anhomöer eingefügt, ein συνταγμάτιον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ, welches in 47 κεφάλαια oder kurzen Thesen die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem ursprungslosen Vater und dem gewordenen Sohn darlegen will. „Im ganzen“, bemerkt Epiphanius nach Mitteilung des Wortlauts, „soll Aëtius dreihundert κεφάλαια von der Art der vorstehenden verfaßt haben.“ Sokrates (a. a. O.) spricht von Briefen „an Kaiser Konstantius und einige andere Persönlichkeiten“. Aus einem Briefe an den Tribun Mazon hat der Kompilator der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“, ed. Diekamp 311—312, fünf Stellen mitgeteilt.

§ 18. Eusebius von Cäsarea.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Apologetische Schriften. 4. Historische Schriften. 5. Exegetische Schriften. 6. Sonstige biblische Studien. 7. Dogmatische Schriften. 8. Enkomien auf Konstantin. 9. Predigten und Briefe. 10. Akacius von Cäsarea. 11. Eusebius von Emesa. 12. Georgius von Laodicea. 13. Theodor von Heraklea.)

1. Lebensgang. — Eusebius[1], Bischof von Cäsarea, der römischen Hauptstadt Palästinas, ist um 265 geboren worden[2] und um 340 gestorben. Über sein Jugendleben mangelt es sehr an zuverlässigen Nachrichten. Jedenfalls ist Cäsarea, sein späterer Bischofssitz, zugleich auch, wenn nicht seine Vaterstadt, so doch seine Hauptbildungsstätte gewesen. Er genoß hier lange Jahre hindurch den Unterricht des gelehrten Presbyters Pamphilus, und aus Verehrung gegen seinen Meister nahm er selbst den Zunamen *ὁ Παμφίλου*, „der geistige Sohn des Pamphilus“, an. Mit Pamphilus hat er die von Origenes angelegte Bibliothek zu Cäsarea[3] bereichert und erweitert, Handschriften kopiert und korrigiert und den Text der heiligen Bücher durchforscht. Seine besondere Freude war es, im Dienste apologetischer und historischer Studien Tausende von Schriften und Urkunden heidnischer, jüdischer und christlicher Provenienz zu exzerpieren. Als Pamphilus 307 in der Verfolgung unter Maximinus eingekerkert wurde, blieb Eusebius ihm nahe und verfaßte gemeinschaftlich mit ihm eine Apologie für Origenes, und nachdem Pamphilus 309 seinen Glauben mit dem Blute besiegelt, legte Eusebius ihm eine umfassende Biographie auf das Grab[4]. Durch die Flucht nach Tyrus und sodann nach der Thebais wußte Eusebius sein Leben zu sichern. Bald nach dem Friedensschlusse zwischen Staat und Kirche, vielleicht noch im Jahre 313, ist er zum Bischof der Gemeinde von Cäsarea bestellt worden, deren Presbyter er war[5].

---

[1] Ein Panegyrikus auf Eusebius aus der Feder seines Schülers und Nachfolgers Akacius von Cäsarea ist nur aus einer Anführung bei Sokrates (Hist. eccl. 2, 4) bekannt. Als Quellen dienen, abgesehen von seinen eigenen, an persönlichen Mitteilungen übrigens recht armen Schriften, die Berichte und Angaben bei Athanasius, Hieronymus und den späteren Kirchen- und Literarhistorikern.

[2] Die Annahme Preuschens, die Geburt Eusebs sei „um 275 oder 280“ anzusetzen (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 5, 608), war verfehlt. Anderseits erscheint es sehr kühn, wenn Schwartz aus eben jenen chronologischen Andeutungen der Kirchengeschichte Eusebs, auf welche Preuschen sich stützt, mit Bestimmtheit folgert, Eusebius sei „zwischen 260 und 264“ geboren worden (bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 1, 1370).

[3] Vgl. über diese Bibliothek Bd 2, S. 10 ff.

[4] Über diese beiden Schriften ist Bd 2, S. 242 ff gehandelt worden.

[5] Wenn Harnack (Gesch. der altchristl. Litt. 2, 2, 107) schreibt: „Wir wissen überhaupt nicht, daß er Presbyter gewesen ist“, so übersieht er den von Athanasius (De decretis Nic. syn. z. Schl.) aufbewahrten Brief an die Gemeinde zu Cäsarea, in welchem Eusebius selbst sagt, daß er Presbyter war, bevor er Bischof wurde (n. 2).

Ein neuer Lebensabschnitt begann für Eusebius — die Mittagshöhe seiner Jahre hatte er freilich schon überschritten —, als Konstantin 323 Alleinherrscher geworden war. Der erste christliche Kaiser brachte dem großen Gelehrten aufrichtige Bewunderung entgegen und schenkte ihm ein ganz besonderes Maß von Vertrauen. Der stille Sammler und Forscher verfügte nunmehr über eine große kirchenpolitische Macht. Zugleich aber treten jetzt auch seine Schwächen zu Tage, ein sehr weitgehender Byzantinismus und ein fast erschreckender Mangel an Verständnis für den die Kirche bewegenden und erschütternden trinitarischen Streit. Den ganzen Streit zwischen Arianern und Orthodoxen will Eusebius durch beiderseitige Zugeständnisse zum Austrag gebracht wissen. Den Einigungsboden soll die Anerkennung der Gottheit des Erlösers in einfach biblischem Ausdruck abgeben[1]. Die Homousie aber, wie das Nicänum sie festlegte, führt, glaubt Eusebius, folgerichtig ausgebildet, zum Monarchianismus oder Sabellianismus, und aus Furcht vor diesem letzteren Gespenste läßt er sich immer wieder in die Bahnen des Arianismus treiben[2].

Gleich zu Beginn des Streites hat Eusebius in verschiedenen Briefen für Arius und gegen Alexander von Alexandrien Stellung genommen. Auf dem Konzil zu Nicäa 325 war er der Hauptsprecher der Mittelpartei, unterschrieb jedoch schließlich auf des Kaisers Wunsch das konziliarische Glaubensbekenntnis. Wenige Jahre später hat er mit Eusebius von Nikomedien einen Bund geschlossen zur Ausrottung dieses Bekenntnisses. Daß er auch den gegen die Orthodoxen gerichteten Entschlüssen Konstantins nahe gestanden, ist eine Vermutung, die sich zwar nicht belegen, aber auch nicht abweisen läßt. Er nahm 330 tätigen Anteil an der Synode von Antiochien, welche den dortigen Bischof Eustathius seines Amtes verlustig erklärte, er wohnte 335 der Synode zu Tyrus bei, welche ein gleiches Urteil über Athanasius fällte,

[1] In dem Credo, welches er dem Konzil von Nicäa unterbreitete, bekennt Eusebius den Sohn auch als *θεὸν ἐκ θεοῦ* (s. den vorhin genannten Brief an die Gemeinde zu Cäsarea n. 3). Den Kommentar gibt er anderswo mit den Worten: *καὶ αὐτὸς μὲν θεὸς ὁ υἱός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινὸς θεός* (s. den Brief an Euphrantion bei Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 317).

[2] Seine Theologie deckt sich in allem Wesentlichen mit den Ergebnissen der Spekulation des Origenes. Nur der Vater ist ihm der eine wahre Gott; der Sohn ist das erste und, solange die übrigen Geschöpfe noch nicht da waren, einzige Geschöpf des Vaters, und der Heilige Geist ist weder Gott noch Sohn Gottes, sondern eines der durch den Sohn ins Dasein gesetzten Geschöpfe. Wäre der Sohn, glaubt Eusebius, Gott wie der Vater, so würde er ein zweiter Gott neben dem Vater sein, und wäre der Sohn wesenseins mit dem Vater, so würde er der Vater selbst sein. Wie sehr er sich mit solchen Argumentationen abseits aller kirchlichen Tradition stellte, hat Eusebius merkwürdigerweise nicht erkannt. Seine Theologie, die weder Trinitätslehre noch Monotheismus heißen kann, ist „ein Beispiel von der Begriffsverwirrung, welche eine äußerlich gebliebene Gelehrsamkeit auch in fähigeren Köpfen hervorrufen kann". Th. Zahn, Marcellus von Ancyra, Gotha 1867, 38.

er war 336 auf der Synode zu Konstantinopel, welche über Marcellus von Ancyra den Stab brach. Wahrscheinlich 339, spätestens 340, hat er das Zeitliche gesegnet. Als dies depositionis ist durch ein uraltes syrisches Martyrologium der 30. Mai bezeugt[1].

F. J. Stein, Eusebius, Bischof von Cäsarea, nach seinem Leben, seinen Schriften und seinem dogmatischen Charakter. Gekrönte Preisschrift, Würzburg 1859, 8°. J. B. Lightfoot, Eusebius of Caesarea: A Dictionary of Christ. Biography 2, London 1880, 308—348. E. Schwartz, Eusebios von Cäsarea: Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 1, Stuttgart 1907, 1370—1439.

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Nach dem Gesagten erscheint es begreiflich, daß Eusebius in kirchlichen Kreisen kein schmeichelhaftes Andenken hinterließ. Er hatte sich „den Ruf eines doppelzüngigen Menschen erworben“[2]. Als 787 zum zweiten Male ein allgemeines Konzil zu Nicäa zusammentrat, ward festgestellt, daß Eusebius als Zeuge des wahren Glaubens nicht zugelassen werden könne, weil er fort und fort mit den Arianern geliebäugelt habe und nach dem Worte des hl. Jakobus ein „Mann mit zwei Seelen“ gewesen sei[3].

Trotzdem wußte man die Schriften Eusebs wohl zu schätzen. Ja man konnte und wollte sie nicht entbehren. Die sog. Gelasianische Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris“, welche die Anschauungen der römischen Kirche des 6. Jahrhunderts widerspiegelt, erklärte: die „Chronik“ und die „Kirchengeschichte“ Eusebs sollten des lehrreichen Inhalts wegen, „propter rerum singularum notitiam quae ad instructionem pertinent“, nicht schlechthin verworfen sein, obwohl der Verfasser im ersten Buche seiner Erzählung sich lau gezeigt und später ein Buch zur Verherrlichung und Entschuldigung des „Schismatikers“ Origenes veröffentlicht habe[4]. Die „Chronik“ und die „Kirchengeschichte“ scheinen die einzigen Schriften Eusebs gewesen zu sein, welche im Abendlande größere Verbreitung gefunden hatten[5]. Das Morgenland hatte noch eine Menge anderer Schriften in Händen, und auch diese ließen, wie Photius versichert, dogmatische Korrektheit

[1] Acta SS. Nov. 2, 1, 1894, [LVII].

[2] Socr., Hist. eccl. 1, 23: *διγλώσσου δόξαν ἐκτήσατο.*

[3] Conc. Nic. II, act. 6, Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 313 ff. Vgl. Jak 1, 8: *ἀνὴρ δίψυχος.*

[4] Siehe den Text bei A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum 1, Brunsbergae 1868, 461. Die Worte „quamvis in primo narrationis suae libro tepuerit“ zielen darauf, daß zu Eingang der Kirchengeschichte die arianisierende Theologie Eusebs zur Geltung kommt. An einer späteren Stelle (Thiel 466) sagt die Dekretale: „Historia Eusebii Pamphili apocrypha.“

[5] Wie wir bald hören werden, war die Chronik von Hieronymus, die Kirchengeschichte von Rufinus ins Lateinische übersetzt worden.

sehr vermissen, zeichneten sich aber aus durch Reichtum des gelehrten Wissens[1].

Ein genaues Verzeichnis der literarischen Leistungen Eusebs ist uns nicht überliefert. Hieronymus hat diesen „infinita volumina" gegenüber von einer vollständigen Aufzählung von vornherein abgesehen[2]. Photius hat überhaupt nur über einzelne Schriften referiert, ist jedoch häufig auf Eusebius zurückgekommen[3]. Ohne Zweifel ist der größere und wichtigere Teil des ursprünglichen Bestandes uns erhalten geblieben. In einzelne Lücken der griechischen Überlieferung treten uralte syrische, armenische, lateinische Versionen ein.

Die hervorstechendste Eigentümlichkeit der schriftstellerischen Produktion Eusebs ist von der Nachwelt zutreffend gewürdigt worden. Eusebius ist Gelehrter im engeren Sinne des Wortes und anerkanntermaßen der größte christliche Gelehrte seiner Zeit. Seine Stärke lag im Lesen, Exzerpieren und Zusammentragen. Seine Schriften, welche fast durchweg wissenschaftliches oder lehrhaftes Gepräge tragen, bestehen hauptsächlich aus Zitaten und ersetzen ganze Bibliotheken. Seine Ausdauer ist bewundernswert. Für Werke wie die „Evangelische Vorbereitung" oder die „Evangelische Beweisführung", die „Chronik" oder die „Kirchengeschichte" war eine Unsumme weit zerstreuten Stoffes zu sammeln und zu sichten. Und er arbeitete gewissenhaft. Soweit wir in der Lage sind, seine Tätigkeit zu belauschen, seine Angaben nachzuprüfen, erweist er sich vertrauenswürdig.

Unsterblich haben ihn seine historischen Arbeiten gemacht. Seine „Kirchengeschichte" war für die gesamte Christenheit ein *κτῆμα ἐς ἀεί*, dessen Wert in demselben Maße zu wachsen schien, in welchem das Interesse für die kirchliche Vorzeit zunahm. Der Gedanke, wie es ohne Eusebius um die Kirchengeschichtschreibung der drei ersten Jahrhunderte bestellt sein würde, ist überhaupt nicht auszudenken. Daß nicht selten Gunst oder Ungunst seinen Blick getrübt, sein Urteil gefangen genommen hat, fällt kaum ins Gewicht. Die Unvergänglichkeit seiner Schriften beruht eben auf den mitgeteilten Tatsachen, Aktenstücken und Exzerpten. Nicht Geringeres leistete Eusebius auf apologetischem Gebiete. Er hat wie kein anderer Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts mitgearbeitet an dem Aufbau einer systematischen Apologetik, indem er in der „Evangelischen Vorbereitung" vom Heidentum aus durch das Judentum den Weg zum Christentum bahnte und sodann in der „Evangelischen Beweisführung" aus dem Judentum die Wahrheit und die Göttlichkeit des Christen-

[1] Phot., Bibl. cod. 13: *πολυμαθὴς δέ ἐστιν ὁ ἀνήρ, εἰ καὶ τὴν ἀγχίνοιαν καὶ τὸ σταθηρὸν τοῦ ἤθους, ὡς παρὰ τὴν ἀκρίβειαν τὴν ἐν τοῖς δόγμασιν, ἐνδεέστερος.*

[2] Hier., De vir. ill. 81.

[3] Phot. a. a. O. cod. 9—13 27 39 118 127.

tums dartat[1]. Auch seine historischen Werke sind samt und sonders von apologetischen Gedanken und Tendenzen getragen. Endlich haben namentlich biblische Studien mannigfacher Art ihn sein ganzes Leben hindurch begleitet. Und von seinem „Onomastikon der biblischen Ortsnamen" zehrt die biblische Geographie auch heute noch.

Über formales Schriftstellertalent hat Eusebius nicht verfügt. Anmut und Glanz des Stiles, so sagte schon Photius[2], ist seinen Schriften fremd. Sein Ausdruck ist breitspurig und eintönig. Hält er einen ruhigen Gang ein, so verliert er sich gern in endlose Perioden. Strebt er rhetorischen Schwung an, so verfällt er in kaum erträglichen Wortschwall.

Über die Überlieferung der Schriften Eusebs handelt Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. 1, 2, 551—586. Eine Gesamtausgabe gibt es noch nicht. Ein Abdruck von Ausgaben sämtlicher Schriften bei Migne, PP. Gr. 19—24, Paris. 1857. Drei der wichtigsten Schriften, die „Evangelische Vorbereitung", die „Evangelische Beweisführung" und die „Kirchengeschichte", hat W. Dindorf in bequemer, aber wenig kritischer Handausgabe vorgelegt, Leipzig 1867—1871, 4 Bde, 8°. Eine den heutigen Anforderungen entsprechende Ausgabe hat in den „Griechischen christlichen Schriftstellern" der k preuß. Akademie der Wissenschaften zu erscheinen begonnen: Bd 1, 1902, enthält die Enkomien auf Kaiser Konstantin, bearbeitet von J. A. Heikel; Bd 2 die Kirchengeschichte, von E. Schwartz; Bd 3 das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, von E. Klostermann, und die Theophanie, von H. Greßmann; Bd 4 die zwei Schriften gegen Marcellus von Ancyra, von Klostermann; Bd 5 die Chronik, aus dem Armenischen übersetzt von W. Karst. — Über Sprache und Stil der historischen Schriften Eusebs handelt E. Fritze, Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Eusebios (Inaug.-Diss.), Borna-Leipzig 1910, 8°.

3. Apologetische Schriften. — Eine gewaltige Apologie des Christentums schuf Eusebius in der „Evangelischen Vorbereitung" (*εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, Migne 21) und der „Evangelischen Beweisführung" (*εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις*, Migne 22). Diese beiden Werke, dem arianischen Bischof Theodotus von Laodicea (in Syrien) gewidmet, schließen sich wie zwei Teile zu einem Ganzen zusammen. Das erste wendet sich gegen die Heiden, das zweite gegen die Juden. Die Heiden fragen, weshalb die Christen die ererbten nationalen Religionen preisgegeben haben, um sich der Offenbarung des Judengottes zuzuwenden. Die „Evangelische Vorbereitung" antwortet: weil die „Philosophie und Religion der Hebräer" dem Hellenismus gegenüber unzweifelhaft den Vorzug verdient; sie ist reicher an Gehalt, machtvoller an Einfluß auf das Leben und ehrwürdiger an Alter; von jeher haben die edelsten Geister Griechenlands mit Gelüsten hinübergeschaut nach dem Wahrheitsschatze des Offenbarungs-

[1] Vgl. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlage der Theologie, Freiburg i. Br. 1900, 20 ff.

[2] Phot., Bibl. cod. 13; vgl. 127.

volkes. Diese Antwort aber füllt nicht weniger als 15 Bücher. Eusebius will die heidnischen Vorwürfe nach Möglichkeit durch heidnische Zugeständnisse entkräften und führt zu diesem Ende eine erdrückende Masse von Exzerpten aus heidnischen Literaturwerken ins Feld. Die Formulierung der Vorwürfe selbst hat er Porphyrius, dem gefährlichsten der heidnischen Christenfeinde, entlehnt[1]. Auch im Verlaufe nimmt er gerne auf Porphyrius Bezug und sucht ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Von jüdischer Seite wird den Christen vorgehalten, daß sie die dem Volke Gottes gegebenen Verheißungen für sich in Anspruch nehmen, während sie das Gesetz Gottes für unverbindlich erklären[2]. Die „Evangelische Beweisführung" entgegnet: Die Weissagungen des Alten Testamentes selbst bezeugen, daß das Christentum die gottgewollte Frucht des Judentums, das Judentum die vorübergehende Hülle, das Christentum der bleibende Kern ist. Und diese Entgegnung hat, dank der breiten Ausführung des Weissagungsbeweises, nicht weniger als 20 Bücher gefordert[3], von denen indessen nur die zehn ersten, nebst einem längeren Fragmente des 15., sich erhalten haben. Die „Vorbereitung", welche schon zu Eingang den zur Zeit im Reiche herrschenden Frieden enthusiastisch preist[4], scheint nach der Teilung des Reiches zwischen Konstantin und Licinius und vor Ausbruch des Krieges zwischen den beiden Kaisern, also etwa 315—320, geschrieben zu sein. Die „Beweisführung" ist ihr wohl auf dem Fuße gefolgt.

Editio princeps der „Praeparatio evang." und der „Demonstratio evang." von R. Stephanus, Paris 1545. Neue Ausgaben der „Praeparatio", deren Exzerpte das Interesse der klassischen Philologen wecken, von F. A. Heinichen, Leipzig 1842—1843, 2 Bde, 8°; von Th. Gaisford, Oxford 1843, 4 Bde, 8°; von E. H. Gifford, Oxford 1903, 4 Bde, 8°. Gifford gibt auch eine englische Übersetzung. In der Rezension des griechischen Textes fußt er auf den Ergebnissen der Untersuchung von J. A. Heikel, De Praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione quaestiones, Helsingforsiae 1888, 8°. Für die „Demonstratio" sind wir noch auf die Ausgabe von Th. Gaisford, Oxford 1852, 2 Bde, 8°, angewiesen. — Näheres über den Gedankengehalt der apologetischen Schriften Eusebs bei M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. 1. Buch: Eusebius von Cäsarea (Inaug.-Diss.), Würzburg 1895, 8°. Vgl. auch A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. und 5. Jahrhunderts in historisch-systematischer Darstellung (Gekrönte Preisschrift), Würzburg 1895, 8°. „Einige Kleinigkeiten zum Alten Testament" aus „Praeparatio" und „Demonstratio" bei E. Nestle in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 29, 1909, 57—62.

[1] Praep. ev. 1, 2, 1—4. Vgl. zu dieser Stelle v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 1, 1900, 101—165.

[2] Praep. ev. 1, 2, 5—8.

[3] Die Zahl ist verbürgt durch Hier., De vir. ill. 81, und Phot., Bibl. cod. 10.

[4] Praep. ev. 1, 4, 2 ff; vgl. 5, 1, 4 ff.

Den Hauptinhalt dieses Doppelwerkes hatte Eusebius früher schon einmal in einer Schrift niedergelegt, welche „Allgemeine elementare Einleitung", *καθόλου στοιχειώδης εἰσαγωγή*, betitelt war[1] und nach Ausweis von Zitaten anderer Autoren mindestens zehn Bücher umfaßte. Abgesehen von kleineren Fragmenten liegen jedoch nur die Bücher 6—9 vor, eine Zusammenstellung der messianischen Weissagungen des Alten Testamentes unter dem Sondertitel „Prophetische Blütenlese über Christus", *περὶ τοῦ Χριστοῦ προφητικαὶ ἐκλογαί* (Migne 22, 1021—1262). Die Abfassung muß laut manchen Andeutungen dieser Bücher in die Zeit der Verfolgungen, vor das Toleranzedikt der Augusti vom 30. April 311, gefallen sein. Zwei Schriftentitel, welche einzig und allein durch Photius bezeugt sind, *ἐκκλησιαστικὴ προπαρασκευή* und *ἐκκλησιαστικὴ ἀπόδειξις*[2], dürften auch auf die „Allgemeine elementare Einleitung" zu deuten sein. Das Referat, welches Photius erstattete, ist verloren gegangen bis auf die Notiz, daß in der „Praeparatio ecclesiastica" *ἐκλογαί* standen. Daraus hat Schwartz wohl mit Recht geschlossen, daß die „Praeparatio" und „Demonstratio ecclesiastica" nichts anderes waren als die „Allgemeine elementare Einleitung", deren Aufschrift später nach der „Praeparatio" und „Demonstratio evangelica" umgebildet worden sei[3].

Die Überbleibsel der „Generalis elementaris introductio" oder die „Eclogae propheticae" sind, nach einer Wiener Handschrift, zum ersten- und zum letztenmal herausgegeben worden von Th. Gaisford, Oxford 1842, 8°. Beiträge zur Textkritik von H. Nolte in der Theol. Quartalschrift 43, 1861, 95—109; von W. Selwyn im Journal of Philology 4, 1872, 275—280.

Außer der „Allgemeinen elementaren Einleitung" führt Eusebius in der „Evangelischen Vorbereitung" noch eine zweite Schrift apologetischer Tendenz aus früheren Jahren an, eine kürzere Abhandlung über die in Erfüllung gegangenen Weissagungen des Herrn[4]. Sie ist in ihrer ersten Ausgabe zu Grunde gegangen, in einer späteren Bearbeitung aber erhalten geblieben. Nach 323 oder nach Beginn der Alleinherrschaft Konstantins, vielleicht erst um 333, legte Eusebius Hand an eine auf weitere Kreise berechnete Schrift über die „Theophanie" oder die Erscheinung Gottes im Fleische, in fünf Büchern. Die drei ersten ergehen sich in rhetorisch gefärbten Ausführungen über Gott und Logos, Sündenfall und Erlösung; im vierten Buche folgt noch ein Erweis der Gottheit Jesu Christi aus seinen Weissagungen und Wundertaten und im fünften eine Abwehr der Einwürfe, Jesus sei ein Betrüger und seine Jünger seien Lügner gewesen. Das vierte Buch ist allem Anscheine nach eine neue Auflage jener Monographie über die in Erfüllung gegangenen Weissagungen

[1] Vgl. Praep. ev. 1, 1, 12. [2] Phot., Bibl. cod. 11—12.
[3] Schwartz bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 1, 1386. [4] Praep. ev. 1, 3, 12.

des Herrn. Das fünfte reproduziert, wie der Verfasser selbst sagt[1], den Hauptabschnitt des dritten Buches der „Evangelischen Beweisführung“[2]. Übrigens ist diese „Theophanie“ nur syrisch überliefert, nicht sowohl in einer Version als vielmehr in einer sklavisch-wörtlichen Imitation, von welcher das Britische Museum zu London eine vom Februar des Jahres 411 datierte Abschrift besitzt. Vom griechischen Originale sind, soviel bekannt, nur noch die Bruchstücke vorhanden, welche Nicetas von Heraklea gegen Ende des 11. Jahrhunderts in seine Katenen zum Lukasevangelium und zum Hebräerbrief verflochten hat (Migne 24, 609—690).

Den syrischen Text der „Theophanie“ hat nach der Londoner Handschrift S. Lee herausgegeben, London 1842, und ins Englische übersetzt, Cambridge 1843. Eine möglichst lesbare deutsche Übersetzung des syrischen Textes und eine neue Rezension der Bruchstücke des griechischen Originals lieferte H. Greßmann, Leipzig 1904 (Eusebius' Werke 3, 2). Vgl. Greßmann, Studien zu Eusebs Theophanie, Leipzig 1903 (Texte und Untersuchungen usf. 23, 3). Die Bruchstücke des griechischen Originals tragen bei Nicetas das Lemma Εὐσεβίου oder Εὐσεβίου εὐαγγελικῆς θεοφανείας, während andere Zitate aus Eusebius bei Nicetas überschrieben sind Εὐσεβίου δευτέρας θεοφανείας, vgl. die genannte Ausgabe Greßmanns VII—XI. Nicetas hat also außer der „evangelischen Theophanie“, welche von der ersten Ankunft des Herrn im Fleische handelte, noch eine „zweite Theophanie“ Eusebs gekannt, welche wohl nur von der Wiederkunft des Herrn am Ende der Zeiten gehandelt haben kann. Andere Zeugnisse über diese zweite Theophanie sind nicht beizubringen. Aber unter den sonst überlieferten Eusebius-Fragmenten mögen noch weitere Reste derselben stecken. Vgl. Schwartz bei Pauly-Wissowa 6, 1, 1431 ff.

Verloren gegangen ist eine in zwei Bücher gegliederte Schrift unter dem Titel „Widerlegung und Verteidigung“, *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία*, welche Photius sogar in zwei, freilich nur geringfügige Differenzen aufweisenden Textesrezensionen vorlag[3]. Sie enthielt eine Lösung heidnischer Einwände *(ἀπορίαι)* gegen das Christentum. Sonstige Spuren derselben sind nicht bekannt. Besonders zu bedauern ist der Verlust einer 25 Bücher umfassenden Streitschrift gegen den vorhin erwähnten Neuplatoniker Porphyrius. Ein paar kurze Angaben über den Inhalt verdanken wir Hieronymus[4]. Zum guten Teil hat sich die Polemik um die Auslegung von Bibelstellen bewegt. Eine kleine Schrift gegen Hierokles, bei Photius *πρὸς τοὺς ὑπὲρ Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως Ἱεροκλέους λόγους* genannt[5], ist durch den berühmten Apologeten-Kodex des Arethas zu Paris[6] vor dem Untergange gerettet worden (Migne 22, 795—868). Hierokles, seit etwa 307 Statthalter von Bithynien, hatte den pythagoreischen Theurgen Apollonius von

[1] Theoph. 4, 37.
[2] Demonstr. ev. 3, 3—7.
[3] Phot. a. a. O. cod. 13.
[4] Hier., Comm. in Dan. prol.; Comm. in Matth. ad 24, 16.
[5] Phot. a. a. O. cod. 39.
[6] Vgl. Bd 1, S. 167.

Tyana, auf Grund des Apollonius-Romans des Flavius Philostratus, in den Glorienschein eines Wundertäters gehüllt und gegen den Wundertäter Christus ausgespielt. Die Antwort Eusebs, etwa aus den Jahren 311—313, ist in ungewöhnlich affektiertem oder geziertem Stil geschrieben.

Die Überbleibsel des Werkes gegen Porphyrius hat Preuschen bei Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. 1, 2, 564 f, zusammengestellt. Ein neues Fragment bei v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts (Texte und Untersuchungen usf. 17, 4), Leipzig 1899, 41 f. Die Schrift gegen Hierokles ward in Verbindung mit den dogmatischen Schriften „Contra Marcellum“ und „De ecclesiastica theologia“ herausgegeben von Th. Gaisford, Oxford 1852, 8°. Dieselbe ist auch in C. L. Kaysers Ausgabe der Werke des Flavius Philostratus, des Verfassers des Apollonius-Romans, Leipzig 1870 bis 1871, 2 Bde, 8°, aufgenommen worden (1, 369—413). Eine Inhaltsanalyse bei Faulhaber a. a. O. 108—121.

4. Historische Schriften. — Zu den frühesten Arbeiten Eusebs muß das große Werk zählen, welches unter dem Namen „Chronik“ geht (Migne 19), ursprünglich aber laut den Selbstzitaten des Verfassers *χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων* geheißen hat[1]. Aus einem dieser Selbstzitate[2] läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit folgern, daß die erste Ausgabe des Werkes schon um 303 veröffentlicht wurde. Eine Einleitung oder ein erster Teil enthielt eine aus den Quellen geschöpfte Darstellung der Ären oder der zumeist auf Dynastienreihen beruhenden chronologischen Systeme der Chaldäer, der Assyrer, der Hebräer, der Ägypter, der Griechen und der Römer. Der zweite Teil, zugleich der Hauptteil, welcher in dem ursprünglichen Titel allein Berücksichtigung fand, bestand aus Tabellen oder Zeittafeln. Unter Zugrundelegung der Ära von der Geburt Abrahams (2016/2105 v. Chr.) wurden erstens die einzelnen Jahre der im ersten Teile besprochenen Ären oder Dynastien nebeneinandergestellt *(χρονικοὶ κανόνες)* und zweitens der Zahlenreihe der Ära der Hebräer die wichtigsten Tatsachen der alttestamentlichen Geschichtserzählung und den Jahresziffern einer profanen Ära besonders bemerkenswerte Ereignisse der außerbiblischen Geschichte in möglichst knapper Form beigeschrieben *(ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας κτλ.)*. In einem letzten Abschnitte, welcher mit dem Auftreten des Christentums anhob, wurden die Mitteilungen aus der Profangeschichte mehr und mehr zurückgedrängt durch Notizen über die Schicksale der neuen Religion und ihrer Bekenner.

Im einzelnen bleibt wenigstens vorläufig manches zweifelhaft. Der Originaltext des Werkes ist zu Grunde gegangen. Von beiden

[1] Eus., Ecl. proph. 1, 1; Hist. eccl. 1, 1, 6. Falsch Hieronymus (De vir. ill. 81): „chronicorum canonum omnimoda historia et eorum *ἐπιτομή*.“

[2] Ecl. proph. 1, 1.

Teilen liegen nur Fragmente und Exzerpte vor. Der erste Teil ist erst durch die 1818 erfolgte Veröffentlichung einer armenischen Übersetzung des Werkes näher bekannt geworden. Der zweite Teil ist in einer lateinischen Version überliefert, welche Hieronymus etwa 380 zu Konstantinopel fertigte. Beide Versionen aber geben nicht die ursprüngliche Fassung des zweiten Teiles wieder, sondern eine spätere Überarbeitung, welche über das Jahr 303 hinaus bis in die Zeit der Alleinherrschaft Konstantins fortgeführt war. Auch hat Hieronymus, wie er selbst in der Vorrede sagt, nur die früheren Abschnitte seiner Vorlage, bis zur Zerstörung Trojas, einfach übersetzt, in den späteren Abschnitten dagegen mancherlei Zusätze einfließen lassen und zum Schluß eine ganz neue Fortsetzung angereiht, welche die Jahre 325 bis 378 umspannt.

Die Chronographie des Julius Afrikanus aus dem Anfang des 3. Jahrhunderts hat Eusebius fleißig benützt, aber nach verschiedenen Seiten hin weit überholt. Er hat fast allenthalben ältere und bessere Quellen verwerten können und hat mit Recht auch das ganze auf die Voraussetzung einer sechstausendjährigen Weltdauer gegründete System seines Vorgängers[1] über Bord geworfen. Der apologetische Grundgedanke der Chronographie, daß das Christentum kein Novum ohne Vergangenheit, die jüdisch-christliche Überlieferung vielmehr älter sei als die Erinnerungen irgend eines andern Volkes, ist in der eusebianischen „Chronik" um so schärfer herausgearbeitet.

Die erste und bisher einzige Originalausgabe der armenischen Übersetzung der „Chronik" lieferte J. B. Aucher, Venedig 1818, 2 Bde, 4°. Gleichzeitig erschien auch eine lateinische Ausgabe von J. Zohrab und A. Mai, Mailand 1818, 4°. Die hieronymianische Übersetzung des zweiten Teiles der „Chronik" war schon 1475 zu Mailand durch B. Mombritius zum Druck befördert worden. Neue Bearbeitungen der Überbleibsel der „Chronik" überhaupt lieferten Mai, Rom 1833 (Script. vet. nov. Coll. 8. 1), und A. Schoene, Berlin 1866—1875, 2 Bde, 4°. Der erste Band der Edition Schoenes, „Eusebi Chronicorum liber prior", 1875, enthält „Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adiecit A. Schoene"; der zweite Band, „Eusebi Chronicorum Canonum quae supersunt", 1866, enthält „Armeniam versionem latine factam e libris manuscr. rec. H. Petermann. Hieronymi versionem e libris manuscr. rec. A. Schoene. Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi rec. E. Roediger". Eine deutsche Ausgabe der armenischen Übersetzung spendete erst J. Karst, Leipzig 1911 (Eusebius' Werke 5). Nach Karst ist die armenische Übersetzung ihrem ganzen Umfange nach aus dem griechischen Originale geflossen, in ihrem zweiten Teile aber nachträglich auf Grund einer syrischen Version überarbeitet worden. Von dieser syrischen Version, welche um 600 entstand, liegt heute nur noch ein 636 gefertigter Auszug aus dem zweiten Teile vor, die Syria epitome im zweiten Bande der Ausgabe Schoenes. Ein Auszug aus dem zweiten Teile einer andern, jüngeren syrischen Version lateinisch bei C. Siegfried et H. Gelzer,

[1] Vgl. Bd 2, S. 222.

Eusebii Canonum epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita, Lipsiae 1884, 4°. Vgl. A. v. Gutschmid, Untersuchungen über die syrische Epitome der Eusebischen Canones, Stuttgart 1886, 4° (Progr.) = A. v. Gutschmid, Kleine Schriften, herausgegeben von Fr. Rühl 1, Leipzig 1889, 483–529. Ein ausgezeichnetes Faksimile der besten, leider nicht vollständigen Handschrift der hieronymianischen Übersetzung bei J. Kn. Fotheringham, The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius, reproduced in collotype, Oxford 1905, 4°. Vgl. auch Codices graeci et latini photographice depicti duce S. de Vries, Suppl. 1: Hieronymi Chronicorum codicis Floriacensis fragmenta Leidensia, Parisina, Vaticana phototypice edita, praefatus est L. Traube, Leiden 1902, 2°. — A. a Gutschmid, De temporum notis quibus Eusebius utitur in Chronicis Canonibus, Kiliae 1868, 8° = A. v. G., Kleine Schriften 1, 448—482. H. Gelzer, Sextus Iulius Africanus und die byzantinische Chronographie 2, 1. Leipzig 1885, 23—107: „Die Chronika des Eusebios von Kaisareia." A. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 8°. Schwartz bei Pauly-Wissowa 6, 1, 1376—1384. Über eine Einzelfrage, die Geschichte des Sennacherib, vgl. P. Dhorme, Les sources de la Chronique d'Eusèbe: Revue Biblique N. S. 7, 1910, 233—237.

Der letzte Abschnitt der „Chronik" war schon ein kurzer Auszug aus dem Material, welches Eusebius in seiner „Kirchengeschichte" vorlegte[1]. Diese ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία (Migne 20) will nämlich nur eine Sammlung von Material aus der kirchlichen Vorzeit sein, ohne auf Vollständigkeit der Berichterstattung oder auf Gleichmäßigkeit der Behandlung oder gar auf zusammenhängende und genetische Entwicklung irgendwelchen Anspruch zu erheben. Das Material aber ist laut den Eingangsworten so ausgewählt, daß es Aufschluß gibt über die Sukzessionen der Bischöfe, wenigstens für die wichtigsten Gemeinden, über die kirchlichen Lehrer und Schriftsteller, über die Häretiker, über die Leiden, welche das Judenvolk seit seinem Frevel gegen Jesus Christus heimgesucht, über die Verfolgungen, welche die Kirche erlitten, über die Martyrien der Gegenwart und über die schließliche gnädige Hilfe des Herrn[2]. Unter dieser Hilfe des Herrn, dem Schlußpunkte der Erzählung, ist sehr wahrscheinlich das Toleranzedikt der vier Augusti vom 30. April 311 verstanden, und unter dieser Voraussetzung ist anzunehmen, daß der erste Entwurf der „Kirchengeschichte" in den Jahren 311—312 niedergeschrieben wurde und sich bis weit in das achte Buch des heutigen Textes hinein erstreckte[3]. Es war nach der Intention des Verfassers eine historische Apologie des Christentums, gipfelnd in dem sichtbaren Erfolge, den die Kirche der Staatsgewalt gegenüber davongetragen hatte. Aber die Ereignisse drängten sich. Die Weltgeschichte schritt mit unerhörter Schnelligkeit voran. Die Hilfe des Herrn war noch lange nicht erschöpft.

[1] So Eusebius selbst Hist. eccl. 1, 1, 6.

[2] Ebd. 1, 1, 1—2.

[3] So Mancini in den Studi storici 6, 1897, 269 ff. Ebenso Schwartz im dritten Teile seiner Ausgabe der Kirchengeschichte, Leipzig 1909, XLVII ff.

Eusebius schrieb Nachträge zu seinem Berichte, unter gleichzeitiger Revision oder Adaptierung der voraufgehenden Partien, bis zu den Siegen des Konstantin über Maxentius (28. Oktober 312) und des Licinius über Maximinus (30. April 313) und wieder bis zu dem Siege Konstantins über Licinius (18. September 323) oder bis zur Alleinherrschaft Konstantins. Schwartz[1], der neueste Herausgeber, will vier Ausgaben der „Kirchengeschichte" unterscheiden können. Der heutige Text, die letzte Ausgabe, vom Jahr 324 oder 325, zählt zehn Bücher, von welchen das letzte Bischof Paulinus von Tyrus gewidmet ist und in einen tönenden Panegyrikus auf die Universalmonarchie Konstantins und seiner Söhne ausklingt.

Das Buch fand rauschenden Beifall. Wie fleißig es schon in der nächsten Zeit vervielfältigt wurde, läßt sich in etwa noch aus dem Varianten-Wirrwarr unserer ältesten Handschriften erschließen, welch letztere, sechs oder sieben an der Zahl, dem 9.—11. Jahrhundert entstammen. Eine ebenso treue wie gewandte und elegante syrische Übersetzung dürfte bis in das 4. Jahrhundert zurückreichen, liegt aber nur in lückenhaften Handschriften vor. Als Ersatz bietet sich an den betreffenden Stellen eine mit sklavischer Wörtlichkeit nach dem Syrischen hergestellte armenische Übersetzung an. Das lateinische Abendland lernte die „Kirchengeschichte" durch eine Übersetzung Rufins von Aquileja aus dem Jahre 403 kennen, welche durch manche Mißverständnisse verunstaltet war, insofern aber selbständigen Wert hatte, als sie die Erzählung Eusebs um 70 Jahre weiter, bis zum Tode Theodosius' d. Gr., 395, hinabführte.

Durch diese Handschriften und Übersetzungen ist der Wortlaut der letzten Ausgabe der „Kirchengeschichte" so vortrefflich bezeugt, daß nur sehr selten Zweifel auftauchen oder Korrekturen geboten erscheinen. Vielfach verderbt aber ist und bleibt der Text der eingeschalteten Urkunden und Exzerpte. Nicht wenige seiner Quellenschriften müssen Eusebius in mangelhaften Exemplaren vorgelegen haben.

Der griechische Text der „Kirchengeschichte" ward zuerst herausgegeben von R. Stephanus, Paris 1544. Eine tüchtige und für Jahrhunderte maßgebend gebliebene Ausgabe der „Kirchengeschichte" und der noch zu erwähnenden Enkomien Eusebs auf Kaiser Konstantin (mitsamt den Fortsetzungen der Kirchengeschichte von Sokrates, Sozomenus, Theodoret, Evagrius, Philostorgius, Theodorus Lector) besorgte im Auftrage des französischen Episkopats der Advokat Henricus Valesius (Henri de Valois, gest. 1676), Paris 1659—1673 und wiederum 1677, 3 Bde, 2°; Abdrucke Frankfurt a. M. 1672—1679; Amsterdam 1695. Valesius hat eine lange Reihe von Schäden seiner vielfach schlechten Handschriften auf dem Wege der Konjektur in einer Weise zu heilen verstanden, welche später durch bessere Handschriften beglaubigt und besiegelt wurde. Eine bequemer geordnete, vermehrte und verbesserte

[1] Ebd.

Auflage der Edition des Valesius veranstalte W. Reading, Cambridge 1720, 3 Bde, 2°; ein Abdruck Turin 1746—1748. Neue Textesrezensionen der „Kirchengeschichte" unternahmen F. A. Heinichen, Leipzig 1827—1828 und wiederum 1868—1870, 3 Bde, 8° (diese zweite Auflage der Edition Heinichens enthält auch die Enkomien auf Konstantin); E. Burton, Oxford 1838, 2 Bde, 8°; H. Lämmer, Schaffhausen 1859—1862, 6 Faszikel, 8°; E. Schwartz, Leipzig 1903—1909, 3 Teile (Eusebius' Werke 2). Der dritte Teil dieser Ausgabe von Schwartz bietet umfassende Prolegomena und Indices. Gleichzeitig mit dem zweiten Teile ließ Schwartz auch eine kleine Handausgabe der „Kirchengeschichte" erscheinen, Leipzig 1908, 8°. — Die lateinische Übersetzung oder Bearbeitung der „Kirchengeschichte" von der Hand Rufins hat Th. Mommsen in den zwei ersten Teilen der Ausgabe des griechischen Textes von Schwartz nach einigen aus einer kaum übersehbaren Masse ausgewählten alten Handschriften von neuem rezensiert. Die syrische Übersetzung hat in den zwei einzigen bisher bekannt gewordenen Handschriften, einer St Petersburger vom Jahre 462 und einer jüngeren Londoner, kleinere und größere Lücken; das sechste Buch fehlt ganz, das siebte mit Ausnahme einer Seite. Herausgegeben ward diese Übersetzung von P. Bedjan, Leipzig 1897, und, in weit zuverlässigerer Gestalt, von W. Wright und N. Mc Lean, Cambridge 1898. E. Nestle übertrug sie ins Deutsche, Leipzig 1901 (Texte und Untersuchungen usf. 21, 2). Vgl. E. Lohmann, Der textkritische Wert der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius (Inaug.-Diss.), Halle 1899, 8°. Die Lückenhaftigkeit der syrischen Übersetzung lenkte die Aufmerksamkeit auf die aus dem Syrischen geflossene armenische Übersetzung, welche schon 1877 zu Venedig, ohne große Sorgfalt, von den Mechitharisten herausgegeben worden war. Das sechste und das siebte Buch der „Kirchengeschichte" wurden nach dieser Übersetzung ins Deutsche übertragen von E. Preuschen, Leipzig 1902 (Texte und Untersuchungen usf. 22, 3). — Von modernen Übersetzungen der „Kirchengeschichte" seien wenigstens genannt die deutsche Übersetzung von M. Stigloher, Kempten 1870 (Bibliothek der Kirchenväter), die englische Übersetzung von A. Mc Giffert, New York 1890 (A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 1), die französische Übersetzung von E. Grapin in dessen Schulausgabe der Kirchengeschichte, Paris 1905 ff. — Fr. Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtschreibung (Progr.), Basel 1892, 4°. Ders., Die Bischofslisten und die apostolische Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius (Progr.), Basel 1898, 4°. A. Halmel, Die Entstehung der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea, Essen 1896, 8°. Ders., Die palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea in ihrer zweifachen Form. Eine Untersuchung zur Entstehungsgeschichte der Historia ecclesiastica des Eusebius von Cäsarea, Essen 1898, 8°. A. Mancini, Della composizione della Hist. eccl. di Eusebio Cesariense: Studi storici 6, 1897, 269 bis 290 321—331. Harnack a. a. O. 2, 2, 111—115. Schwartz im dritten Teile seiner Ausgabe. Ch. N. Makris, Ἡ θέσις καὶ σημασία Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου διὰ τὴν ἱστοριογραφίαν τῆς ἐκκλησίας, Athen 1911, 8°.

Im vierten und fünften Buche der „Kirchengeschichte" verweist Eusebius zu wiederholten Malen auf eine früher von ihm veröffentlichte Sammlung alter Märtyrerakten. Im achten Buche, wo die Rede auf die Martyrien der Gegenwart kommt, gibt er dem Wunsche Ausdruck, daß den Märtyrern der einzelnen Provinzen ein literarisches Denkmal gesetzt werde, indem er zugleich selbst sich anheischig macht, den Märtyrern Palästinas einen Nachruf zu

widmen[1]. Jene Sammlung älterer Martyrien ist verloren gegangen[2]. Die Schrift *περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων* ist erhalten geblieben, und zwar in zwei Ausgaben. Eine ältere und kürzere Ausgabe, jedenfalls bald nach der Niederschrift des ersten Entwurfes der „Kirchengeschichte", um 312, fertiggestellt, ist als Beilage zum achten Buche der „Kirchengeschichte" im griechischen Urtexte überliefert (Migne 20, 1457—1520). Eine jüngere Ausgabe, mit einigen sachlichen Ergänzungen und vielen rhetorischen Zutaten, ist durch eine uralte syrische Version gerettet worden, während vom griechischen Texte nur Bruchstücke erübrigen. Die Schrift erstreckt sich über die acht Jahre der Verfolgung vom Frühling 303 bis Frühling 311.

Die erste Ausgabe der Schrift ist in Schwartz' Edition der „Kirchengeschichte" hinter das zehnte Buch gestellt worden. Die zweite Ausgabe ward nach jener Londoner Handschrift vom Februar 411, welche auch die „Theophanie" enthält, syrisch herausgegeben und zugleich ins Englische übersetzt von W. Cureton, History of the martyrs of Palestine by Eusebius, London 1861, 8°. Eine deutsche Übersetzung des syrischen Textes lieferte Br. Violet, Die palästinischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea, Leipzig 1896 (Texte und Untersuchungen usf. 14, 4). Griechische Bruchstücke der zweiten Ausgabe veröffentlichte H. Delehaye in den Analecta Bollandiana 16, 1897, 113—139, und Schwartz hat a. a. O. diese griechischen Stücke der zweiten Ausgabe dem Texte der ersten Ausgabe beigegeben. J. Viteau, De Eusebii Caesariensis duplici opusculo περὶ τῶν ἐν Παλαιστίνῃ μαρτυρησάντων (Thèse), Paris. 1893, 8°. A. Halmel, Die palästinensischen Märtyrer des Eusebius von Cäsarea in ihrer zweifachen Form, Essen 1898, 8°. H. J. Lawlor, The chronology of Eusebius' „Martyrs of Palestine": Hermathena 25, 1908, 177—201.

5. Exegetische Schriften. — Als Exeget wandelt Eusebius die Wege des Origenes. Er steht außerhalb des Kreises der antiochenischen Schule. Ein gewisser historischer Sinn aber hat ihn vor manchen Extravaganzen seines Meisters bewahrt. Griechische Bibelhandschriften haben ihm in reicher Fülle zu Gebote gestanden. Eine Kenntnis des Hebräischen, welche diesen Namen verdienen würde, hat er nicht besessen[3].

Hieronymus bezeugt zunächst einen sehr gelehrten Kommentar zu sämtlichen Psalmen, welcher von Bischof Eusebius von Vercellä, unter Streichung der heterodoxen Stellen, ins Lateinische übersetzt wurde[4]. Diese Übersetzung ist spurlos verschollen. Vom griechischen Texte sind wenigstens stattliche Reste auf uns gekommen. De Montfaucon veröffentlichte den zusammenhängenden und fortlaufenden Text der Erklärung der Psalmen 51—95 nebst Katenenscholien zu den Psalmen 1—50 und 96—118 (Migne 23). Fragmente zu den Psalmen 119—150, zu welchen de Montfaucon nichts gefunden

[1] Eus., Hist. eccl. 8, 13, 7. [2] Vgl. Bd 2, S. 612.
[3] Vgl. Nestle in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 29, 1909, 57 f.
[4] Hier., De vir. ill. 81 96. Vgl. Ep. 61, 2 und 112, 20.

hatte, trug Kardinal Mai aus vatikanischen Katenen nach (Migne 24, 9—76), während Kardinal Pitra zu den früheren Psalmen Ergänzungen lieferte, welche die plagiatorische Abhängigkeit des Verfassers von Origenes von neuem in helles Licht stellten. Mercati hatte die Freude, in einer Katene der Ambrosiana sehr umfassende und gut erhaltene Fragmente zu den Psalmen 96—150 zu entdecken. Die Zeit der Abfassung des riesigen Werkes muß bei der mannigfachen Unsicherheit des vorliegenden Textes einstweilen dahingestellt bleiben.

Einem Kommentare über den Propheten Isaias weist Hieronymus einmal zehn Bücher, ein anderes Mal 15 Bände zu[1]. Im Titel hatte Eusebius eine historische Auslegung angekündigt, im Verlaufe war er nicht selten in willkürliches Allegorisieren verfallen[2]. Auch dieser Kommentar ist als Ganzes verloren gegangen. Beträchtliche Katenenfragmente sammelte de Montfaucon (Migne 24, 89—526).

Sonstige Kommentare Eusebs erwähnt Hieronymus nicht, und sein Schweigen will den Umständen nach viel besagen. Scholien unter Eusebs Namen in Katenen zu Jeremias, Ezechiel, Daniel, auch zum Hohenliede und den Sprüchen, können nicht als Zeugen einst vorhanden gewesener Kommentare gelten. Die von Mai der Lukas-Katene des Nicetas von Heraklea entnommenen und voreilig einem Lukas-Kommentare Eusebs zugeschobenen Fragmente (Migne 24, 529—606) gehören samt und sonders anderweitigen Schriften an.

Ergänzungen zu den von B. de Montfaucon und A. Mai herausgegebenen Stücken des Psalmenkommentars bei J. B. Pitra, Analecta sacra 3, Paris. 1883, 365—520. Über die Entdeckung neuer Fragmente berichtete G. Mercati in den Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2, vol. 31, 1898, 1036—1045. Als Probe hat Mercati hier vorläufig die Einleitung zu der Erklärung der Gradualpsalmen, 119—133, mitgeteilt. — Über die Fragmente zu Isaias vgl. M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Bibl. Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 59 bis 61. Über Katenenscholien zu Jeremias, Ezechiel, Daniel s. Faulhaber a. a. O. 105 155 175—177. Auch das Scholion ἐκ τοῦ εἰς τὸν Δανιὴλ ὑποδείγματος, auf welches Mercati in der Theol. Revue 1907, 221 f, aufmerksam machte, dürfte mit Unrecht „ein Fragment aus dem verlorenen Kommentar des Eusebius zum Buche Daniel" genannt werden. Die von J. Meursius (Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum canticorum expositiones graece, Lugd. Bat. 1617, 1—74) unter dem Namen Eusebs veröffentlichte Erklärung des Hohenliedes ist eine frühestens nach der Mitte des 5. Jahrhunderts kompilierte Katene, deren Prolog durch ein langes Scholion „von Eusebius" eingeleitet wird. Pitra (Analecta sacra 3, 529—537) hat dieses zum mindesten sehr verdächtige Scholion von neuem herausgegeben, weil es bei Migne keine

[1] Hier., De vir. ill. 81; Comm. in Is. prol.

[2] „Historicam expositionem titulo repromittens interdum obliviscitur propositi et in Origenis scita concedit", Hier., Comm. in Is. l. 5, praef. „Aliud multo reperi quam indice promittebat; ubicumque enim eum historia defecerit, transit ad allegoriam", Hier. a. a. O. l. 5 ad Is. 18, 2.

Aufnahme gefunden hatte. Über die Katene überhaupt s. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons u. der altkirchl. Literatur 2, Erlangen 1883, 238—256; M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen (Theol. Studien der Leo-Gesellschaft 4), Wien 1902, 50—64. Zwei kleine Eusebius-Scholien zu den Sprüchen sind aus Mai, Nova Patrum Bibl. 4, 1, 316 in Migne 24, 75—78, übergegangen. Über die Scholien in der Lukaskatene des Nicetas s. J. Sickenberger, Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia (Texte und Untersuchungen usf. 22, 4), Leipzig 1902, 86 f. Einen Eusebius-Kommentar zum ersten Korintherbriefe, wie ihn Preuschen bei Harnack a. a. O. 1, 2, 577 aus Hier., Ep. 49, 3, erschloß, hat schon Harnack 2, 2, 123 abgelehnt.

6. Sonstige biblische Studien. — Eine Anzahl sonstiger biblischer Studien bewegte sich in sehr verschiedener Richtung. Auf Anregung des Bischofs Paulinus von Tyrus, also vor 331[1], arbeitete Eusebius ein biblisch-geographisches Werk aus, welches vier Teile umspannte: a) eine Übertragung der in der Heiligen Schrift vorkommenden hebräischen Völkernamen ins Griechische (wohl etwas wie ein Kommentar über die Völkertafel der Genesis), b) eine Beschreibung des alten Palästina mit den zwölf Stammesgebieten (nach dem Buche Josue), c) einen Plan Jerusalems und des Tempels, d) ein Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Nur der letzte Teil, offenbar das Hauptstück, *περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ*, ist erhalten geblieben[2] (fehlt aber bei Migne). Derselbe führt sämtliche in der Bibel erwähnte palästinensische Örtlichkeiten auf, nach dem Alphabet (*κατὰ στοιχεῖον*), d. h. nach dem Anfangsbuchstaben der griechischen Schreibweise in Gruppen gegliedert, innerhalb einer jeden solchen Gruppe aber, ohne weitere Rücksicht auf das Alphabet, nach der Reihenfolge der biblischen Bücher geordnet. An die Namen schließen sich dann Notizen über die Lage und die Geschichte der einzelnen Örtlichkeiten an, Notizen, welche teils auf der griechischen Bibel, der Archäologie des Josephus und wohl auch noch andern schriftlichen Vorlagen teils auf der eigenen Ortsanschauung des Bischofs von Cäsarea fußen. Trotz der seltsam anmutenden Einkleidung hatte das Buch einen außerordentlichen Erfolg. Es hat bei den Bibelforschern des griechischen Morgenlandes großes Ansehen genossen, hat in der lateinischen Übersetzung des hl. Hieronymus[3] auch dem Abendlande als eine Fundgrube der Palästinakunde gegolten und nimmt

[1] Klostermann (Eusebius' Werke 3, 1, Leipzig 1904, XI) sagt: vor 336, „da Paulinus von Tyrus vor 336 gestorben ist". Paulinus, bis dahin Bischof von Tyrus, ist nach der Absetzung des hl. Eustathius von Antiochien, 330 oder 331 Bischof von Antiochien geworden, aber schon nach Verlauf von sechs Monaten gestorben. F. Cavallera, Le schisme d'Antioche, Paris 1905, 66—69.

[2] Die drei früheren Teile sind nur aus dem Vorwort des letzten Teiles bekannt.

[3] Eines früheren Übersetzungsversuches gedenkt Hieronymus in der Vorrede seiner Übersetzung mit den Worten: „Cum quidam vix primis imbutus litteris hunc eundem librum ausus sit in latinam linguam non latine vertere."

auch heute noch unter den Quellen für die Topographie des Gelobten Landes in biblischer Zeit nächst der Bibel selbst die erste Stelle ein.

Die erste Ausgabe des „Onomastikons der biblischen Ortsnamen" lieferte der gelehrte Jesuit J. Bonfrère, Paris 1631. Eine bahnbrechende Leistung war die Ausgabe des griechischen Textes und zugleich auch der hieronymianischen Übersetzung von P. de Lagarde, Onomastica Sacra, Gottingae 1870 1887, 2 voll., 8°. Auch der neueste Herausgeber, E. Klostermann, Leipzig 1904 (Eusebius' Werke 3, 1), hat den griechischen Text und die hieronymianische Übersetzung miteinander verbunden, und zwar in Parallelspalten zum Abdruck gebracht, wobei freilich die Übersetzung nach Maßgabe des griechischen Alphabets umgestellt werden mußte. Die alleinige Trägerin der direkten Überlieferung des griechischen Textes ist, wie de Lagarde nachwies, eine durch Auslassungen und Fehler in hohem Grade verunstaltete Handschrift der Vatikana aus dem 12. Jahrhundert (cod. Vatic. gr. 1456). Zur Glättung und Säuberung des Wortlauts benützte Klostermann außer der hieronymianischen Übersetzung, welche sich als „eine sehr zuverlässige Arbeit" erprobte, die Spuren einer indirekten Überlieferung des Originals, unter denen vor allem die reichen Entlehnungen bei Prokopius von Gaza zu nennen sind. Vgl. Klostermann, Eusebius' Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ (Texte und Untersuchungen usf. 23, 2b), Leipzig 1902. Um die sachliche Erläuterung und Würdigung der Schrift hat sich namentlich Thomsen verdient gemacht. P. Thomsen, Palästina nach dem Onomastikon des Eusebius: Zeitschr. des deutschen Palästinavereins 26, 1903, 97—141 145—188. Ders., Untersuchungen zur älteren Palästinaliteratur: ebd. 29, 1906, 101—132. Ders., Loca sancta 1, Halle 1907, 8°. — Klostermann hat in der Einleitung seiner Ausgabe des Onomastikons (IX ff) die Vermutung geäußert, auch von dem ersten Teil des biblisch-geographischen Werkes Eusebs, über die hebräischen Völkernamen der Heiligen Schrift, seien noch Überbleibsel erhalten, nämlich bei Prokopius von Gaza, welcher den ersten Teil unter dem Namen ἑβραϊκαὶ ἑρμηνεῖαι gekannt und verwendet habe. Diese Identifizierung ist sehr zweifelhaft. Wahrscheinlich ist ἐν ταῖς ἑβραϊκαῖς ἑρμηνείαις, wie Prokopius schreibt (Migne 87, 1064), nichts anderes als ἐν τῇ τῶν ἑβραϊκῶν [ὀνομάτων] ἑρμηνείᾳ oder ἐν τῷ λεξικῷ τῶν ἑβραϊκῶν ὀνομάτων, wie Prokopius anderswo schreibt (Migne 87, 1108 1165), und dieses Lexikon ist das bald Philo bald Origenes zugeschriebene etymologische Wörterbuch der hebräischen Eigennamen der Heiligen Schrift. S. Bd 2, S. 146 ff; vgl. Lindl, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung, München 1902, 37 ff.

Eine Abhandlung über die Vielweiberei und den Kindersegen der alten Patriarchen, *περὶ τῆς τῶν πάλαι θεοφιλῶν ἀνδρῶν πολυγαμίας τε καὶ πολυπαιδίας*, nur noch aus Zitaten bekannt[1], erörterte die Idee und Bedeutung der Ehe im Judentum und im Christentum. Eine Schrift über das Paschafest, *περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς*, etwa aus dem Jahre 332, handelte über den typischen Charakter des alttestamentlichen Pascha und die Erfüllung desselben im christlichen Osterfeste[2]. Kaiser Konstantin hatte die Widmung

[1] Eus., Praep. ev. 7, 8, 29; Demonstr. ev. 1, 9, 20. Bas. M., De Spir. S. 29, 72.

[2] Eus., Vita Const. 4, 34—35. Die Schrift ist für Konstantin ins Lateinische übersetzt worden.

gnädig angenommen. Durch die schon erwähnte Lukaskatene des Nicetas von Heraklea ist wenigstens ein längeres Bruchstück aufbewahrt worden (Migne 24, 693—706), oft zitiert wegen seines schönen Zeugnisses über das Meßopfer.

Die Angabe bei Hieronymus (De vir. ill. 61), Eusebius habe einen neunzehnjährigen Osterzyklus verfaßt, beruht sehr wahrscheinlich auf einem Irrtum. Vgl. v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 152 f. — Die Fragmente „De vitis prophetarum" (Migne 22, 1261 bis 1272) dürften den Namen Eusebs mit Unrecht tragen (vgl. Preuschen bei Harnack 1, 2, 575). Daß dieselben zu den „Eclogae propheticae" (oben S. 246) gehören, wie Harnack 2, 2, 122 annehmen möchte, scheint mir völlig ausgeschlossen.

Ein größeres Werk über Probleme und Lösungen in den Evangelien, *περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων*, oder wie Hieronymus sagt, *περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων*[1], ist gleichfalls bis auf einige griechische und syrische Fragmente verloren gegangen. Dagegen hat sich ein von späterer Hand gefertigter Auszug erhalten, eine *ἐκλογὴ ἐν συντόμῳ* (Migne 22, 879—1006), welche den ursprünglichen Inhalt noch erkennen läßt. Das Werk zerfiel in zwei Teile, von welchen der erste, an einen Kleriker Stephanus gerichtet und zwei Bücher zählend, Lösungen der Differenzen der Kindheitsgeschichten, der zweite, einem Kleriker Marinus gewidmet und anscheinend nur ein Buch umfassend, Lösungen der Diskrepanzen der Auferstehungsberichte gab. Zu Eingang des zweiten Teiles erklärte Eusebius selbst, daß er den zwischen den Kindheitsgeschichten und den Auferstehungsberichten liegenden Erzählungsstoff übergangen habe. Da diese „Quaestiones evangelicae" auf die „Demonstratio evangelica" verweisen, anderseits aber auch die „Demonstratio" schon die „Quaestiones" zitiert[2], so bleibt nur die Annahme übrig, daß Eusebius die „Quaestiones" schrieb, während er mit der „Demonstratio" beschäftigt war.

A. Baumstark, Syrische Fragmente von Eusebios' περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων: Oriens Christ. 1, 1901, 378—382. — Eine syrische Abhandlung über den Stern der Weisen unter Eusebs Namen, herausgegeben von W. Wright (The Journal of Sacred Literature 9—10, 1866), ist unecht. Vgl. zu derselben E. Nestle in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 36, 1, 1893, 435—438; A. Hilgenfeld ebd. 38, 1895, 447—451.

Nicht geringen Einfluß auf die Evangelienharmonistik der Folgezeit erlangten die durch zahllose Handschriften überlieferten „Evangelischen Kanones" (Migne 22, 1275—1292). Sie waren einem gewissen Karpianus gewidmet und sollten einen schnellen Überblick über die Parallelstellen ermöglichen. Eusebius hatte den Text der

[1] Hier., De vir. ill. 81; Comm. in Matth. ad 1, 16.

[2] Quaest. ev. ad Steph. 7, 7: *ὥσπερ οὖν συνεστήσαμεν ἐν ταῖς εὐαγγελικαῖς ἀποδείξεσι.* Demonstr. ev. 7, 3, 18: *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν εἰς τὴν γενεαλογίαν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν ζητημάτων καὶ λύσεων.*

Evangelien in kleine Abschnitte zerlegt (*ἀριθμοί*, sectiones), welche zu Anfang mit fortlaufenden Ziffern bezeichnet waren, und unter Anwendung dieser Ziffern veranschaulichte er nun auf zehn Tabellen (*κανόνες*, canones), welche Stücke bei allen vier Evangelisten, welche bei dreien oder zweien und welche nur bei einem Evangelisten vorkommen.

Eine Handschrift der Kanones aus dem 11. Jahrhundert ist von A. Valentini in photographischer Wiedergabe veröffentlicht und erläutert worden, Brescia 1887, 8°. Ein Abdruck der Kanones auch in Gregorys Prolegomena zu Tischendorfs editio octava critica maior des Neuen Testamentes, Lipsiae 1884—1894, 145—152. Vgl. G. H. Gwilliam, Studia biblica et ecclesiastica 2, Oxford 1890, 241—272. E. Nestle, Die Eusebianische Evangeliensynopse: Neue kirchliche Zeitschrift 19, 1908, 40—51 93—114 219—232. — Im Auftrage Konstantins ließ Eusebius um 332 für die Kirchen der neuen Reichshauptstadt Konstantinopel mit besonderem Aufwande fünfzig Evangelienhandschriften oder Lektionare herstellen (Eus., Vita Const. 4, 36—37). Die Bibliothek zu Cäsarea war zugleich die renommierteste Schreibfabrik.

7. Dogmatische Schriften. — Zwei dogmatische Schriften, aus den letzten Lebensjahren Eusebs, sind gegen Bischof Marcellus von Ancyra gerichtet. Wie früher bemerkt, war Marcellus 335 mit einer freilich sehr unglücklichen Verteidigung des nicänischen Glaubensbekenntnisses hervorgetreten und auf Grund derselben zu Anfang des Jahres 336 von der arianischen oder eusebianischen Synode zu Konstantinopel seines Amtes entsetzt worden. Eusebius hatte der Synode beigewohnt. In der ausgesprochenen Absicht, das Urteil der Synode zu rechtfertigen, veröffentlichte er, wohl noch im Laufe des Jahres 336, zwei affektvoll und mit fliegender Feder geschriebene Bücher „Contra Marcellum“ (*κατὰ Μαρκέλλου*, Migne 24, 707—826), von welchen das erste die Angriffe des Ancyraners auf die Häupter der arianischen Partei zurückweist und das zweite die positiven Aufstellungen des Gegners als längst verworfene Häresien des Sabellius und des Paulus von Samosata brandmarkt. Seinen Freunden indessen wollte diese Schrift nicht recht genügen. Ihrem Drängen nachgebend, ließ Eusebius 337 oder 338 drei weitere Bücher folgen, „De ecclesiastica theologia“ (*περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας*, 24, 825—1046) betitelt und dem arianischen Bischof Flaccillus von Antiochien (334—342) gewidmet. In mattem, langweiligem Tone breitet er hier den Inhalt seiner früheren Schrift weiter aus. Unter kirchlicher Theologie versteht er natürlich seine eigene Theologie. Er ist noch immer in der Meinung befangen, daß mit der Anerkennung der wahren Gottheit des Sohnes die Einheit Gottes preisgegeben werde[1].

Die einzige Textquelle der zwei dogmatischen Schriften ist cod. Ven. Marc. gr. 496 saec. XI (?). Die übrigen Handschriften sind Kopien der vene-

[1] Vgl. etwa De eccl. theol. 2, 7, 12.

zianischen. Die erste Ausgabe lieferte R. Montagu, Paris 1628. Die letzte verdanken wir E. Klostermann, Leipzig 1906 (Eusebius' Werke 4). Ganz verfehlt war es, wenn F. C. Conybeare, unter Berufung auf chronologische, dogmengeschichtliche und stilistische Instanzen, die zwei Schriften Eusebius von Cäsarea absprechen und seinem Schüler Eusebius von Emesa zuweisen wollte (Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 4, 1903, 330—334; 6, 1905, 250 bis 270). S. dagegen Klostermann in seiner Ausgabe IX—XVI; Chase und Bethune-Baker im Journal of Theol. Studies 6, 1905, 512—521; Loeschcke in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 7, 1906, 69—76.

8. Enkomien auf Konstantin. — Am 22. Mai 337 starb Konstantin, nachdem er kurz vorher die Taufe empfangen hatte, und Eusebius glaubte sich verpflichtet, sofort an einen umfassenden Nachruf Hand zu legen (Migne 20, 905—1440). Der Titel der in vier Bücher zerfallenden Schrift lautete nach der besten Überlieferung *εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως*[1]. Die herkömmliche Bezeichnung „Vita Constantini" weckt die irrige Vorstellung einer Biographie. Eusebius will laut der Vorrede, welche den Gedanken an eine Lebensbeschreibung direkt ablehnt, den Kaiser lediglich als „Freund des allmächtigen Gottes und sichtbares Vorbild christlichen Lebens für alle Menschen" feiern[2]. Das aber war nur möglich, wenn er den Historiker abstreifte und als Panegyriker auftrat, mit dem Rechte, je nach Bedarf zu reden und zu schweigen. Die Schrift ist ein Enkomium, die Sprache hochgeschraubte Rhetorik, der Inhalt Licht ohne Schatten, ein ungehemmt dahinrauschender Lobeshymnus. Die eingeflochtenen Verordnungen und Briefe des Kaisers, nicht weniger als sechzehn, scheinen dem Hymnus einen gewissen quellenmäßigen Anstrich zu geben. Aber besondere Maßnahmen werden verallgemeinert, politische Anlässe verschwiegen, christlich-religiöse Motive vorgeschoben. In lobrednerischem Eifer dürfte Eusebius bis an die äußerste Grenze dessen gegangen sein, was einem „Hoftheologen" erlaubt war. Anderseits will aber auch erwogen werden, daß der greise Bischof aus aufrichtiger Dankbarkeit und Verehrung sprach, daß er die einzigartige weltgeschichtliche Bedeutung Konstantins, des „neuen Moses", selbst erlebt hatte, daß er für sich von dem großen Toten nichts mehr erhoffen konnte. Der Versuch, Eusebius der Urkundenfälschung zu überführen, ist endgültig fehlgeschlagen. Keiner der eingestreuten Erlasse des Kaisers ist erfunden, keiner abgeändert oder entstellt. Die griechischen Texte sind Übersetzungen lateinischer Originale, teils wie die Originale aus der kaiserlichen Kanzlei stammend, teils Privatarbeiten. Aber nicht eine einzige Übersetzung scheint auf die Hand Eusebs zurückzugehen[3].

[1] Vgl. die Einleitung der neuen Ausgabe von Heikel, Leipzig 1902, XLV.

[2] Eus., Vita Const. 1, 3.

[3] Die Vita Const. 3, 24 geäußerte Absicht, eine Sammlung von Briefen Konstantins herauszugeben, hat Eusebius nicht mehr ausgeführt.

Als Probe der kirchlichen Beredsamkeit des Kaisers hat Eusebius, wie er selbst bemerkt, seinem Enkomium einen *λόγος* Konstantins „an die Versammlung der Heiligen“ (die christlichen Untertanen des Reiches) in griechischer Übersetzung beigelegt[1], und in allen unsern Handschriften schließt sich wirklich eine lange Rede Konstantins *τῷ τῶν ἁγίων συλλόγῳ* unmittelbar an den Text des Enkomiums an. Es ist eine Art Osterpredigt von recht krausem und verworrenem Gedankengang. Manche früheren Forscher, auch Heikel, der letzte Herausgeber des Enkomiums, haben aus inneren Gründen die Echtheit in Zweifel gezogen. Aber auch an Verteidigern der Echtheit hat es namentlich in neuester Zeit nicht gefehlt. In jener ausdrücklichen Ankündigung Eusebs hat die Rede einen starken Rückhalt[2].

Auf diese Rede des Kaisers folgen in den Handschriften noch zwei andere Stücke: eine Festrede, welche Eusebius am 25. Juli 335 gelegentlich der Tricennalien oder des dreißigjährigen Regierungsjubiläums Konstantins im kaiserlichen Palaste zu Konstantinopel gehalten, und eine kleine apologetische Abhandlung über die Erscheinung Christi auf Erden, welche Eusebius kurz vorher zu Jerusalem, aus Anlaß der Einweihungsfeier der dortigen Grabeskirche (335), geschrieben und dem Kaiser dediziert hatte. Auch diese beiden Stücke hat Eusebius selbst seinem Enkomium beigegeben[3]. Irrtümlich sind dieselben in der Folge, unter der Bezeichnung *εἰς Κωνσταντῖνον τριακονταετηρικός* oder „Laus Constantini“, zu einem Ganzen zusammengefaßt worden[4]. Die „Laus Constantini“ oder die Tricennatsrede umfaßt nur die Kapitel 1—10. Die Kapitel 11—18 bilden die apologetische Abhandlung, welche übrigens nur ein Auszug aus den drei ersten Büchern der früher erwähnten „Theophanie“ ist[5].

Die „Vita Constantini“ (nebst der „Oratio ad sanctorum coetum“ und der sog. „Laus Constantini“) ist meist in Verbindung mit der „Kirchengeschichte“ Eusebs gedruckt worden, weil sie in gewissem Sinne allerdings eine Fortsetzung der „Kirchengeschichte“ darstellt. Die neueste und unzweifelhaft beste Ausgabe, mit einer sehr umfassenden Einleitung und einem ebenso umfassenden „Wort- und Sachregister“, lieferte J. A. Heikel, Leipzig 1902 (Eusebius' Werke 1); vgl. Heikel, Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius, Leipzig 1911 (Texte und Untersuchungen usf. 36, 4). Über Charakter, Form und Anlage der Schrift s. P. Meyer, De Vita Constantini Eusebiana (Progr.), Bonnae 1882, 4°. Fr. Leo, Die griechisch-römische Bio-

[1] Vita Const. 4, 32.

[2] Von der Vita Const. 4, 55 erwähnten Quasi-Leichenrede Konstantins auf sich selbst scheint noch ein lateinisches Fragment vorzuliegen; vgl. Harnack in der Theol. Literaturzeitung 1902, 374 ff.

[3] Vita Const. 4, 46.

[4] Auch Heikel a. a. O. 193—259 hat dieselben noch als ein Ganzes drucken lassen, wiewohl es ihm nicht entgangen ist, „daß mit Kap. 11 eigentlich eine neue Schrift anhebt“ (Einleitung cv).

[5] Weiteres bei Greßmann in seiner Bearbeitung der Theophanie xiv ff.

graphie nach ihrer literarischen Form, Leipzig 1901, 311—314. Heikel in seiner Ausgabe, Einl. XLV ff. G. Pasquali, Die Komposition der Vita Constantini des Eusebius: Hermes 45, 1910, 369—386. Die Echtheit bzw. Integrität der eingeschalteten Urkunden ward bestritten von A. Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino, Livorno 1888, 8°, und von V. Schultze, Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius: Zeitschr. f. Kirchengesch. 14, 1893—1894, 503—555. Als Verteidiger der Urkunden traten auf O. Seeck, Die Urkunden der Vita Constantini: ebd. 18, 1897—1898, 321—345 — gegen Seeck ergriff Crivellucci das Wort in den Studi storici 7, 1898, 411—429 453—459 — und namentlich Heikel in seiner Ausgabe, Einl. LXVI—LXXXII. Eine einläßliche Verteidigung der Echtheit der „Oratio ad sanctorum coetum" bei J. M. Pfättisch, Die Rede Konstantins d. Gr. an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht, Freiburg i. Br. 1908 (Straßburger theol. Studien 9, 4); vgl. Pfättisch, Platos Einfluß auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 399—417.

9. Predigten und Briefe. — Von Predigten Eusebs verlautet auffallend wenig. Eine 314 oder 315 zu Tyrus bei Einweihung der dortigen Basilika gehaltene Predigt hat er selbst seiner „Kirchengeschichte" (10, 4) einverleibt. Eine wahrscheinlich zu Antiochien gehaltene Predigt zum Preise der Märtyrer ist syrisch durch die mehrerwähnte Londoner Handschrift vom Februar 411 überliefert.

Diese syrische Predigt ist an mir unzugänglicher Stelle von W. Wright (The Journal of Sacred Literature 5, 1864) herausgegeben und von B. H. Cowper (ebd. 6, 1864) ins Englische übersetzt worden. Schwartz bei Pauly-Wissowa 4, 1, 1408 f, konnte näher auf dieselbe eingehen. — Vierzehn lateinische Homilien, welche J. Sirmond, Paris 1643, unter Eusebs Namen veröffentlichte (abgedruckt bei Migne 24, 1047—1208), sind allem Anscheine nach sämtlich unecht, mag auch ihre wirkliche Herkunft noch sehr der Klarstellung bedürfen. Vgl. unten bei Eusebius von Emesa.

Die Briefe Eusebs sind fast alle zu Grunde gegangen. Eine Sammlung derselben scheint nie existiert zu haben. Vollständig erhalten ist, außer den Widmungsschreiben zu Eingang einiger Schriften[1], nur noch ein einziger Brief, der von Athanasius[2] und andern aufbewahrte Brief an die Gemeinde zu Cäsarea, in welchem Eusebius sein Verhalten auf dem Konzil zu Nicäa und insbesondere seine Zustimmung zu dem ὁμοούσιος zu rechtfertigen sucht. Mehrere vor dem Nicänum in Sachen des Arius und seiner Genossen geschriebene Briefe sind aus Zitaten bekannt. Ein Brief an Alexander von Alexandrien, in welchem Arius in Schutz genommen wurde, wird von Eusebius von Nikomedien in seinem Schreiben an Paulinus von Tyrus[3] erwähnt. Aus einem jüngeren Briefe an Alexander, in welchem der Darstellung Alexanders gegenüber das von Arius auf der Synode zu

[1] Dem Brief an Karpianus zu Eingang der „Evangelischen Kanones" und dem Brief an Flaccillus zu Eingang der Bücher „De ecclesiastica theologia".

[2] Athan., De decr. Nic. syn. z. Schl.

[3] Bei Theodor., Hist. eccl. 1, 5.

Nikomedien formulierte Glaubensbekenntnis ins Feld geführt wurde, haben die Akten des zweiten Konzils von Nicäa 787 einen längeren Passus ausgehoben[1]. Die Akten fügen bei, daß es noch andere Briefe Eusebs an Alexander gebe, welche gleichfalls für die Lehre des Arius eingetreten seien. Ein Brief an Euphrantion, zur Zeit des Nicänums Bischof von Balaneä in Syrien, wird von Athanasius und dann wieder von dem zweiten Nicänum zitiert[2]. Auch dieser Brief redete dem Arianismus das Wort. In spätere Jahre fällt ein über Christusbilder handelnder Brief an Konstantins streng arianisch gesinnte Schwester Konstantia. Stellen, auf welche die Bilderfeinde sich beriefen, haben das zweite Nicänum und sodann Patriarch Nicephorus von Konstantinopel (gest. 829) angeführt und bekämpft[3].

10. Akacius von Cäsarea. — Der Schüler und Nachfolger Eusebs, Akacius, etwa 340—366 Bischof von Cäsarea, hat eine bedeutsame Rolle als Kirchenpolitiker gespielt und zu Zeiten sich eines weitreichenden Einflusses erfreut (vgl. Hier., De vir. ill. 98; Philost., Hist. eccl. 5, 1). Anfangs wie sein Vorgänger ein Freund Eusebs von Nikomedien, war Akacius unter Kaiser Konstantius der Hauptvertreter des Homöismus im Orient, während er unter Jovian auf der antiochenischen Synode des Jahres 363 das Nicänum akzeptierte, unter Valens aber wieder zum Arianismus abbog und deshalb von der homöusianischen Synode zu Lampsakus 365 für abgesetzt erklärt wurde. Man sieht, Akacius wollte „immer auf Seite der siegenden Partei stehen“ (v. Hefele, Konziliengesch.[2] 1, 734). Die homöische Glaubensformel, welche er 359 der Synode zu Seleucia vorlegte, haben Athanasius (De synodis 29), Epiphanius (Haer. 73, 25), Sokrates (Hist. eccl. 2, 40) aufbewahrt. Dagegen sind die umfassenden Akten der homöischen Synode zu Konstantinopel vom Jahre 360, welche, wie Philostorgius (a. a. O. 4, 12) ausdrücklich hervorhebt, samt und sonders von Akacius redigiert waren, untergegangen. Übrigens hat Akacius auch wissenschaftliches Interesse bekundet, indem er sich der Bibliothek von Cäsarea annahm (vgl. Bd 2, S. 10) und eine Reihe von Schriften veröffentlichte. „Elaboravit“, sagt Hieronymus (a. a. O.) „in Ecclesiasten decem et septem volumina et συμμίκτων ζητημάτων sex et multos praeterea diversosque tractatus.“ Die „Vermischten Probleme“ scheinen sich auf biblischem Boden bewegt zu haben. Der vierte Band, aus welchem Hieronymus anderswo (Ep. 119, 6) einen längeren Abschnitt mitteilt, enthielt eine Erörterung der Stelle 1 Kor 15, 51. Epiphanius (Haer. 72, 5—10) gedenkt einer Streitschrift des Akacius gegen Marcellus von Ancyra (πρὸς Μάρκελλον ἀντιλογία) und bemüht sich, aus derselben Licht über die Häresie der Marcellianer zu gewinnen. Sokrates endlich (a. a. O. 2, 4) erwähnt ein Enkomium des Akacius auf seinen Lehrer und Vorgänger Eusebius (εἰς τὸν βίον τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ). Fragmente unter des Akacius Namen in exegetischen Katenen haben noch keinen Sammler gefunden. Einstweilen ist auf den „index auctorum“ bei Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, zu verweisen.

[1] Conc. Nic. II, act. 6, bei Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 316—317. Vgl. Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 262 f.

[2] Athan., De syn. 17. Mansi a. a. O. 13, 317. Schwartz a. a. O. 263.

[3] Mansi a. a. O. 13, 313 317. Niceph. Patr., Antirrhetica, bei Pitra, Spicil. Solesm. 1, 383 ff.

11. Eusebius von Emesa. — Größeren schriftstellerischen Ruf erlangte ein anderer Schüler Eusebs von Cäsarea, Bischof Eusebius von Emesa, gest. um 359. Ein Freund, Bischof Georgius von Laodicea, hat ihm ein Enkomium geweiht, aus welchem bei Sokrates (Hist. eccl. 2, 9) und Sozomenus (Hist. eccl. 3, 6) noch ein kurzes Regest vorliegt. Zu Edessa geboren und edlem Geschlechte entsprossen, in Palästina theologisch und zu Alexandrien philosophisch ausgebildet, ward Eusebius von der unter dem Einfluß Eusebs von Nikomedien stehenden antiochenischen Synode des Jahres 340 (vgl. v. Hefele, Konziliengesch.[2] 1, 495 ff) zum Nachfolger des „abgesetzten" Athanasius auf dem Patriarchenstuhl von Alexandrien erkoren. Er war klug genug, auf diese Ehre zu verzichten und sich mit dem kleinen Sprengel von Emesa in Phönizien zu begnügen, wo er übrigens anfangs auch auf Schwierigkeiten stieß, weil die Emesener von einem als „Mathematiker" und „Astronom" geltenden Bischof sich nicht viel Gutes versprechen wollten. Kaiser Konstantius überschüttete ihn mit Gunstbezeigungen. Den dogmatischen Streitigkeiten hat er wenigstens vorwiegend als teilnehmender Zuschauer gegenübergestanden. Er bekannte sich zu semiarianischen Anschauungen, und zwar hat er wahrscheinlich auf dem rechten Flügel der Homöer, in der nächsten Nähe der Homöusianer, seinen Platz gesucht. Nicht bloß sein freundschaftliches Verhältnis zu Georgius legt diese Annahme nahe, sondern namentlich auch die laut Sokrates und Sozomenus in ihrer gemeinsamen Quelle enthaltene Versicherung, daß Eusebius mit Unrecht des Sabellianismus bezichtigt worden sei. Spätestens 359 muß er den Hirtenstab niedergelegt haben, also wohl gestorben sein, weil der Synode zu Seleucia im September 359 bereits Bischof Paulus von Emesa beiwohnte (Epiph., Haer. 73, 26). — Als Schriftsteller hat Eusebius bei Hieronymus (De vir. ill. 91) eine etwas mißgünstige Charakteristik gefunden, insofern er als ein rhetorisch veranlagter Vielschreiber dargestellt wird, welcher mit Erfolg nach dem Beifall der Masse haschte. Insbesondere werde er seiner vornehmlich historischen Schriftauslegung wegen von Redekünstlern sehr eifrig gelesen (? magis historiam secutus ab his qui declamare volunt studiosissime legitur). Von seinen Schriften seien namentlich anzuführen diejenigen gegen die Juden, die Heiden und die Novatianer, ferner ein Kommentar zum Galaterbrief in zehn Büchern und kurze, aber zahlreiche Homilien zu den Evangelien (vgl. auch Hier., Comm. in Gal. prol.; Quaest. in Gen. ad 22, 13; Ep. 70, 4). Theodoret von Cyrus kennt Schriften Eusebs gegen die Marcioniten und die Manichäer (Haeret. fab. comp. 1, 25—26; von einer Schrift gegen die Manichäer spricht auch schon Epiphanius, Haer. 66, 21) und zitiert an anderer Stelle aus einem nicht näher bezeichneten λόγος Eusebs zwei längere Stücke über die gänzliche Leidenslosigkeit der göttlichen Natur Christi (Dial. 3; Migne, PP. Gr. 83, 312—317). Diese Stücke illustrieren trefflich das „elegans et rhetoricum ingenium", von welchem Hieronymus berichtete. „Überall ist die Rede anschaulich und lebendig, bewegt sich rasch fort in kurzen Sätzen und Gegensätzen und hält den Zuhörer oder Leser durch häufige Fragen in beständiger Aufmerksamkeit und Spannung" (J. C. Thilo, Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle 1832, 71). Weitere Schriftentitel erfahren wir von syrischen Autoren. Der Monophysit Philoxenus von Mabug zieht Stellen an „ex libro de fide", „ex homilia de novis mutationibus", „ex homilia habita Beryti", „ex benedictione super populum", „ex homilia de divinitate Filii" (Assemani, Bibl. Or. 2, 28; Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 2, 528). Der Nestorianer Ebedjesu nennt ein Buch gegen die Juden, Quästionen zum Alten Testament (aus diesen Quästionen mag das Zitat bei Hier., Quaest. in Gen. ad 22, 13, stammen) und eine Homilie über Stephanus (Assemani

a. a. O. 3, 1, 44). — Handschriftlich sind, soviel bekannt, nur dürftige Reste überliefert. Eine größere Sammlung lateinischer Homilien, „Homiliae 56 ad populum et monachos", welche von J. Gagneius (Paris 1547, Löwen 1560) unter dem Namen Eusebs von Emesa herausgegeben wurde, gehört vielmehr, wie sich schon bald herausstellte (vgl. Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 2, 1, 3—4), verschiedenen abendländischen, und zwar gallischen, Kirchenschriftstellern an. Die drei griechischen Homilien, welche J. Chr. W. Augusti (Elberfeld 1829) als „Eusebii Emeseni opuscula" vorlegte (Migne 86, 1, 503 bis 536), sind, wie Thilo (a. a. O. 4 ff) dartat, vielmehr dem sog. Eusebius von Alexandrien zuzuweisen. Dagegen hat Thilo (a. a. O. 64 ff) wahrscheinlich zu machen gewußt, daß von den vierzehn lateinischen Homilien, welche Sirmond unter dem Namen Eusebs von Cäsarea veröffentlichte (Migne 24, 1047—1208), wenigstens die zwei ersten, „de fide adversus Sabellium", d. i. gegen Marcellus von Ancyra, für Eusebius von Emesa in Anspruch zu nehmen sind. Und vielleicht darf letzterem auch eine von Th. Zahn (Skizzen aus dem Leben der alten Kirche, Erlangen 1894, 278—286; 3. Aufl. 1908) in deutscher Übersetzung mitgeteilte, im griechischen Original noch nicht gedruckte Predigt über die Arbeitsruhe am Sonntag beigelegt werden (vgl. Zahn in der Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft 5, 1884, 516 ff). Zu diesen drei Predigten kommen dann namentlich noch Scholien in gedruckten und ungedruckten exegetischen Katenen. Eine Sammlung und Sichtung derselben würde sich um so mehr lohnen, als Eusebius nach den Andeutungen bei Hieronymus die Heilige Schrift in den Mittelpunkt seiner literarischen Tätigkeit gestellt und den hermeneutischen Grundsätzen der antiochenischen Schule gehuldigt zu haben scheint. Die Unzulänglichkeit der Fragmentensammlung Augustis vom Jahre 1829 hat schon Thilo (a. a. O. 59 ff) aufgedeckt. Dem Abdruck dieser Sammlung bei Migne 86, 1, 535—562, sind aber nur ein paar neue Katenenscholien beigegeben worden (561—562). Über Scholien zu Isaias vgl. M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 63; über sonstige Katenenscholien L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg i. Br. 1909, 21 f. Über Fragmente in syrischen Handschriften vgl. Wright a. a. O. 2, 528 837.

12. Georgius von Laodicea. — Der Verfasser des Enkomiums auf Eusebius von Emesa, Georgius, stammte aus Alexandrien und war dort von Bischof Alexander zum Presbyter ordiniert, dann aber wegen Hinneigung zum Arianismus und sittlicher Verfehlungen exkommuniziert worden (Athan., Apol. de fuga sua 26; De synodis 17; aus unzureichenden Gründen hat Schwartz in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1905, 264 f, das Zeugnis des Athanasius bestreiten wollen). Er wandte sich nach Syrien, ward in Antiochien von Bischof Eustathius abgewiesen, fand jedoch Aufnahme zu Arethusa. Von Antiochien aus richtete er zwei Briefe nach Alexandrien, an Bischof Alexander und an Arius und Genossen, Briefe, welche zwischen den Streitenden vermitteln wollten, zugleich aber der Sache des Arius das Wort redeten (Athan., De synodis 17). Als Presbyter von Arethusa ist Georgius zwischen 331 und 335 durch die Eusebianer zum Bischof des syrischen Laodicea erhoben worden, und als solcher ist er in den nächstfolgenden Jahrzehnten auf zahlreichen Synoden erschienen, einer der rührigsten Vorkämpfer der antinicänischen Partei und zuletzt neben Basilius von Ancyra und Eustathius von Sebaste Führer der Homöusianer. Wir besitzen noch einen Brief vom Jahre 358, in welchem Georgius mehrere befreundete Bischöfe, unter ihnen Basilius von Ancyra, gegen die Anhomöer Aëtius und Eudoxius von Antiochien in die Schranken

rief (bei Sozom., Hist. eccl. 4, 13), sowie auch noch das dogmatische Memorandum vom Jahre 359, in welchem Georgius gemeinschaftlich mit Basilius und andern Gesinnungsgenossen der sog. vierten sirmischen Formel gegenüber für das ὅμοιος κατ' οὐσίαν eintrat (bei Epiph., Haer. 73, 12—22). Vgl. die Bemerkungen über Basilius von Ancyra, oben S. 125 f.

Im Jahre 360 oder 361 muß Georgius seine Laufbahn beschlossen haben. Außer dem Enkomium auf Eusebius von Emesa ist nur noch eine literarische Arbeit bezeugt, eine verschollene Streitschrift gegen die Manichäer (Epiph., Haer. 66, 21; Theodor., Haeret. fab. comp. 1, 26). Des mißglückten Versuches Dräsekes, diese Schrift oder doch ein großes Stück derselben als noch vorhanden nachzuweisen, ist schon bei Serapion von Thmuis, S. 100, gedacht werden.

13. Theodor von Heraklea. — Ein Gesinnungsgenosse des Georgius von Laodicea, Theodor, etwa 335—355 Bischof von Heraklea, dem alten Perinthus, in Thrazien (jetzt Eregli am Marmara-Meer), hat sich als formgewandter und den Grundsätzen der Antiochener huldigender Schrifterklärer einen Namen gemacht. Hieronymus (De vir. ill. 90) schreibt von ihm: „Elegantis apertique sermonis et magis historicae intelligentiae edidit sub Constantio principe commentarios in Matthaeum et in Ioannem et in apostolum et in psalterium." Anderswo führt Hieronymus ihn unter den Kommentatoren des Galaterbriefes (Comm. in Gal. prol.), des Matthäusevangeliums (Comm. in Matth. prol.) und des Psalteriums (Ep. 112, 20) auf. Schließlich teilt Hieronymus (Ep. 119, 2) eine Erklärung zu 1 Kor 15, 51, welche Theodor „in commentariolis apostoli" vortrug, im Wortlaut mit. Die Angabe Theodorets von Cyrus (Hist. eccl. 2, 2), Theodor habe eine Erklärung der Evangelien geschrieben (τῶν θείων εὐαγγελίων τὴν ἑρμηνείαν συνέγραψεν), wird gegenüber den „commentarii in Matthaeum et in Ioannem" bei Hieronymus als ungenaue Verallgemeinerung zu deuten sein. Anderseits darf das Verzeichnis bei Hieronymus nicht als vollständig gelten. Die in einer alten Isaias-Katene unter Theodors Namen auftretenden Scholien, gesammelt von A. Mai, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 18, 1307—1378, besprochen von Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899, 61—63, sind so zahlreich, daß sie nur auf einen Isaias-Kommentar zurückgeführt werden können. Auch andern griechischen Katenen sind noch Überbleibsel der Arbeiten Theodors zu entnehmen. Über die von B. Corderius (Antwerpen 1643—1646) herausgegebene Psalmen-Katene vgl. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg i. Br. 1909, 22. Über sonstige alt- und neutestamentliche Katenen vgl. den „index auctorum" bei Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902.

§ 19. Hegemonius und Titus von Bostra.

1. Hegemonius. — Hegemonius nennt sich der Verfasser einer Streitschrift gegen den Stifter des Manichäismus, welche, an formellen Vorzügen recht arm, inhaltlich aus der Masse der antimanichäischen Polemik des 4. Jahrhunderts herausragt. Leider ist sie nicht im Original, sondern nur mehr in einer unbeholfenen und fehlerhaften lateinischen Version überliefert, welche aber bis in das Ende des 4. Jahrhunderts zurückreicht. Ein erst vor kurzem ans Licht gezogenes, sehr wertvolles Manuskript dieser Version läßt dem Text der Schrift als Anhang noch einen laut inneren Anzeichen unzweifel-

haft in den letzten Dezennien des 4. Jahrhunderts geschriebenen Ketzerkatalog folgen[1]. Mag dieser Katalog, wie der Entdecker des Manuskriptes, Traube, glaubte[2], der Hand des Übersetzers selbst angehören, mag er, wie Beeson, der neueste Herausgeber der Schrift, behauptet[3], von einem der erster Leser herrühren, in beiden Fällen beweist er, daß die Übersetzung noch in das 4. Jahrhundert zu setzen ist. Dieselbe floß aus einer griechischen Vorlage, von welcher sich auch noch Fragmente in Form von Anführungen oder Entlehnungen erhalten haben. Namentlich hat Epiphanius in seinem „Panarium" beträchtliche Abschnitte des griechischen Textes teils zitiert teils umschrieben. Der griechische Text aber — auch das ist sicher, wiewohl es lange bestritten wurde — stellte die Urschrift dar und nicht die Wiedergabe eines syrischen Originals. Den Beweis liefern griechische Wortspiele, welche noch unter der Hülle des lateinischen Ausdrucks hindurchschimmern[4].

Die gebräuchlich gewordene Bezeichnung der Schrift lautet „Acta Archelai" oder „Acta disputationis Archelai". Als ursprünglicher Titel haben die ersten Worte des Textes zu gelten: „Thesaurus verus[5] sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen." Den Hauptgegenstand bilden zwei Religionsgespräche zwischen Bischof Archelaus und Mani. Der letztere versucht, einen reichen und vornehmen Christen Marcellus, dessen Ruf bis nach Persien gedrungen, für seine Lehre zu gewinnen, indem er ihn brieflich bittet, dem Verdienst edler Taten auch noch den Preis der rechten Einsicht zuzugesellen. Marcellus zeigt den Brief dem Bischof Archelaus, und auf dessen Vorschlag hin ladet er Mani zu einer näheren mündlichen Besprechung ein. Mani kommt, und sofort entspinnt sich, im Beisein gelehrter Schiedsrichter, ein Disput. Archelaus feiert einen glänzenden Triumph, Mani macht sich aus dem Staube. Einige Zeit nachher erhält Archelaus aus weiter Ferne von einem frommen, aber nicht besonders gelehrten Presbyter Diodorus ein Schreiben, welches über die freche Propaganda Manis Klage führt und bezüglich verschiedener strittiger Punkte um Belehrung bittet. Der Bischof erteilt schriftlich Rat, eilt dann aber auch persönlich Diodorus zu Hilfe und läßt sich von neuem in einen Disput mit Mani

[1] Vgl. zu dieser Zeitbestimmung Mercati in der Theol. Revue 1904, 107 ff.

[2] Traube in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. 1903, 548.

[3] Beeson, Hegemonius, Leipzig 1906, XVIII.

[4] Vgl. Nöldeke in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. 43, 1889, 537 ff.

[5] Mit dem Namen „Thesaurus verus" will die Schrift sich vermutlich einer manichäischen Schrift mit Namen „Thesaurus" gegenüberstellen. Im Verlaufe wird erzählt, das letzte der Bücher, welche Manis Vorläufer Skythianus durch seinen Schüler Terebinthus abfassen ließ, habe den Namen „Thesaurus" geführt; s. die Ausgabe Beesons c. 62, S. 91.

ein. Er bleibt Sieger, Mani ergreift abermals die Flucht. — Die Idee eines Redekampfes ist beide Male nur sehr unvollkommen durchgeführt. Mani spielt eine gar zu klägliche Rolle. Überdies ist in den angeblichen Disputationsbericht noch manches hineingesteckt, was nicht zur Sache gehört, insbesondere weitläufige Aufklärungen über die Lehre und die Geschichte Manis. Aber freilich sind es gerade diese Stücke, welche der Schrift ihren historischen Wert verleihen, weil sie wenigstens zum Teil aus echten Traditionen und authentischen Dokumenten geschöpft sind. Eines der wichtigsten Stücke, die als Vortrag eines Schülers Manis mit Namen Turbo eingeführte Darlegung des manichäischen Lehrsystems, ist von Epiphanius unverkürzt übernommen worden[1]. Überhaupt aber hat unsere Schrift — das ist ein zweites Moment, welches ihr die Beachtung des Historikers sichert — fast allen späteren Berichten über den Manichäismus aus griechischen und lateinischen Federn als gemeinsame Grundlage und Quelle gedient.

Daß die Disputationen nur die auf Erfindung beruhende Form sind, in welche der Verfasser seine Kritik der Lehre Manis einkleidet, ist heute allerseits anerkannt. Bischof Archelaus und die auftretenden Personen insgesamt sind, von Mani und diesem oder jenem Schüler Manis abgesehen, geschichtlich nicht beglaubigt. Auch hat der Verfasser, wie seine geographischen Angaben zeigen, Mesopotamien nicht näher gekannt[2], und ob der Schauplatz der ersten Disputation, „Carcharae“ [3], mit Carrhä = Harran identifiziert werden darf, erscheint immerhin zweifelhaft. Sollte Archelaus persönlich Mani gegenübertreten, so mußte der Ort in die Nähe Persiens gerückt werden, und die Zeit ward in die Tage des Kaisers Probus (276—282) geschoben[4], weil Mani um 277 seinen Tod gefunden hatte.

Hieronymus hat den Angaben des Verfassers Vertrauen geschenkt und infolgedessen falsche Nachrichten in Kurs gesetzt[5]. Das Buch sei von Bischof Archelaus, welcher unter Probus gelebt habe, in syrischer Sprache geschrieben und später ins Griechische übertragen worden. Die syrische Ursprache ist die Folgerung aus dem Glauben an die Geschichtlichkeit der Streitgespräche, welche, wenn sie in Mesopotamien wirklich gehalten wurden, allerdings nur in aramäischer Sprache gehalten werden konnten.

Heraklianus von Chalcedon meldet, daß der Verfasser Hegemonius hieß[6], und wenn sein Zeugnis bisher allein stand, so ist dasselbe durch

---

[1] Siehe die Ausgabe Beesons S. 5—22.

[2] Vgl. Nöldeke a. a. O. 540 f.

[3] Im Titel schreibt Beeson, wie schon angeführt: „in Carcharis civitate Mesopotamiae.“ Bald darauf, c. 3, S. 4, liest man: „ad Carcharam rediit.“

[4] Bei Beeson c. 31—32, S. 44—45. [5] Hier., De vir. ill. 72.

[6] Bei Phot., Bibl. cod. 85; Migne 103, 288.

das neue Manuskript der lateinischen Version bestätigt worden. Dieses Manuskript enthält auch den in den andern Handschriften fehlenden Schluß des Buches mit der Unterschrift: „Ego Egemonius scripsi disputationem istam exceptam ad describendum volentibus". Wollte er nicht aus der Rolle fallen, so dürfte Hegemonius sich natürlich nur als den Konzipienten oder Nachschreiber der Disputation bezeichnen[1]. Außer dem Namen aber ist von Hegemonius nichts bekannt.

Die Abfassung der Schrift ist indessen sonder Frage in die erste Hälfte, wahrscheinlich in das zweite Viertel des 4. Jahrhunderts gefallen. Archelaus bemerkt einmal, wenn Mani im Rechte sei, so habe Jesus den Paraklet erst „post trecentos et eo amplius annos" gesandt[2], und ein anderes Mal gebraucht er das Wort „homousion", wo dem Zusammenhange auch manche sonstige Wendung gerecht geworden wäre[3]. Anderseits ist die Schrift schon 348 von Cyrillus von Jerusalem in seinen Katechesen benützt worden[4]. Ihre Heimat bleibt ungewiß. Am ehesten aber dürfte Syrien in Frage kommen, weil Syrien die ältesten Zeugen stellt, Cyrillus und Epiphanius, und Syrien sich überhaupt mit besonderem Eifer dem Manichäismus gegenüber zur Wehr gesetzt hat[5].

Die lateinische Version der „Acta Archelai" wurde zuerst herausgegeben von L. A. Zacagni, Collectanea monumentorum veterum ecclesiae graecae ac latinae, Romae 1698, 2°, 1—105. Seitdem ist sie oft abgedruckt worden, zuletzt bei Routh, Reliquiae Sacrae, ed. alt., 5, Oxonii 1848, 1—206, und bei Migne, PP. Gr. 10, Paris. 1857, 1405—1528. Der Abdruck bei Routh enthält auch Verbesserungsvorschläge, von welchen mehrere durch die neu aufgefundene Handschrift besiegelt wurden. Kunde von dieser Handschrift gab L. Traube, Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe: Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. 1903, 533—549. Die kritische Ausgabe, welche Traube ankündigte, lieferte sein Schüler Ch. H. Beeson, Leipzig 1906 (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte). — H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht: Zeitschr. f. die hist. Theol. 43, 1873, 467—528. Ad. Oblasinski, Acta disputationis Archelai et Manetis (Inaug.-Diss.), Leipzig 1874, 8°. K. Keßler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion 1, Berlin 1889, 87—171: „Sprache und Komposition der Acta Archelai." Zu Keßlers Ausführungen vgl. namentlich das Referat Th. Nöldekes in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft 43, 1889, 535—549. Ausgehend von der (auch noch durch Keßler befür-

[1] Vgl. zu der Unterschrift Traube in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und der hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. 1903, 541.

[2] Beeson c. 31, S. 44.

[3] Beeson c. 36, S. 52: „Quid ei (sc. Deo) potest ex istis creaturis esse homousion?" — Notiert sei auch die Stelle c. 38, S. 55: „Non super omnes homines spiritus habitare poterat nisi super eum qui de Maria dei genitrice natus est."

[4] Cyr. Hieros., Cat. 6, 20 ff. Vgl. Beeson IX f.

[5] Vorhin wurden bereits antimanichäische Schriften von Eusebius von Emesa und Georgius von Laodicea erwähnt.

worteten, durch Nöldeke bekämpften) Annahme eines syrischen Originals wollte Ad. Harnack, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians (Texte und Untersuchungen usf. 1, 3, 1883, 137—153), es wahrscheinlich machen, daß die Evangelienzitate der Acta dem Diatessaron entnommen seien. Später hat Harnack die Annahme eines syrischen Originals aufgegeben; s. seine Geschichte der altchristl. Litteratur 1, 2, 540 f; 2, 2, 163 f.

2. Titus von Bostra. — Auch Titus, Bischof von Bostra, der nahe an der Grenze Syriens gelegenen Hauptstadt der Provinz Arabien, verdankt sein Fortleben der Bekämpfung des Manichäismus, während über seine persönlichen Geschicke nur sehr spärliche Mitteilungen vorliegen. Als Julian der Abtrünnige einst drohte, für etwaige Exzesse der Christen gegen die Heiden zu Bostra Bischof Titus und seinen Klerus verantwortlich zu machen, erklärte Titus in einem Schreiben an den Kaiser, die Christen zu Bostra seien zwar den Heiden gewachsen, dächten aber nicht an eine Belästigung ihrer Mitbürger und würden gerade durch Bischof und Klerus in ihrer friedfertigen Gesinnung nachdrücklich bestärkt. Daraufhin forderte nun Julian in einem öffentlichen Edikte die Bostrener auf, Bischof Titus aus der Stadt zu jagen, weil er die Einwohner verleumdet habe, indem er behaupte, nicht die Loyalität der Bürger, sondern der Einfluß des Bischofs sei es, welcher Ruhestörungen hintanhalte[1]. Es scheint indessen, daß die Bostrener sich geschämt haben, dieser Zumutung Folge zu geben. Gegen Ende des Jahres 363 wohnte Titus einer Synode zu Antiochien bei, welche in einem Ergebenheitsschreiben an Kaiser Jovian ihre Anerkennung des nicänischen Glaubensbekenntnisses aussprach[2]. Unter Valens (364—378) ist Titus gestorben[3].

Sein Werk gegen die Manichäer[4] besteht aus vier umfangreichen Büchern. Die zwei ersten enthalten eine philosophisch-dialektische Widerlegung der manichäischen Gottes- und Weltanschauung, und zwar sucht das erste die Unzulässigkeit der Annahme zweier Urprinzipien an den Tag zu stellen, während das zweite die christlichen Lehren von Gott, Vorsehung und Willensfreiheit entwickelt, um zu zeigen, wie von solchen Voraussetzungen aus das Dasein des Bösen sich erklären und die Schattenseiten des irdischen Menschenlebens überhaupt sich würdigen lassen. Sodann wendet Titus sich den biblischen Schriften zu. Im dritten Buche verteidigt er den göttlichen Ursprung des Alten Testaments und weist die Behauptung von Wider-

[1] Sozom., Hist. eccl. 5, 15. Das *δημόσιον κήρυγμα*, von welchem der Kirchenhistoriker spricht, ist das noch erhaltene Schreiben Julians Nr 52, erlassen am 1. August 362 zu Antiochien, bei Hertlein, Iuliani imperatoris quae supersunt, Lipsiae 1875—1876, 2, 559—562.

[2] Socr., Hist. eccl. 3, 25. Sozom. a. a. O. 6, 4.

[3] Hier., De vir. ill. 102.

[4] Als des Titus Werk ist es bezeugt durch Epiph., Haer. 66, 21; Hier. a. a. O.; Theodor., Haeret. fab. comp. 1, 26 usw.

sprüchen mit dem Neuen Testament eingehend zurück. Im vierten Buche endlich deckt er die Verdrehungen und Mißdeutungen auf, welche die Manichäer dem Texte des Neuen Testaments gegenüber sich gestatteten, wobei er Gelegenheit erhält, die Zeugnisse für die Menschwerdung Jesu, seine Abstammung von David und seine jungfräuliche Geburt aus Maria sowie namentlich auch die Aussagen über den Teufel in das rechte Licht zu rücken.

Leider bricht die Handschrift, durch welche der griechische Wortlaut des Werkes überliefert ist, im siebten Kapitel des dritten Buches plötzlich ab. Für das Folgende, also etwa für die zweite Hälfte des Ganzen, sind wir auf eine syrische Version angewiesen, welche jedoch vollstes Vertrauen verdient und sich in einem vom Jahre 411 datierten Exemplar erhalten hat. De Lagarde hat dieselbe 1859 mit bekannter Meisterhand zum Druck befördert. Daß ihr noch immer keine moderne Übersetzung gefolgt ist, obwohl schon de Lagarde eine solche in Aussicht genommen hatte, darf bedauert werden, weil die zweite Hälfte des Werkes reicheres theologisches oder dogmengeschichtliches Interesse bietet als die erste. Für die Geschichte des Manichäismus sind die zahlreichen und vielfach wörtlichen Zitate aus manichäischen Schriften von Wert[1]. Die Stärke der Polemik liegt weniger in der Tiefe des Gedankens als in der Gewandtheit der Dialektik. Die frische und lebendige, aber oft unnötig in die Breite gehende Darstellung verrät rhetorische Schule. Auch im Wortschatz schon macht sich der klassisch gebildete Grieche bemerkbar. Frühere christliche Antimanichäer werden nicht erwähnt, auch Hegemonius nicht, obwohl Titus erst einige Dezennien nach der Herausgabe der „Acta Archelai", laut einem Hinweise des zweiten Buches bald nach dem Tode des „über die Maßen gottlosen" Kaisers (26. Juni 363), schrieb[2].

Außer dem Werke gegen die Manichäer hat Hieronymus noch einige andere Schriften des Bischofs von Bostra gekannt, ohne es indessen für nötig zu halten, dieselben genauer zu beschreiben[3]. Nur eine, aber vermutlich die wichtigste dieser Schriften, eine Bearbeitung des Lukasevangeliums in Form von Homilien, ist näher bekannt. Sickenberger hat sie auf einem mühsamen Gange „durch das an-

---

[1] Vgl. die Anführungsformeln *αὐτῇ λέξει φησί* 1, 19 21 (ed. de Lagarde); *φησὶ δὲ πρὸς λέξιν αὐτήν* 3, 4. Nach Heraklianus von Chalcedon (bei Phot., Bibl. cod. 85) sind die Zitate bei Titus wenigstens größtenteils den Schriften jenes Adda entnommen, welchen auch Hegemonius (Acta Archelai c. 4 13 64, ed. Beeson) als einen der ersten Schüler Manis bezeichnet.

[2] Vgl. 2, 28: *πρώην ἐπὶ τοῦ λίαν ἀσεβήσαντος καὶ τῶν εἰδώλων τὴν πλάνην ἀναμνήσαντος*. Hieronymus (a. a. O.) gibt an: „sub Iuliano et Ioviano principibus fortes adversum Manichaeos scripsit libros."

[3] Hier. a. a. O.: „et nonnulla alia."

fänglich fast wie ein Labyrinth erscheinende Gewirr von Katenenhandschriften“ [1] teilweise wieder zu gewinnen gewußt. Unter den Katenen zum Lukasevangelium war es diejenige des Nicetas von Heraklea, welche die reichste Ernte abwarf, weil Nicetas ohne Zweifel den ursprünglichen Text der gesuchten Schrift in Händen hatte und denselben nach der Weise der späteren Byzantiner wortgetreu exzerpierte. Auch eine Katene zum Buche Daniel aus dem 7. oder 8. Jahrhundert spendete neun kurze Titus-Scholien, welche wahrscheinlich sämtlich den Lukas-Homilien entnommen sind, jedenfalls aber nicht auf einen Daniel-Kommentar zurückgeführt werden dürfen. Verschlossen blieb eine von Mercati aufgespürte Palimpsesthandschrift der Ambrosiana, welche Reste von griechischen Homilien über das Lukasevangelium enthält, aber so schwer zu lesen ist, daß sogar die Frage nach der Identität mit unsern Homilien offen gelassen werden mußte [2].

Die von Sickenberger gesammelten und gesichteten Fragmente erstrecken sich über fast alle Kapitel des dritten Evangeliums. Der Homilienform entsprechend, bekunden sie eine vorwiegend praktische Tendenz, abgesehen etwa davon, daß sie sich gerne kleine Exkurse behufs Abweisung manichäischer Ideen gestatten. Im Gegensatz zu der ausschweifenden Allegoristik der Manichäer ist die Exegese des Verfassers von wohltuender Natürlichkeit. Er paraphrasiert den Text, erläutert den Sprachgebrauch, achtet auf den Zusammenhang. Es „besteht kein Zweifel, daß Titus seiner ganzen Stellung nach Antiochener und unter den Vertretern einer gesunden, nüchternen, objektiven Schriftauslegung aufzuführen ist“ [3]. Ein langes Scholion zu Lk 10, 21 äußert sich über die trinitarische Frage [4]. Die These des Arius, der Sohn sei aus Nichts, auch die Lehre des Aëtius und Eunomius, das Wesen Gottes sei begreiflich, wird entschieden bekämpft und jedweder Naturunterschied zwischen Vater und Sohn in Abrede gestellt (*κατ' οὐδὲν τῇ φύσει διαλλάττει* usf.). Gleichwohl wird das *ὁμοούσιος* umgangen und nur eine *ὁμοιότης* oder *ὁμοία φύσις* behauptet. Auf der antiochenischen Synode des Jahres 363 hat Titus das *ὁμοούσιος* anerkannt, aber mit der Erklärung, das Wort besage *ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς ἐγεννήθη καὶ ὅτι ὅμοιος κατ' οὐσίαν τῷ πατρί* [5]. Ob er, wie Sickenberger will, vom Verdachte des Semiarianismus freigesprochen werden darf, kann man bezweifeln. Wahrscheinlich sind die Lukas-Homilien später geschrieben worden als

[1] Sickenberger, Titus von Bostra 79.
[2] Siehe über diese Handschrift Sickenberger a. a. O. 250 ff.
[3] Ebd. 114.
[4] Ebd. 193—196; vgl. 101 ff.
[5] Socr., Hist. eccl. 3, 25. Sozom., Hist. eccl. 6, 4.

das Werk gegen die Manichäer[1], wenngleich es an sichern Anhaltspunkten zu einer Datierung fehlt.

Eine 1648 von Combefis unter des Titus Namen herausgegebene Predigt auf Palmsonntag *(εἰς τὰ βαΐα)* ist schon aus inneren Gründen als unecht preiszugeben. Dagegen dürfte eine Predigt auf Epiphanie, von welcher freilich nur vier kurze Bruchstücke in syrischer Sprache erhalten sind, als echt anzuerkennen sein.

Der griechische Text der Streitschrift gegen die Manichäer, d. h. der zwei ersten Bücher nebst dem Anfange des drittten, ward zuerst herausgegeben von J. Basnage, Thesaurus monumentorum eccl. et hist. 1, Antverp. 1725, 56—162, und abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769. 269—350, bei Migne, PP. Gr. 18, Paris. 1857, 1069—1264. Als Quelle benützte Basnage die Kopie eines jungen Hamburger Manuskriptes, dessen Archetypus später in einem Genueser Manuskripte des 11. Jahrhunderts aufgefunden wurde. In diesen Manuskripten aber ist, wie früher schon, S. 100 f, berichtet ward, ein umfangreicher Abschnitt der antimanichäischen Schrift Serapions von Thmuis in die Schrift des Titus hineingezogen worden, und die anderweitige Zugehörigkeit dieses Abschnittes hat erst de Lagarde mit Hilfe der syrischen Version der Schrift des Titus festgestellt. Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace, P. A. de Lagarde edidit, Berolini 1859, 8°. Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece, e recogn. P. A. de Lagarde, Berolini 1859, 8°. Die Ausgabe Basnages und ihre Abdrucke sind also unbrauchbar. Über das Genueser Manuskript s. A. Brinkmann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1894, 486, und in seiner Ausgabe der antimanichäischen Schrift des Alexander von Lykopolis, Leipzig 1895, Praef. xxx. Eine neue Ausgabe des griechischen Textes der Schrift des Titus von Brinkmann nebst deutscher Übersetzung des syrischen Textes von L. Nix ist schon lange in Vorbereitung.

Was die Lukas-Homilien angeht, so ist in lateinischer Übersetzung schon 1580 durch Th. A. Peltanus und im griechischen Original schon 1624 durch Fronto Ducaeus eine Erklärung des Lukasevangeliums herausgegeben worden, welche in zahlreichen Handschriften als „Kommentar des Titus von Bostra und anderer Väter" bezeichnet wird. Es ist eine nicht vor dem 6. Jahrhundert entstandene Katene, welche auch die Lukas-Homilien des Titus verwertet, hauptsächlich aber, im Widerspruch mit der Aufschrift, aus dem Lukas-Kommentare Cyrills von Alexandrien geschöpft hat. J. Sickenberger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (Texte und Untersuchungen usf. 21, 1), Leipzig 1901, 16—41: „Der Pseudotituskommentar zum Lukasevangelium." Einwendungen v. Sodens (Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1, 1, Berlin 1902) gegenüber hat Sickenberger in der Bibl. Zeitschrift 1, 1903, 182—193, die Ergebnisse seiner früheren Untersuchungen verteidigt und dahin präzisiert, daß der „Pseudotituskommentar" mindestens zur Hälfte aus Cyrillus von Alexandrien entnommen ist, während nur etwa ein Fünftel aus Titus stammt. Frühere Aus-

[1] Vgl. Sickenberger a. a. O. 115 f. Wenn aber Sickenberger in den Lukas-Homilien „eine dem Kaiser freundliche Stimmung" wahrzunehmen glaubt, welche in die Tage der katholikenfreundlichen Kaiser Jovian (363—364) und Valentinian (364—375) hineinzuweisen scheine, so ist zu erinnern, daß im Osten seit 364 der nichts weniger als katholikenfreundliche Valens herrschte.

gaben sonstiger Katenen mit Titus-Scholien aufzuführen erscheint zwecklos. Wissenschaftliche Verwendung gestattet jedenfalls nur die Rezension der Scholien bei Sickenberger a. a. O. 140—249.

Über die Unechtheit der von Combefis edierten, bei Gallandi a. a. O. 5, 351—356, Migne a. a. O. 18, 1263—1278, abgedruckten „Oratio in ramos palmarum" s. Sickenberger 134—136. Über eine handschriftlich vorhandene und gleichfalls unechte Erklärung der Parabeln vom ungerechten Richter und vom Pharisäer und Zöllner s. Sickenberger 137. Syrische Bruchstücke einer Predigt auf Epiphanie veröffentlichte de Lagarde, Anmerkungen zur griechischen Übersetzung der Proverbien, Leipzig 1863, 94—95. Über Echtheit oder Unechtheit dieser Stücke sowie auch einiger Titus-Scholien in einer koptischen Lukas-Katene hat Sickenberger 138 f kein Urteil abgeben wollen.

§ 20. Cyrillus von Jerusalem.

(1. Lebensgang. 2. Die 24 Katechesen. 3. Die 24 Katechesen. Fortsetzung. 4. Sonstige Schriften. 5. Gelasius von Cäsarea und Euzoïus von Cäsarea. 6. Sophronius. 7. Euthalius.)

1. Lebensgang. — Die für die frühere Zeit sehr spärlich, für die spätere um so reichlicher fließenden Nachrichten über das Leben Cyrills hat der Mauriner Touttée, der hochverdiente Herausgeber der Werke Cyrills, zu folgendem Gesamtbilde vereinigt. Um 315 in oder bei Jerusalem geboren, ward Cyrillus um 335 von Bischof Makarius von Jerusalem zum Diakon und um 345 von Bischof Maximus II. zum Presbyter geweiht. Als solcher hat er 347 oder 348 seine berühmten Katechesen gehalten. Nach des Maximus Tode, 350 oder 351, bestieg er den Bischofsstuhl, und seitdem war und blieb er die Zielscheibe heftigster Angriffe von seiten der Arianer. Dreimal mußte er das Brot der Verbannung essen, das dritte Mal 11 Jahre lang, 367 bis 378. Gestorben ist er am 18. März 386[1].

Die ersten dieser Daten hat Mader auf Grund neuer Quellen und berichtigter Editionen etwas abweichend bestimmt. Die Geburt Cyrills sei ins Jahr 313 gefallen, die Priesterweihe ins Jahr 343, die Bischofsweihe in den Anfang des Jahres 348. Maximus, der Vorgänger Cyrills, habe schon 347 seine irdische Laufbahn beschlossen. Als Bischof, nicht als Presbyter, habe Cyrillus in der Fastenzeit des Jahres 348 seine Katechesen vorgetragen[2]. In der Tat muß es nach der Sitte der Zeit von vornherein als wahrscheinlich gelten, daß der Bischof der Gemeinde selbst die Taufkandidaten und die Neugetauften unterwiesen hat. Ein Presbyter würde wohl Anlaß genommen haben, sich als Vertreter des Bischofs einzuführen. Dem Jahre 348 aber hatte schon Touttée, auf Andeutungen des Textes der Katechesen gestützt,

[1] Touttée in den Prolegomena seiner Ausgabe, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 33, 31 ff.

[2] Mader, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, Einsiedeln 1891.

den Vorzug gegeben, wenn er auch das Jahr 347 nicht ganz ausgeschlossen wissen wollte. Die 14. Katechese ist laut eigener Aussage während des mit dem 24. oder 25. März beginnenden Monats Xanthikus, wenige Tage nach dem Frühlingsäquinoktium, an einem Montag gehalten worden[1]. Ist dieser Montag, wie der Zusammenhang der 14. mit den folgenden Katechesen zwar nicht gebieterisch fordert, aber doch sehr nahe legt, der Montag der Karwoche, der letzte Montag vor Ostern gewesen, so muß unter den überhaupt in Frage kommenden Jahren das Jahr 348 gewählt werden, in welchem Ostern am 3. April gefeiert wurde, so daß der letzte Montag vor Ostern, der 28. März, in den Anfang des Xanthikus fiel, nachdem am 21. März (nach alexandrinischer Rechnung) Tag- und Nachtgleiche gewesen war[2].

Das interessanteste Problem im Leben Cyrills ist seine Stellung zum Arianismus. Nach verschiedenen Berichterstattern soll Cyrillus zur Zeit seiner Erhebung auf den Bischofsstuhl sich zu irgend einer arianischen Denomination bekannt haben oder doch von den Arianern als Gesinnungsgenosse betrachtet worden sein[3]. In seinen Katechesen begnügt er sich damit, den „Bruderhaß" der Bischöfe zu beklagen[4], ohne, wie es scheint, seinerseits in den traurigen Streit eingreifen zu wollen. Vom Arianismus ist nie die Rede. Das Wort *ὁμοούσιος* wird nie gebraucht. An den umstrittenen Lehren freilich kann der Katechet nicht vorübergehen. In der elften Katechese hat er ex professo von der Gottheit des Sohnes zu handeln. Der Sohn, lehrt er hier, ist von Ewigkeit her auf unaussprechliche Weise vom Vater gezeugt[5], in allem dem Erzeuger ähnlich[6], ohne Unterschied mit den gleichen Attributen der Gottheit ausgestattet[7], wahrer Gott, *θεὸς ἀληθινός*, in dem nämlichen Sinne wie der Vater[8], den Vater in sich tragend[9], mit dem Vater völlig eins, „eins wegen der gleichen Würde der Gottheit,

[1] Cat. 14, 10 24.

[2] Terminus a quo ist bei Festsetzung der Zeit der Katechesen das 71. Jahr nach Beginn der manichäischen Propaganda unter Kaiser Probus (Cat. 6, 20), terminus ad quem der Tod des Kaisers Konstans im Frühjahr 350 (Cat. myst. 5, 8). 347 ist Ostern erst am 12. April, 349 ist Ostern schon am 26. März gefeiert worden; vgl. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 25. — Heisenberg (Grabeskirche und Apostelkirche, Leipzig 1908, 1, 53—60) bestreitet, daß in den Worten Cat. myst. 5, 8 *(ὑπὲρ βασιλέων)* auf Konstantius und Konstans Bezug genommen werde, und ist der Meinung, am besten paßten die chronologischen Indizien der Katechesen auf das Jahr 350.

[3] Vgl. Mader a. a. O. 13. [4] Cat. 15, 7.

[5] Cat. 11, 14: *ἀΐδιος ὢν ὁ πατὴρ ἀϊδίως ἐγέννησε καὶ ἀνεκφράστως υἱόν.*

[6] 11, 4: *ἐν πᾶσιν ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι.* Ebenso 11, 18.

[7] 11, 18: *ἀπαράλλακτοι τῆς θεότητος οἱ χαρακτῆρές εἰσιν ἐν τῷ υἱῷ.*

[8] 11, 14 wird die Bezeichnung des Sohnes als *θεὸς ἀληθινός* eigens gerechtfertigt.

[9] 11, 17: *ἔχων ἐν ἑαυτῷ τὸν πατέρα.* Ebenso 11, 16.

eins wegen der gleichen Herrschaft, eins, weil keine Uneinigkeit oder Zwietracht zwischen ihnen ist, eins, weil die Werke Christi zugleich auch die Werke des Vaters sind“ [1]. Und wie der Sohn, so nimmt auch der Heilige Geist teil an der Gottheit des Vaters [2]. Cyrillus vertritt also unverkennbar eine vollkommene Wesenseinheit [3]. Schärfer als er hat auch Athanasius die Anschauung des Nicänums nicht zum Ausdruck gebracht. Weshalb vermeidet dann Cyrillus das Stichwort des Nicänums? Wahrscheinlich deshalb, weil er mit manchen Zeitgenossen der Ansicht war, das Wort *ὁμοούσιος* begünstige den Sabellianismus, eine Lehre, vor welcher Cyrillus gar nicht müde wird, zu warnen [4]. Diese Annahme würde es begreiflich erscheinen lassen, daß die Arianer zur Zeit der Ordination Cyrills keinen Anhänger des Nicänums, vielleicht gar einen ausgesprochenen Freund ihrer eigenen Sache in ihm erblickten. Die Katechesen selbst mögen es gewesen sein, welche einen Umschwung dieses Urteils herbeiführten und damit den Anstoß zu der unablässigen Verfolgung Cyrills während seiner bischöflichen Laufbahn gaben. Denn die persönlichen Streitigkeiten zwischen Cyrillus und Akacius von Cäsarea über die Tragweite des Kanons 7 des Nicänums, welcher dem Bischofe von Jerusalem einen Ehrenvorzug zuerkannte, ohne die Rechte des Metropoliten von Cäsarea antasten zu wollen, waren nur ein kleines Vorspiel. Der Haß der Gegner galt dem Verteidiger des nicänischen Glaubens, welchem die konstantinopolitanische Synode des Jahres 382 bescheinigte, daß er an verschiedenen Orten zahlreiche Kämpfe mit den Arianern zu bestehen gehabt habe [5].

A. A. Touttée in den Prolegomena seiner Ausgabe der Werke Cyrills, Paris 1720, abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 33, 31 ff. Acta SS. Martii 2,

[1] 11, 16: *ἓν διὰ τὸ κατὰ τὴν θεότητα ἀξίωμα ... ἓν διὰ τὸ κατὰ τὴν βασιλείαν ... ἓν διὰ τὸ μηδεμίαν εἶναι διαφωνίαν ἢ διάστασιν ... ἓν διὰ τὸ μὴ εἶναι ἄλλα Χριστοῦ δημιουργήματα καὶ ἄλλα πατρός ...*

[2] Cat. 6, 6: *τῆς θεότητός ἐστι τῆς πατρικῆς σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ κοινωνὸς ὁ υἱὸς ὁ μονογενής.*

[3] Nach Förster (in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche [3] 4, 1898, 382) unterliegt es keinem Zweifel, daß Cyrillus in seinen Katechesen „mit vollem Bewußtsein zur nicänischen Orthodoxie übergegangen ist“. Gummerus (Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900, 22) gibt wenigstens zu, daß Cyrillus „einem Athanasius sehr viel näher steht als dem Arianismus“.

[4] Cat. 4, 8; 11, 13 16 17; 15, 9; 16, 4. Spöttisch nennt Cyrillus den Sabellianismus eine „Sohn-Vaterschaft“, *υἱοπατορίαν* (Cat. 4, 8; 11, 16; 15, 9). Anderweitige Erklärungsgründe, auf welche die Vermeidung des Wortes *ὁμοούσιος* zurückgeführt worden ist: der Katechet habe die Sätze des Symbolums nur aus der Heiligen Schrift beweisen wollen, habe auf Gegner des Nicänums Rücksicht genommen, habe für das Volk gesprochen (Mader, Der hl. Cyrillus 81 ff), können nicht befriedigen. Daß viele Vertreter der Lehre des Nicänums zu Cyrills Zeiten sich an dem Worte *ὁμοούσιος* stießen, wissen wir namentlich aus Athan., De syn. 12; Socr., Hist. eccl. 2, 39.

[5] Theodor., Hist. eccl. 5, 9.

Venet. 1735, 625—633; vgl. Acta SS. Maii 3, Venet. 1738. XVIII—XIX. G. Delacroix, St Cyrille de Jérusalem, sa vie et ses œuvres (Thèse), Paris 1865, 8°. J. Mader, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften, Einsiedeln 1891, 8°. — J. Marquardt, S. Cyrilli Hiersol. de contentionibus et placitis Arianorum sententia, Brunsbergae 1881, 4°. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts (Straßburger theol. Studien 4, 4—5), Freiburg i. Br. 1901, 17—47: „Der hl. Cyrill von Jerusalem."

2. Die 24 Katechesen. — Die 24 Katechesen bilden, wie schon angedeutet, ein einheitliches Ganzes, einen allerdings nicht lückenlos überlieferten Vortragszyklus, dazu bestimmt, eine Anzahl Katechumenen auf den Empfang der Taufe vorzubereiten und in die christlichen Mysterien einzuführen. Ein Einleitungsvortrag, *προκατήχησις* genannt, handelt von der Größe und Wichtigkeit der den Zuhörern bevorstehenden Gnade. 18 *κατηχήσεις φωτιζομένων*, catecheses illuminandorum, sind hauptsächlich der Erklärung des Taufsymbols gewidmet. Die erste wiederholt in gedrängter Kürze den Inhalt der Prokatechese, die zweite verbreitet sich über Sünde und Buße, die dritte geht auf die Bedeutung und die Wirkungen der Taufe ein, die vierte entrollt eine summarische Übersicht der christlichen Glaubenslehre, und die fünfte erörtert das Wesen des Glaubens. In den Katechesen 6—18 folgt nunmehr eine fortlaufende Auslegung der einzelnen Sätze und Wörter des Taufsymbols der jerusalemischen Kirche. Hand in Hand mit ihr geht eine lebhafte Polemik gegen heidnische, jüdische und häretische Irrlehren. Die 18. Katechese verspricht noch eine vorläufige Belehrung über die Art und Weise des Empfanges der Taufe und der sich anschließenden Sakramente oder über die Bedeutung der einzelnen Zeremonien — dieser Vortrag ist nicht auf uns gekommen — und kündigt sodann für die Tage der Osterwoche eine neue Reihe von Katechesen an, welche über alles in der Osternacht Geschehene Rechenschaft geben sollen[1]. In der Osternacht empfingen die *φωτιζόμενοι* die Taufe und zugleich auch die Firmung und die heilige Eucharistie. Aber erst als *νεοφώτιστοι* durften sie eingehender über diese Sakramente unterwiesen werden. Das ist die Aufgabe der *μυσταγωγίαι*[2] oder *κατηχήσεις μυσταγωγικαί*, fünf an der Zahl und viel kürzer als die voraufgegangenen Katechesen. Die zwei ersten betreffen die Taufzeremonien, die dritte die Firmung, die zwei letzten die heilige Eucharistie. Die vierte nämlich beweist die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der heiligen Eucharistie, und die fünfte gibt ein Bild der jerusalemischen Meßliturgie.

Der handschriftliche Text ist das Stenogramm eines Zuhörers. Die Überschriften, welche in vielen Manuskripten den Text begleiten,

[1] Cat. 18, 32—33.

[2] So sagt Cyrillus selbst, Cat. myst. 1, 11; 2, 1.

nennen jede einzelne Katechese *σχεδιασθεῖσα*, „aus dem Stegreif vorgetragen“ [1]. Manche kleine Schwächen des Textes, Unordnungen in der Disposition des Stoffes, häufige Wiederholungen und Nachlässigkeiten und Inkorrektheiten in den Schriftzitaten, zeigen deutlich, daß das Stenogramm keiner Revision mehr unterstellt worden ist. Die Menäen der griechischen Kirche wissen zu berichten, Cyrillus habe in seinem ganzen Wesen eine gewisse ländliche Kernhaftigkeit zur Schau getragen [2]. Jedenfalls ist der Katechet ein Mann des Volkes gewesen. Seine Rede bewegt sich im gewöhnlichen Konversationston, ebenso einfach und faßlich wie kräftig und eindringlich. Derbe Ungezwungenheit liegt ihm viel näher als oratorischer Pomp. Anspruchslose Bescheidenheit und liebreiche Herzlichkeit leuchtet aus allen seinen Worten. Unter der unscheinbaren Hülle birgt sich gründliches Wissen und pädagogische Kunst. Auch schwierige dogmatische Wahrheiten werden in leichte Sätze gefaßt und durch Gegenüberstellung von Irrtümern und Widersprüchen hell beleuchtet. Und trotz der dogmatischen Natur des Themas eröffnet sich eine Fülle ungesuchter Gelegenheiten, moralische Exhortationen und praktische Ratschläge einzuflechten. Kurze Beispiele und Vergleiche aus Welt und Leben, Ausrufe des Abscheus oder der Verwunderung, Personifizierung und Dramatisierung spannen und fesseln die Aufmerksamkeit. Der beliebte Hinweis auf die unmittelbare Nähe der Örtlichkeiten, welche Zeugen der Erlösungstatsachen waren, wird mit lauten Akklamationen beantwortet [3]. Übrigens hat sich Cyrillus auch anderswo als Volksredner von Gottes Gnaden erprobt. Zu Tarsus, wo er während seines ersten Exils, 357—359, weilte, fanden seine Predigten einen solchen Beifall, daß der dortige Bischof Silvanus dem Ersuchen des Akacius von Cäsarea, Cyrillus das Betreten des Ambon zu verbieten, „aus Furcht vor dem Volke“ nicht nachzukommen wagte [4].

Die Echtheit der Katechesen ist vorhin bereits als gesichert vorausgesetzt und das Datum des Vortrags auf das Jahr 348 berechnet worden. Die Stätte des Vortrags war meist, aber nicht immer, die von Konstantin mit ungewöhnlicher Pracht erbaute, 335 eingeweihte Grabeskirche [5]. Näher auf die Echtheit einzugehen, dürfte unnötig sein. Der aus konfessioneller Voreingenommenheit geflossene Widerspruch der reformierten Theologen Rivet (gest. 1651) und Aubertin

---

[1] Das Alter und die Herkunft dieser Überschriften verdienten übrigens noch genauer untersucht zu werden.

[2] Bei Migne 33, 321: *ἀγροίκῳ τὸ πᾶν ἦθος προσεοικώς.*

[3] Cat. 13, 23; vgl. 3, 7; 13, 22; 16, 4; 17, 13; 18, 33.

[4] Theodor., Hist. eccl. 2, 22: *καὶ τὸν Κύριλλον αἰδούμενος καὶ τὸ πλῆθος ὑφορώμενος.*

[5] Cat. 4, 10 14; 10, 19; 13, 4 usf. Vgl. über die Stätte des Vortrags Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche **1**, 47—53.

(gest. 1652) ist auf die schlagende Antwort Touttées hin längst verstummt. Schon die Notiz bei Hieronymus: „Exstant eius κατηχήσεις, quas in adolescentia composuit“ [1], schneidet alle Einreden ab. Man müßte denn die Identität des dem Hieronymus vorgelegenen und des uns vorliegenden Textes bestreiten wollen, wozu etwa der Umstand ermuntern könnte, daß in guten Handschriften die mystagogischen Katechesen „Bischof Johannes von Jerusalem“, dem Nachfolger Cyrills, oder auch „Cyrillus und Bischof Johannes“ beigelegt werden [2]. Diese immerhin auffälligen Zueignungen müssen indessen notwendig auf irgend einem Irrtum beruhen, weil die mystagogischen Katechesen sich mit den Katechesen für die Taufkandidaten zu einem Ganzen zusammenschließen und in der 18. Katechese, wie vorhin bemerkt, ausdrücklich angekündigt werden. Äußere Zeugnisse für das Eigentumsrecht Cyrills an den mystagogischen Katechesen bringen Eustratius von Konstantinopel, Anastasius Sinaita u. a. [3]

Die erste Ausgabe des griechischen Textes der Katechesen erschien 1608 zu Paris in 4°, studio et opera Ioannis Prévotii. Eine zweite Ausgabe lieferte Th. Millesius, Oxford 1703, 2°. Beide wurden in den Schatten gestellt durch die Mauriner-Ausgabe, besorgt von A. A. Touttée und nach seinem Tode (1718) zum Druck befördert von Pr. Maran, Paris 1720, 2°; wiederholt Venedig 1763. Sie ist abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 33, Paris. 1857. Die Ausgabe von W. K. Reischl und J. Rupp, München 1848—1860, 2 Bde, 8°, hat, namentlich in dem zweiten Bande, nach Maßgabe des cod. Monac. gr. 394 saec. X (?) manche Änderungen an dem Texte Touttées vorgenommen. Einige Beiträge zur Textkritik gab auch Nolte in der Theol. Quartalschrift 44, 1862, 308—316. Unzugänglich blieb mir die Ausgabe von Photius Alexandrides, mit Anmerkungen von Dionysius Kleophas, Jerusalem 1867—1868, 2 Bde. Auch die vermutlich über diese Ausgabe handelnde Schrift von Risi, Di una nuova edizione delle opere di S. Cirillo Geros., Roma 1884, ist mir nur dem Titel nach bekannt geworden. Wie sehr eine umfassende und systematische Durchforschung der Handschriften sich lohnen würde, zeigen schon die Abweichungen zwischen Touttée und Reischl-Rupp. Schulausgaben einzelner Katechesen mögen übergangen werden. — Eine armenische Übersetzung der Katechesen, mit Ausnahme der mystagogischen, veröffentlichten die Mechitharisten, Wien 1832, 8°. Zerstreute Bruchstücke einer palästinisch-aramäischen Übersetzung sammelte und identifizierte H. Duensing, Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente, Göttingen 1906, 41—62. — Eine deutsche Übersetzung der Katechesen von J. Nirschl in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1871; eine englische Übersetzung von E. H. Gifford in A select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, vol. 7, New York 1894. —

[1] Hier., De vir. ill. 112. Etwa zehn Jahre vor der Abfassung des Schriftstellerkataloges des hl. Hieronymus, nach 380, hat Niceta von Remesiana stillschweigend Cyrills Katechesen benützt; s. Patin, Niceta, München 1909. 55—65.

[2] Siehe die Ausgabe von Reischl und Rupp 1, CXLV; 2, 344. Auf Grund dieser handschriftlichen Angaben will Th. Schermann (in der Theol. Revue 1911, 577) die mystagogischen Katechesen Johannes von Jerusalem zuweisen.

[3] Siehe die Veterum testimonia bei Migne 33, 305 308 313.

J. Th. Plitt, De Cyrilli Hierosol. orationibus quae exstant catecheticis, Heidelbergae 1855, 8°. L. L. Rochat, Le catéchuménat au IV^me^ siècle d'après les catéchèses de St Cyrille de Jérusalem, Genève 1875, 8°. Ph. Gonnet, De S. Cyrilli Hierosol. archiepiscopi catechesibus, Paris. 1876, 8°. C. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 146—160: „Die vierte Katechese des Cyrillus von Jerusalem, eine Parallele zum Glaubensdekalog des Gregorius von Nazianz." A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins, Leipzig 1908, 1, 47—89: „Kyrill von Jerusalem." Weitere Literatur s. Abs. 3.

3. Die 24 Katechesen. Fortsetzung. — Dank ihrem Inhalt sind die Katechesen Cyrills eines der kostbarsten Denkmäler des kirchlichen Altertums. Insbesondere sind die mystagogischen Katechesen für die Geschichte des Dogmas wie für die Geschichte der Sakramentenverwaltung von unschätzbarem Wert. Die Zeugnisse der zwei letzten Katechesen über die heilige Eucharistie stellen wahre Perlen dar. Im Anschluß an den Bericht 1 Kor 11, 23 ff heißt es: „Da er also selbst erklärt und von dem Brote gesagt hat: ‚Dies ist mein Leib', wer wird wagen, ferner noch zu zweifeln? Und da er selbst versichert und gesprochen hat: ‚Dies ist mein Blut', wer wird je Bedenken haben und sagen, es sei nicht sein Blut?" [1] Und wiederum: „In der Gestalt des Brotes *(ἐν τύπῳ ἄρτου)* wird dir der Leib gegeben und in der Gestalt des Weines wird dir das Blut gegeben, damit du durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi eines Leibes und eines Blutes mit ihm *(σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ)* werdest; denn so werden wir auch Christusträger *(χριστοφόροι)*, indem sein Leib und sein Blut sich in unsere Glieder verteilt." [2] Und nochmals: „Das scheinbare Brot *(ὁ φαινόμενος ἄρτος)* ist nicht Brot, wenn es auch dem Geschmack so vorkommt, sondern der Leib Christi, und der scheinbare Wein ist nicht Wein, wenn auch der Geschmack so urteilt, sondern das Blut Christi." [3]

Diese wirkliche Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi wird vermittelt durch eine Wesensverwandlung, ein *μεταβάλλεσθαι*. Nur die Gestalt, der Schein des Brotes bleibt, während an die Stelle des Wesens des Brotes das Wesen des Leibes Christi tritt. „Zu Kana in Galiläa hat er einst durch seinen Wink das Wasser in Wein verwandelt *(μεταβέβληκεν)*, und er soll keinen Glauben verdienen, wenn er Wein in Blut verwandelt *(μεταβαλών)*?" [4] „Wir bitten den gütigen Gott, daß er den Heiligen Geist auf die vorliegenden Gaben *(τὰ προκείμενα)* herabsende, damit er das Brot zu Christi Leib und den Wein

---

[1] Cat. myst. 4, 1. [2] Ebd. 4, 3. [3] Ebd. 4, 9.

[4] Ebd. 4, 2. Statt *τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκεῖον αἵματι* (vinum sanguini affine) bei Touttée liest man bei Rupp: *τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον οἰκείῳ νεύματι*, und es scheint mir nicht zweifelhaft zu sein, daß diese Lesart den Vorzug verdient.

zu Christi Blut mache, denn was der Heilige Geist berührt hat, das ist ganz und gar geheiligt und verwandelt *(μεταβέβληται)*." [1]

Aus der Beschreibung der eucharistischen Opferfeier seien wenigstens noch folgende Worte ausgehoben: „Nachdem das geistliche Opfer, der unblutige Gottesdienst, vollbracht ist[2], beten wir über diesem Opfer der Versöhnung zu Gott für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für das Wohl der Welt . . . für alle insgesamt, welche der Hilfe bedürfen, bitten wir alle und bringen dieses Opfer dar. Hierauf gedenken wir auch der Entschlafenen, zuerst der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, damit Gott auf Grund ihrer Gebete und Fürbitten unser Flehen gnädig aufnehme. Hierauf beten wir auch für die entschlafenen heiligen Väter und Bischöfe und überhaupt für alle, die unter uns entschlafen sind, indem wir glauben, daß es den Seelen zum größten Nutzen gereichen werde, wenn wir unser Gebet für sie darbringen, während das heilige und hochhehre Opfer daliegt . . . Den für unsere Sünden geschlachteten Christus bringen wir dar, um für sie sowohl als auch für uns von dem gütigen Gott Verzeihung zu erlangen." [3]

Becker, Der hl. Cyrillus von Jerusalem über die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie: Der Katholik 1872, 1, 422—449 539—554 641 bis 661. J. Marquardt, S. Cyrillus Hierosol. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres, Lipsiae 1882, 8°. F. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 77—106: „Die Messe von Jerusalem nach den Schriften des hl. Cyrillus." A. Knappitsch, S. Cyrilli episcopi Hierosol. catechesibus quae principia et praecepta moralia contineantur (Progr.), Graecii 1899, 4°. V. Schmitt, Die Verheißung der Eucharistie (Jo 6) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus, Würzburg 1903, 8°.

4. Sonstige Schriften. — Außer den Katechesen sind nur noch ein Brief und eine Homilie sowie einige Fragmente von Homilien Cyrills überliefert. Der Brief, an Kaiser Konstantius, berichtet über die am 7. Mai 351 zu Jerusalem beobachtete Kreuzerscheinung. „Um die dritte Stunde erschien ein sehr großes, aus Licht bereitetes Kreuz am Himmel, über dem heiligen Golgotha und bis zum heiligen Ölberg ausgespannt", mehrere Stunden lang aller Augen sichtbar, „Blitzesstrahlen aussendend und den Glanz der Sonne übertreffend" (c. 4). Noch an demselben Tage, wie es scheint, hat Cyrillus, in offensichtlicher Hast und Eile, dem Kaiser von dem Jerusalem in große Aufregung versetzenden Ereignisse Mitteilung gemacht. Sozomenus gedenkt in seiner Notiz über die Erscheinung auch schon des Briefes Cyrills[4]. Befremden mag, im Hinblick auf die Haltung der Katechesen, das im letzten Satze des Briefes vorkommende Wort von der *ἁγία καὶ ὁμο-*

[1] Cat. myst. 5, 7. [2] D. i. nach vollzogener Wandlung.
[3] Cat. myst. 5, 8—10. [4] Sozom., Hist. eccl. 4, 5.

οὐσιος τριώς. Da die handschriftlichen Zeugen, soviel bekannt, kein Schwanken zeigen, wird nur die Annahme gestattet sein, daß Cyrillus sich inzwischen mit dem Stichworte des Nicänums ausgesöhnt hatte[1].

Die Homilie „In paralyticum iuxta piscinam iacentem" (Jo 5) weist zahlreiche und frappante Anklänge an die Katechesen auf, stammt jedoch aus einer Zeit, da Cyrillus noch Presbyter war. Zum Schlusse wird der Befürchtung Ausdruck verliehen, der Vortrag möge sich allzusehr in die Länge gezogen haben, auf Kosten der nachfolgenden Exhortation des Bischofs (*ἐμπόδιον πατρικῆς διδασκαλίας*, c. 20). Daß der überlieferte Text auf einen Tachygraphen zurückgeht, machen die überaus häufigen Unebenheiten, Anakoluthe, Parenthesen, Digressionen, wenigstens sehr wahrscheinlich. Einige kleine Fragmente von Homilien sind als Zeugnisse für die Zweiheit der Naturen in Christus dogmatischen Florilegien einverleibt worden: zwei Stücke einer Homilie über das Wunder zu Kana (Jo 2), ein Satz aus einer Homilie über Jo 16, 28 und eine referierende Bemerkung über eine Homilie über Jo 17, 5. Aus dem Umstande, daß diese verloren gegangenen Homilien sich ebenso wie die noch erhaltene Homilie um Stellen des vierten Evangeliums drehen, hat schon Touttée folgern wollen, Cyrillus möge das ganze vierte Evangelium in Predigten durchgesprochen haben[2].

Die genannten Schriften pflegen seit jeher den Editionen der Katechesen beigegeben zu werden: Migne 33, 1131—1154 die Homilie über den Gichtbrüchigen, 1165—1176 der Brief an Konstantius, 1181—1182 drei Homilienfragmente. Das im Texte genannte vierte Fragment, das Referat über eine Homilie *εἰς τὸ „δόξασόν με"* (Jo 17, 5), Touttée noch unbekannt, bei Fr. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, 20. Ebenhier, 92—93, findet sich auch ein berichtigter Text der zwei ersten Fragmente. Das dritte Fragment hat Mader (a. a. O. 61) als verdächtig bezeichnet. Unecht sind „Homilia in occursum Domini", „Cyrilli ad Iulium papam et Iulii ad Cyrillum litterae", „Augustini Hippon. ad Cyrillum et Cyrilli ad Augustinum epistolae" und anderes. Die „Homilia in occursum Domini", *εἰς τὴν ὑπαπάντην*, Migne 1187—1204, wird schon durch den gesuchten und gezierten, von Cyrills Redeweise toto coelo abstechenden Stil als unterschoben erwiesen. Dazu kommt, daß zwar das Fest Hypapante oder Mariä Reinigung schon im 4. Jahrhundert zu Jerusalem gefeiert, die Kerzenprozession bei diesem Feste aber, auf welche unsere Homilie wiederholt anspielt, erst im 5. Jahrhundert zu Jerusalem eingeführt wurde. Vgl. Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen[2] 1, 342 ff; Baumstark (Das Alter der Peregrinatio Aetheriae) im Oriens Christianus N. S. 1, 1911, 51 ff. — Eine arabische „Homilie von Cyrillus, Bischof von Jerusalem, über die heilige Kreuzerfindung" in cod. Monac. arab. 242 (J. Aumer, Die arabischen Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München 81) ist, soviel ich weiß, noch nicht untersucht worden.

---

[1] Heisenberg (Grabeskirche und Apostelkirche 1, 85 ff) glaubt, mit Rücksicht auf den Gebrauch des Wortes *ὁμοούσιος*, den Brief ins Jahr 357 verlegen zu sollen.

[2] Touttée bei Migne 33, 125.

5. Gelasius von Cäsarea und Euzoïus von Cäsarea. — Gelasius, ein Neffe, nämlich der Sohn einer Schwester Cyrills von Jerusalem (Epiph., Haer. 73, 37), hat etwa 367—395 den Metropolitenstuhl von Cäsarea in Palästina inne gehabt. Ein entschiedener Anhänger des Nicänums (λόγῳ καὶ βίῳ κοσμούμενος, Theodor., Hist. eccl. 5, 8), mußte er unter Kaiser Valens, etwa 376—379, dem Arianer Euzoïus den Platz räumen. Nach der Thronbesteigung des Theodosius ward Euzoïus vertrieben. Den Bischof wie den Gegenbischof hat Hieronymus in seinen Katalog aufgenommen. Euzoïus hatte große Mühe auf Konservierung der Bibliothek zu Cäsarea verwandt (vgl. Bd 2, S. 10) und überdies „varios multiplicesque tractatus" veröffentlicht (Hier., De vir. ill. 113). Heute ist kein Titel mehr bekannt. Gelasius wird als ein Mann „accurati limatique sermonis" bezeichnet, welcher dem Vernehmen nach auch schriftstellere, die Manuskripte aber in sein Pult verschließe (fertur quaedam scribere, sed celare, Hier. a. a. O. 130). Jedenfalls jedoch sind nicht wenige Schriften des Gelasius an die Öffentlichkeit getreten. Theodoret, Leontius von Byzanz, der Kompilator der „Doctrina Patrum" und vermutlich auch noch andere Autoren bringen Zitate. Nur an einer Sammlerhand hat es bisher gefehlt. Als Fundorte werden außer Festtagspredigten eine „Expositio symboli", ἐξήγησις τοῦ μαθήματος (Doctr. Patrum, ed. Diekamp, 31 92), und eine „Institutio practica", κατὰ τὴν ἐκκλησίαν πρακτικὴ στοιχείωσις, in wenigstens zwei Büchern (ebd. 102), erwähnt. Daß nicht etwa an einen späteren Bischof Gelasius von Cäsarea in Palästina zu denken ist, beweist das Prädikat εἷς οὗτος τῶν ρν' (ebd. 102), einer der 150 Väter des zweiten allgemeinen Konzils vom Jahre 381, in dessen Subskriptionsliste die Namen Cyrillus von Jerusalem und Gelasius von Cäsarea unmittelbar aufeinander folgen (Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 568). Verlegenheiten bereiten einige Angaben bei Photius (Bibl. cod. 89). Er hatte eine kirchengeschichtliche Schrift, eine Fortsetzung der Kirchengeschichte Eusebs, in Händen, deren Verfasser, im Titel Bischof Gelasius von Cäsarea in Palästina genannt (statt προοίμιον ἐπισκόπου Καισαρείας wird nach dem Zusammenhange προοίμιον Γελασίου ἐπισκόπου Καισαρείας zu lesen sein), im Proömium sich als Neffen Cyrills von Jerusalem von mütterlicher Seite vorstellte und von Cyrillus zur Abfassung der Schrift ermuntert worden sein wollte. Dazu bemerkt Photius, er habe anderswo (ἐν ἄλλοις) gelesen, daß Cyrillus und Gelasius gemeinschaftlich die Geschichte des Lateiners Rufinus ins Griechische übersetzt, aber keine eigene Geschichte geschrieben hätten. Und nach sonstigen Zeugnissen hat es unzweifelhaft schon im 5. Jahrhundert sowohl eine griechische Übersetzung der zwei letzten Bücher der Kirchengeschichte Rufins von Aquileja wie auch eine griechische kirchengeschichtliche Schrift unter dem Namen eines Gelasius gegeben (vgl. G. Loeschcke, Das Syntagma des Gelasius Cyzicenus, Bonn 1906, 10; Th. Mommsen in der Edition der Kirchengeschichte des Eusebius von Schwartz, Leipzig 1903—1909, 3, CCLVII ff). Wie aber sollen Cyrillus, gest. 18. März 386, und Gelasius, gest. um 395, die frühestens 402 verfaßte Kirchengeschichte Rufins übersetzt haben? Vergebens bemüht sich Loeschcke (a. a. O. 11 ff), die Todesdaten hinabzurücken, Cyrillus und Gelasius zu einer längeren Lebensdauer zu verhelfen, vergebens, weil auf alle Fälle Rufins Kirchengeschichte schon von dem Tode Cyrills und der Nachfolgerschaft des Johannes zu berichten weiß. Mit dem Proömium, von welchem Photius spricht, muß es eine eigene Bewandtnis gehabt haben. Gelasius der Übersetzer Rufins bzw. Gelasius der Verfasser einer Kirchengeschichte ist wohl fälschlich für Gelasius den Neffen Cyrills ausgegeben worden. Außer Loeschcke hat sich in unserer Zeit, soviel ich sehe, nur E. Venables im Dict. of Christ. Biogr. 2, 621 mit Gelasius befaßt.

6. Sophronius. — Über Sophronius hat nur Hieronymus einige Nachrichten aufbewahrt. Nach der wichtigsten Stelle (De vir. ill. 134) war er ein sehr gelehrter Mann, welcher schon als Jüngling ein Buch zur Verherrlichung Bethlehems und später ein ausgezeichnetes Buch über die Zerstörung des Serapistempels schrieb und außerdem einige Schriften des hl. Hieronymus, den Brief an Eustochium über die Jungfräulichkeit (Ep. 22), das Leben des Mönches Hilarion sowie die Übersetzungen der Psalmen und der Propheten nach dem Hebräischen, in sehr gelungener Weise aus dem Lateinischen ins Griechische übertrug. Die Übersetzung der Psalmen nach dem Hebräischen hatte Hieronymus laut der Vorrede auf Bitten seines Freundes Sophronius unternommen und diesem auch gewidmet. Wenn endlich Hieronymus in der Vorrede der Übersetzung des Buches Esdras den undankbaren Lateinern vorhält, daß Griechenland mit Freuden seine Übersetzungen sich aneigne, so haben ihm nach der treffenden Vermutung Vallarsis (S. Hier. opp., ed. alt. 9, 1525; vgl. 2, 952) wohl des Sophronius griechische Versionen der Psalmen und der Propheten vor Augen geschwebt. Es ergibt sich, daß Sophronius ein Grieche war und in Palästina, wahrscheinlich zu Bethlehem, lebte, jedenfalls auch noch zur Zeit der Abfassung des Buches „De vir. ill.“, d. i. 392. Schwerlich aber würde er zu einer Schrift über die Zerstörung des Serapeions zu Alexandrien im Jahre 389 die Feder angesetzt haben, wenn er nicht um 389 zu Alexandrien geweilt hätte. Diese und die meisten andern seiner Arbeiten sind zu Grunde gegangen. Vielleicht darf jedoch die von Papadopulos-Kerameus (Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 5, St Petersburg 1898) herausgegebene griechische Übersetzung der hieronymianischen „Vita Hilarionis“ und der engen Verwandtschaft wegen auch die von van den Ven (S. Jérome et la Vie du moine Malchus le Captif, Louvain 1901) herausgegebene griechische Übersetzung der hieronymianischen „Vita Malchi“ als Eigentum des Sophronius gelten, während die (bei J. Bidez, Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes, Gand 1900, an erster Stelle gedruckte) Übersetzung der hieronymianischen „Vita Pauli“ einer andern Hand zuzuweisen und die (schon wiederholt gedruckte) Übersetzung des Buches „De vir. ill.“ wahrscheinlich nicht vor dem 7. Jahrhundert entstanden ist (vgl. Bd 1, S. 3). Näheres bei van den Ven a. a. O. 93—141. Die Vermutung, Sophronius sei wohl zu identifizieren mit dem gleichnamigen Verfasser einer verloren gegangenen, von Photius (Bibl. cod. 5) sehr gerühmten Schrift „Pro Basilio contra Eunomium“ (Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 9, 160), schwebt völlig in der Luft.

7. Euthalius. — Unter dem Namen eines Euthalius, welcher in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Ägypten gelebt haben, Diakon zu Alexandrien und später Bischof von Sulke gewesen sein sollte, sind von L. A. Zacagni, Rom 1698, Bearbeitungen des Textes der paulinischen Briefe, der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe herausgegeben worden (abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 85, 619—790). Eines der drei Stücke, die Bearbeitung der Apostelgeschichte, wurde, wie früher schon einmal bemerkt (Bd 2, S. 248), von B. de Montfaucon, Paris 1715, unter dem Namen des hl. Pamphilus von Cäsarea veröffentlicht (und steht daher auch bei Migne a. a. O. 10, 1549—1558). Daß alle drei Stücke einer und derselben Hand angehören, welche sich zunächst zu den paulinischen Briefen und bald nachher zu der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen wandte, zeigt der Prolog der Ausgabe der Apostelgeschichte (Migne 85, 629). Es handelt sich nämlich um neue Ausgaben der genannten Schriften, Ausgaben, welche laut den Prologen a) einen in Sinnzeilen geschriebenen Text der Schriften darboten, b) eine Aufzählung und Nachweisung der vorkommenden Bibelzitate,

welche unmittelbar hinter dem betreffenden Prologe stand, und c) eine Abteilung des Textes in Kapitel, welch letztere in Form von knappen Inhaltsangaben am Kopfe einer jeden Schrift zusammengestellt waren. Einige weitere Bestandteile der Edition Zacagnis, die stichometrische Ausmessung des Textes der Schriften, die Kollation mit Pamphilus-Kodizes und anderes, sind spätere Zutaten. So, wie sie bei Zacagni vorliegt, ist die Arbeit schichtenweise entstanden und an verschiedene Hände zu verteilen. Den abschließenden Beweis erbrachte, auf Grund umfassender Erforschung der handschriftlichen Überlieferung, J. A. Robinson, Euthaliana. Studies of Euthalius codex H of the Pauline epistles and the Armenian version (Robinson, Texts and Studies 3, 3), Cambridge 1895. Auch das an den Prolog zu den paulinischen Briefen sich anschließende „Martyrium Pauli" (Robinson a. a. O. 29 47), welches zur Bestimmung der Zeit des Euthalius benützt zu werden pflegte, ist erst von jüngerer Hand eingefügt worden. Als Zeitansätze für den Schreiber enthält dieses Martyrium zwei Jahreszahlen, 396 und 458, und je nachdem man annahm, daß Euthalius hier eine Vorlage aus dem Jahre 396 unberührt seiner Arbeit einverleibt habe oder daß ein anderer im Jahre 458 die Arbeit des Euthalius ergänzt habe, hatte man Euthalius entweder um 458 (so Zacagni) oder um 396 (so F. C. Conybeare, On the codex Pamphili and the date of Euthalius: The Journal of Philology 23, 1905, 241—259) angesetzt. Nach den Untersuchungen Robinsons sind beide Ansätze falsch, weil sich aus dem jüngeren Ursprung des Martyriums mit Notwendigkeit ergibt, daß Euthalius schon vor 396 gearbeitet hat. Vielleicht, erklärte Robinson, sei mit Zacagni Ägypten als das Heimatland des Isagogikers zu betrachten, und die Richtigkeit der handschriftlichen Bezeichnungen διάκονος und ἐπίσκοπος Σούλκης brauche auch wohl nicht bezweifelt zu werden, wenngleich sich in Ägypten kein Sulke nachweisen lasse. Auf alle Fälle sei wenigstens der Name Euthalius durchaus glaubwürdig überliefert trotz der vereinzelt auftretenden Variante „Evagrius". A. Ehrhard (Der Kodex H ad epistulas Pauli und „Euthalios diaconos": Zentralblatt f. Bibliothekswesen 8, 1891, 385—411) hatte die Lesart „Evagrius" für die ursprüngliche gehalten und in weiterer Folge Euthalius überhaupt die Existenz abgesprochen und an seine Stelle Evagrius Pontikus (§ 8, 5) gesetzt. Diese Hypothese war auch schon von E. v. Dobschütz (Ein Beitrag zur Euthaliusfrage: Zentralblatt f. Bibliothekswesen 10, 1893, 49—70) bekämpft worden. Eine neue Wendung schien die ganze Frage zu erfahren, als H. Frhr v. Soden (Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt 1, 1, Berlin 1902, 638—641) ein langes Glaubensbekenntnis ans Licht zog, welches Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σούλκης ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως überschrieben ist und nach Ausweis des Textes aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stammen muß. Mit diesem Schriftstück, glaubte der Herausgeber, sei die Zeit des Isagogikers endgültig festgelegt. Euthalius gehöre erst dem 7. Jahrhundert an und sei wahrscheinlich nicht in Ägypten, sondern in Syrien, etwa zu Antiochien, Diakon gewesen und später Bischof von Sulke, d. i. Sulci, auf Sardinien geworden. Die für einen Augenblick „fast niederschmetternde" Identifizierung (W. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1903, 328) erregte bei näherem Prüfen fast allgemeinen Widerspruch: Conybeare, The date of Euthalius: Zeitschr. f. die neutest. Wiss. 5, 1904, 39—52. Robinson, Recent works on Euthalius: The Journal of Theol. Studies 6, 1905, 87—90. Th. Zahn, Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius: Neue kirchl. Zeitschr. 15, 1904, 305—330. 375—390. Das Werk des Isagogikers ist schon im 5. Jahrhundert ins Armenische und zu Beginn des 6. Jahrhunderts ins Syrische übersetzt worden (vgl. v. Dobschütz, Euthaliusstudien: Zeitschr. f. Kirchengeschichte 19, 1899, 107—154). Der Isagogiker kann also nicht identisch

sein mit dem Bischof des 7. Jahrhunderts. Auch Zahn kommt vielmehr zu dem Ergebnisse, daß der Isagogiker vor 396 gearbeitet hat. Allem Anscheine nach sei er in Syrien, nicht in Ägypten, beheimatet gewesen, während über seinen Lebensverhältnissen undurchdringliches Dunkel lagere, denn die Titulaturen „Diakon" und „Bischof von Sulke" seien spätere und unrichtige Vermutungen, die erstere aus den Prologen der Ausgaben abgeleitet, die letztere von dem Bischof von Sulci entlehnt. Noch weniger lasse sich vorläufig die Persönlichkeit des „Bruders" Athanasius feststellen, welchem Euthalius seine Ausgaben der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe widmete.

§ 21. Apollinaris von Laodicea.

(1. Lehre. 2. Exegetische Schriften. 3. Apologetische und polemische Schriften. 4. Dogmatische Schriften. 5. Schriften in gebundener Form. 6. Schüler des Apollinaris.)

1. Lehre. — Aus dem Leben des Vaters des Apollinarismus sind nur sehr wenige Daten überliefert. Um 310 zu Laodicea in Syrien, als der Sohn eines dortigen Presbyters Apollinaris[1], geboren, ward er um 361 zum Bischof von Laodicea erwählt, und zwar zum Bischof der orthodoxen, nicänischen Gemeinde, während um dieselbe Zeit von antinicänischer Seite Pelagius auf den Stuhl von Laodicea erhoben wurde[2]. Und Bischof von Laodicea war er auch noch, als er vor 392 das Zeitliche segnete[3]. Von Freund und Feind ist er anerkannt worden als eine hervorragende Persönlichkeit, ein Mann von Geist und Wissen, Schriftkenner ersten Ranges und gewandter Dialektiker[4]. Lange Jahre hindurch hat er in der vordersten Reihe der Verteidiger des orthodoxen Glaubens gestanden. Dann ist er ein Häresiarch geworden. Der Stein, an welchen er anstieß, war das Geheimnis der Vereinigung der zwei Naturen in der einen Person des Erlösers. Im Kampf mit dem von Diodor von Tarsus und andern Antiochenern vertretenen Dualismus oder Nestorianismus fiel er in den entgegengesetzten Irrtum des Monophysitismus. Vollkommener Gott und vollkommener Mensch in einer Person sei ein Unding, zwei vollkommene Naturen forderten notwendig zwei verschiedene Subjekte als Träger[5].

[1] Der lateinische Name Apollinaris ist von den Griechen gewöhnlich *Ἀπολινάριος*, seltener *Ἀπολλινάριος* gesprochen und geschrieben worden. Vgl. Bd 1, S. 267.

[2] Vgl. Voisin, L'Apollinarisme 35 f. Lietzmann, Apollinaris 1, 3 ff.

[3] Rauschen (Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. 117) ließ Apollinaris schon 381—382 gestorben sein. Lietzmann (a. a. O. xv) will für den Tod seines Helden die Jahre 385—395 offen halten. Aber Hieronymus (De vir. ill. 104) hat ja bereits 392 von diesem Tode Kunde.

[4] Vgl. die Würdigung bei Voisin a. a. O. 419—421, welche sich ebensowohl vor Unterschätzung des Mannes zu hüten weiß wie vor der Neigung mancher modernen Historiker, die Häretiker auf Kosten der orthodoxen Lehrer zu glorifizieren.

[5] Man vergleiche die Sätze: *δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται* (bei Ps.-Athan., C. Apoll. 1, 2), — *εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν* (bei Greg. Nyss., Antirrhet. adv. Apoll., Lietzmann a. a. O. 224), — *μία φύσις ἐστίν, ἐπειδὴ πρόσωπον ἓν οὐκ ἔχον εἰς δύο διαίρεσιν* (Ep. ad Dion. 1, 2, Lietzmann 257).

Auch würde eine vollkommene Menschheit und ein menschlicher Wille die für den Erlöser in Anspruch zu nehmende Sündenlosigkeit ausschließen[1]. Es sei daher anzunehmen, lehrte Apollinaris schon seit etwa 352[2], daß der höhere Bestandteil des Menschenwesens, das regierende Prinzip, die Seele, im Erlöser durch den göttlichen Logos ersetzt wurde. Später hat er drei Teile des Menschenwesens, *σῶμα, ψυχή, νοῦς*, unterschieden und nun dem Erlöser einen menschlichen Leib und eine menschliche Seele zuerkannt, aber den menschlichen Geist abgesprochen: *ἀντὶ τοῦ ἔσωθεν ἐν ἡμῖν ἀνθρώπου νοῦς ἐπουράνιος ἐν Χριστῷ*[3].

Anfangs fand die neue Christologie wenig Beachtung. Der trinitarische Streit beherrschte den Tag. Sobald jedoch der Tod des Kaisers Valens 378 einen engeren Zusammenschluß der antiarianischen Kreise ermöglichte, trat der längst eröffneten und skrupellos betriebenen apollinaristischen Propaganda sozusagen von allen Seiten her eine wirkungsvolle Reaktion entgegen, welche um so schneller zum Ziele führte, als schon die ersten Schüler des Urhebers der Neuerung sich gegenseitig auf das heftigste befehdeten. Rom hatte um 375 auf verschiedenen Synoden den Apollinarismus verurteilt. Der erste Kanon des zweiten ökumenischen Konzils vom Jahre 381 sprach von neuem das Anathem über „die Häresie der Apollinaristen", und Kaiser Theodosius drückte diesem Anathem 383, 384, 388 das Staatssiegel auf. Noch vor Ablauf des 4. Jahrhunderts war die Macht der Häresie gebrochen. Im 5. Jahrhundert freilich, in der großen monophysitischen Bewegung, sollte sie zu neuem Leben erstehen.

J. Dräseke, Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und seine Schriften (Texte und Untersuchungen usf. 7, 3—4), Leipzig 1892. In diesem Buche hat Dräseke das Ergebnis einer langen Reihe von Einzeluntersuchungen zusammengefaßt, von welchen indessen die meisten in die Irre gegangen waren. A. Spaßkij, Apollinarios von Laodikea, Sergiev 1895, 8° (Russisch). Über dieses Werk, welches schon zu wesentlich andern Resultaten gelangte als Dräseke, vgl. N. Bonwetsch in der Byzant. Zeitschr. 6, 1897, 175—177. G. Voisin, L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV^e siècle (Dissertation), Louvain 1901, 8°. H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen 1, Tübingen 1904, 8°.

2. Exegetische Schriften. — Die literarische Hinterlassenschaft des Apollinaris ist im großen und ganzen zu Grunde gegangen. An der Hand der Quellenzeugnisse soll der einstige Bestand in Kürze umschrieben werden. In erster Linie ist Apollinaris als Exeget tätig gewesen, „in sanctas scripturas", wie Hieronymus sagt, „innumera-

[1] Vgl. *ὅπου γὰρ τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ καὶ ἁμαρτία* (bei Ps.-Athan., C. Apoll. 1, 2), — *ἀδύνατόν ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι* (ebd. 2, 6).

[2] Vgl. Lietzmann, Apollinaris 1, 74 f.

[3] Bei Ps.-Athan. a. a. O. 1, 2.

bilia scribens volumina“ [1]. Wenigstens die Mehrzahl dieser Bände umschloß Kommentare. Ausdrücklich bezeugt Hieronymus Kommentare zum Prediger [2], zu Isaias [3], zu Hoseas [4], zu Malachias [5] und wohl auch noch zu andern, wenn nicht zu sämtlichen Propheten [6], ferner zum Matthäusevangelium [7], zum ersten Korintherbrief [8], zum Galaterbrief [9] und zum Epheserbrief [10].

Alle diese Kommentare hat Hieronymus fleißig benutzt — er hatte den Verfasser um 374 zu Antiochien persönlich kennen gelernt und ihn oft und gern gehört [11]. Sie konnten ihn jedoch nicht recht befriedigen. Sie waren gar zu kurz gefaßt, beschränkten sich fast auf Inhaltsangaben, eilten über das einzelne hinweg [12]. Zum Propheten Hoseas lagen zwei verschiedene Kommentare vor, ein kürzerer aus früherer und ein längerer aus späterer Zeit, aber selbst der letztere litt an „nimia brevitas“ [13]. Nach Philostorgius soll Apollinaris des Hebräischen mächtig gewesen sein [14]. Nach Hieronymus hat er vielmehr, auf der Suche nach dem ursprünglichen Wortlaut, anstatt den Originaltext zur Hand zu nehmen, bald zu dieser bald zu jener Übersetzung gegriffen [15].

Genauerer Aufschluß ist erst von einer Durchforschung der Katenen zu erhoffen, deren Verfasser die inzwischen verloren gegangenen Kommentare noch verwerten konnten. Die wenigen bisher zugänglich gemachten Katenenscholien lassen Apollinaris als „moralisierenden

---

[1] Hier., De vir. ill. 104.

[2] Hier., Comm. in Eccl. ad 4, 13 ff und ad 12, 5.

[3] Hier., Comm. in Is., prol.

[4] Hier., Comm. in Hos., prol. [5] Hier., Comm. in Mal., prol.

[6] Hier., Comm. in Hos., prol.: „breves et in hunc et in alios prophetas commentariolos.“

[7] Hier., Comm. in Matth., prol. [8] Hier., Ep. 49, 3; 119, 4.

[9] Hier., Comm. in Gal., prol.

[10] Hier., Comm. in Eph., prol.; C. Ruf. 1, 21.

[11] Hier., Ep. 84, 3.

[12] Hier., Comm. in Is., prol.: „Apollinaris autem more suo sic exponit omnia, ut universa transcurrat et punctis quibusdam atque intervallis, immo compendiis grandis viae spatia praetervolet, ut non tam commentarios quam indices capitulorum nos legere credamus.“

[13] Hier., Comm. in Hos., prol. Vgl. noch Hier., Comm. in Mal., prol.

[14] Philost. bei Suidas, Lex. s. v. Apoll. In der Epitome des Photius, Philost, Hist. eccl. 8, 11—15, findet sich diese Angabe nicht.

[15] So verstehe ich die Bemerkung bei Hier., C. Ruf. 2, 34: „Praetermitto Apollinarium qui bono quidem studio, sed non secundum scientiam, de omnium translationibus in unum vestimentum pannos assuere conatus est et consequentiam scripturae non ex regula veritatis, sed ex suo iudicio texere.“ Laut Grützmacher (Hieronymus 1, 151 f) hätte Apollinaris „eine Rezension des griechischen Alten Testaments aus Stücken aller vorhandenen griechischen Übersetzungen herzustellen versucht“. Seinem Kommentare zum Prediger hatte Apollinaris wenigstens stellenweise die Übersetung des Symmachus zu Grunde gelegt (Hier., Comm. in Eccl. ad 12, 5).

Exegeten“ [1] erscheinen, welcher vor allem darauf ausgeht, einen Strauß religiös-sittlicher Anregungen zu winden. Im übrigen hat er eine historische Erklärung angestrebt und von der Allegorese nur sehr sparsamen Gebrauch gemacht.

Katenenscholien zu den Sprüchen, zu Ezechiel und zu Isaias sammelte Mai, Nova Patrum Bibl. 7, Romae 1854, 2, 76—80 82—91 128—130. Über Scholien zu Isaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel s. M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften (Bibl. Studien 4, 2—3), Freiburg i. Br. 1899, 66 f 106 155 f 178 f. Über Scholien zu Matthäus, Johannes, Römerbrief vgl. Voisin, L'Apollinarisme 180—182. Über Fragmente des Hebräerevangeliums, welche aus dem Matthäuskommentar des Apollinaris exzerpiert sein sollen, vgl. A. Schmidtke, Neue Fragmente und Untersuchungen zu den judenchristlichen Evangelien, Leipzig 1911, 21 ff 63 ff. Eine Ausgabe sämtlicher Überbleibsel der exegetischen Schriften hat Lietzmann dem zweiten Bande seines „Apollinaris“ vorbehalten.

3. Apologetische und polemische Schriften. — Reichen Beifall hat Apollinaris als Apologet des Christentums geerntet. Eines großen, dreißig Bücher zählenden Werkes gegen den Neuplatoniker Porphyrius gedenken die alten Zeugen übereinstimmend mit besonderer Anerkennung [2]; Philostorgius erklärt unbedenklich, dieses Werk habe die früheren Schutzschriften gegen Porphyrius von Methodius von Olympus und Eusebius von Cäsarea in den Schatten gestellt. Eine zweite apologetische Schrift, *ὑπὲρ ἀληθείας* betitelt, richtete sich gegen Kaiser Julian und suchte unter Absehen von Schriftbeweisen, also mit Vernunftgründen, darzutun, wie sehr die philosophischen Autoritäten des Kaisers von den richtigen Vorstellungen über Gott abgewichen seien [3].

Häufig hat Apollinaris das Wort ergriffen zur Bekämpfung der Häresien. Der trinitarischen Kontroverse widmete er zwei nur mehr dem Namen nach bekannte Schriften gegen den Arianer Eunomius von Cyzikus [4] und gegen Marcellus von Ancyra [5]. Von Schriften gegen Diodor von Tarsus und Flavian von Antiochien, in welchen die Einheit der Person des Erlösers verfochten wurde, erübrigen noch einige Fragmente [6]. Schriften gegen Origenes [7] und gegen Dionysius von Alexandrien [8] sind wieder völlig verschollen.

4. Dogmatische Schriften. — Um so mehr mag es befremden, daß von den Schriften, in welchen Apollinaris seine christologischen

[1] Faulhaber, Die Propheten-Catenen 179. Vgl. Voisin, L'Apollinarisme 182.

[2] Hier., De vir. ill. 104. Philost., Hist. eccl. 8, 14. Vinc. Lir., Commonit. 11, al. 16. Die von Hieronymus aufbewahrten Fragmente des 26. Buches, welches die Chronologie des Buches Daniel erörterte, bei Lietzmann, Apollinaris 265—267.

[3] Sozom., Hist. eccl. 5, 18.

[4] Hier. a. a. O. 120. Theoph. Alex. bei Hier., Ep. 98, 6. Philost. a. a. O. 8, 12.

[5] Hier., De vir. ill. 86. [6] Siehe Lietzmann a. a. O. 142 ff 235 ff.

[7] Theoph. Alex. a. a. O. Socr., Hist. eccl. 6, 13.

[8] Hier., Comm. in Is. l. 18, praef.

Heterodoxien vortrug, manche vollständig und unversehrt erhalten geblieben sind. Es ist der Erfolg der Fälschungen, mit welchen die apollinaristische und monophysitische Propaganda arbeitete. Leontius von Byzanz, oder wer sonst der Verfasser der Abhandlung „Adversus fraudes Apollinaristarum" sein mag, behauptete mit aller Bestimmtheit, daß Schriften des Apollinaris von Apollinaristen und Monophysiten behufs Täuschung der Kurzsichtigen unter den klangvollen Namen des Gregorius Thaumaturgus, des Athanasius und des Papstes Julius I. (337—352) in Umlauf gesetzt worden seien[1]. Die neuere Forschung, an ihrer Spitze C. P. Caspari, ist dieser Spur nachgegangen und hat interessante Entdeckungen gemacht. Unter zugkräftiger orthodoxer Marke — außer den drei angeführten ist auch der Name des Papstes Felix I. (269—274) als Etikette mißbraucht worden — ist eine beträchtliche Masse apollinaristischer Ware bis zu uns gedrungen.

Lietzmann hat folgende dogmatische Schriften des Apollinaris vorlegen können: ein Glaubensbekenntnis *πρὸς Ἰωβιανόν*, wohl an Kaiser Jovian (363—364), überliefert unter dem Namen des hl. Athanasius, auch syrisch erhalten; ein „detailliertes Glaubensbekenntnis", *ἡ κατὰ μέρος πίστις*, um 380 verfaßt, überliefert unter dem Namen Gregors des Wundertäters, auch syrisch erhalten; eine Abhandlung „De unione corporis et divinitatis in Christo" *(περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα)*, Papst Julius I. unterschoben, auch syrisch erhalten; eine Flugschrift „De fide et incarnatione contra adversarios" *(πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφώσει τοῦ ὁμοουσίου)*, gleichfalls Papst Julius I. unterschoben und vollständig nur syrisch, griechisch bruchstückweise erhalten; eine an Epiphanie gehaltene Predigt „Quod unus sit Christus" *(ὅτι εἷς ὁ Χριστός)*, welche die Trichotomie des Menschenwesens vertritt, des Athanasius Namen tragend und auch syrisch erhalten[2]; ein Brief (?) „De incarnatione Dei Verbi" *(περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου)*, wiederum des Athanasius Namen führend; ein längerer Brief an einen Presbyter Dionysius, Papst Julius I. unterschoben und auch syrisch erhalten.

Einige weitere, gleichfalls unter erlogenen Namen in Kurs gewesene Schriften mögen hier übergangen werden, weil sie teils nur in dürftigen Fragmenten auf uns gekommen teils nicht mit ausreichender Sicherheit als Produkte der Feder des Apollinaris selbst nachzuweisen sind. Auch Schriften seiner Schüler wurden, wie wir noch hören werden, unter orthodoxer Flagge ausgesandt. Dagegen sei noch zweier Schriften

[1] Bei Migne, PP. Gr. 86, 2, 1948. Andere Zeugnisse verwandten Inhalts bei Lietzmann a. a. O. 108 ff.

[2] Diese Predigt und den folgenden Brief (?) hat Lietzmann a. a. O. 294—307 unter die apollinaristischen Schriften „ungenannter Verfasser" gestellt, ohne damit leugnen zu wollen, daß alle Wahrscheinlichkeit für die Verfasserschaft des Meisters selbst spricht; vgl. Lietzmann 159 f.

gedacht, welche sich aus den von orthodoxen Autoren in ihren Gegenschriften aufbewahrten Trümmern wiederherstellen lassen. Aus Gregors von Nyssa „Antirrheticus adversus Apollinarem“ kann wenigstens der volle Gedankengang einer Schrift des Apollinaris „Erweis der Fleischwerdung Gottes nach dem Bilde des Menschen“, *ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, erhoben werden. Sie war zwischen 376 und 380 verfaßt und knüpfte ebenso wie die vorhin erwähnte Predigt „Quod unus sit Christus“ an trichotomische Voraussetzungen an. Aus dem fünften der pseudo-athanasianischen Dialoge „De sancta trinitate“ läßt sich eine kleine Schrift des Apollinaris „Rekapitulation“, *ἀνακεφαλαίωσις*, herausschälen. Der Titel wird auf einen Auszug aus einem größeren Werke zu deuten sein. Syrische Übersetzungen dieser beiden Schriften sind nicht bekannt.

Der Anhang des vorhin genannten Buches Dräsekes von Jahre 1892, „Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica“, war eher geeignet, Verwirrung zu stiften als Klarheit zu schaffen. Das meiste von dem, was hier für Apollinaris reklamiert wird, gehört andern Autoren an. Lietzmann a. a. O. hat die Arbeit Dräsekes ganz beiseite liegen lassen, um auf Grund gesunderer Kritik eine neue Sammlung dogmatischer Schriften des Apollinaris zu veranstalten. Die Texte hat er nicht aus älteren Ausgaben übernommen, sondern aus den handschriftlichen Quellen geschöpft. Kleine Nachträge zu dieser Sammlung lieferte Diekamp in der Lit. Rundschau f. das kath. Deutschland 1905, 248 f. Ich vermisse in der Sammlung am meisten die Zitate aus apollinaristischen Schriften bei Ps.-Athan., C. Apoll. (vgl. Lietzmann 88 f). Eine Reihe von Schriften und Fragmenten der Sammlung ist gleichzeitig, teils von neuem teils zum ersten Male, in syrischer Übersetzung herausgegeben worden von J. Flemming und H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften. Syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister (Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 4), Berlin 1904. Zur Verwertung dieser syrischen Übersetzungen für die Kritik des griechischen Originals vgl. H. Greßmann in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 59, 1905, 674—686. — Von einem gefälschten Briefwechsel zwischen Basilius und Apollinaris ist bei Eustathius von Sebaste (S. 129 f) die Rede gewesen.

5. Schriften in gebundener Form. — Auch unter die Dichter ist Apollinaris gegangen. Aus Anlaß jenes Gesetzes Julians, welches den Christen verbot, die heidnischen Klassiker zu erklären, faßten die beiden Apollinaris, Vater und Sohn, den Plan, der christlichen Jugend eine schöne Literatur christlichen Gehaltes in die Hand zu geben. Der Vater, ein „Grammatiker“, berichtet Sokrates[1], habe eine christliche Grammatik geschrieben (*γραμματικὴν χριστιανικῷ τύπῳ*, wohl eine Grammatik, welche die Belegstellen ausschließlich christlichen Autoren entlehnte), die Bücher Moses' und die weiteren historischen Bücher des Alten Testaments teils episch teils dramatisch bearbeitet und sich überhaupt in jeglicher Dichtungsart versucht. Der

[1] Socr., Hist. eccl. 3, 16.

Sohn, ein „Sophist“, habe die Evangelien und die apostolischen Briefe in Dialoge nach dem Vorbild der platonischen umgegossen. Sozomenus[1] schreibt die metrischen Bearbeitungen der alttestamentlichen Bücher vielmehr dem Sohne zu und dürfte damit um so eher im Rechte sein, als er sich auch an andern Punkten über Apollinaris den Jüngeren besser unterrichtet zeigt als Sokrates. Der Sohn habe, ein neuer Homer, in 24 Büchern die „hebräische Archäologie“ bis auf Saul besungen und Komödien nach Menander, Tragödien im Stile des Euripides und lyrische Gedichte nach dem Muster Pindars verfaßt. Auch habe der Sohn, trägt Sozomenus an späterer Stelle nach[2], kleine Lieder *(ἔμμετρά τινα μελῴδρια)* gedichtet, welche beim Gemeindegottesdienst die bisher üblichen Gesänge ersetzten und überdies von den Männern beim Trunk und bei der Arbeit, von den Frauen am Webstuhl zu Gottes Lob gesungen wurden.

Diese kleinen Lieder sollten ohne Zweifel, ähnlich wie die Lieder des Arius, den Sonderlehren des Verfassers den Weg in die Kreise des Volkes bahnen. Sie sind sehr bald dem Untergang anheimgefallen. Aber auch jene Nachbildungen antiker Muster, anfangs ob der Sprachgewandtheit, von welcher sie Zeugnis gaben, angestaunt[3], gerieten gar schnell in Vergessenheit und waren schon zu Sokrates' Zeiten so unbekannt, wie wenn sie niemals existiert hätten[4]. Überliefert ist eine nach der herrschenden Meinung Apollinaris dem Jüngeren zuzuweisende, aber nur sehr schwach beglaubigte[5] Umdichtung der 150 Psalmen in Hexametern, *μετάφρασις εἰς τὸν ψαλτῆρα*, reich durchflochten mit Reminiszenzen aus alten griechischen Dichtern und eben damit die Eigenart der biblischen Gesänge völlig verwischend.

Diese Psalmen-Metaphrase, Migne, PP. Gr. 33, 1313—1538, ist schon 1552 zu Paris apud Turnebium gedruckt worden. Als Proben einer kritischen Ausgabe veröffentlichte A. Ludwich die Bearbeitung der Psalmen 1—3, Königsberg 1880, 4° (Progr.), und die Bearbeitung der Psalmen 4—8, ebd. 1881, 4° (Progr.). Über eine weitverbreitete Interpolation des Textes, welche sehr wahrscheinlich auf den Fälscher Jakob Diassorinus (gest. 1563) zurückgeht, s. Ludwich, Ein neuer Beitrag zur Charakteristik des Jakob Diassorinos: Byzant. Zeitschr. 1, 1892, 292—301. Bei einem früheren Anlaß, im Hermes 13, 1878, 335—350, hat Ludwich die Metaphrase dem Laodicener abgesprochen, bei einer späteren Gelegenheit, in den Königsberger Studien 1, 1887, 79—82, hat er sie als echt bezeichnet. Vgl. noch Dräseke, Apollinarios von Laodicea 63—80.

[1] Sozom., Hist. eccl. 5, 18.
[2] Ebd. 6, 25. [3] Ebd. 5, 18.
[4] Socr. a. a. O. 3, 16: *ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται.*
[5] Wenn Gregor von Nazianz (Ep. 101, 17) von *νέα ψαλτήρια* der Apollinaristen redet, so hat er jedenfalls nicht diese Psalmen-Metaphrase im Auge, sondern jene kleinen Lieder, welche den Apollinarismus popularisieren sollten; vgl. oben S. 179 f.

6. Schüler des Apollinaris. — Von Vitalis, welcher um 363 (?) durch Apollinaris selbst zum Bischof der Apollinaristen Antiochiens geweiht wurde, gest. nach 382 (?), besitzen wir noch ein Papst Damasus vorgelegtes Glaubensbekenntnis oder doch den wesentlichsten, nämlich den christologischen Bestandteil desselben. Diekamp hat es bei Cyrillus von Alexandrien ausgemittelt (Migne, PP. Gr. 76, 1216; Lietzmann a. a. O. 273). Es ist auch unter dem Namen des Papstes Julius I. in Umlauf gewesen. Sonstige Schriften hat Vitalis, soviel wir wissen, nicht hinterlassen. Vgl. Fr. Diekamp in der Theol. Quartalschrift 86, 1904, 497—511. — Apollinaris hatte die Augen noch nicht geschlossen, als seine Anhänger sich in feindliche Parteien spalteten. Die extremen Apollinaristen oder Synusiasten (συνουσιασταί) haben an der Vereinigung des Leibes mit der Gottheit zu einer Wesenheit konsequent festgehalten und jedwede Zweinaturenlehre abgelehnt. Als ihr Führer erscheint im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts ein titelloser Polemon, anderswo Polemius, welcher einen „Antirrheticus" gegen die Orthodoxen, eine Streitschrift gegen den sogleich zu nennenden Apollinaristen Timotheus von Berytus und mehrere Briefe veröffentlichte. Die Überbleibsel bei Lietzmann a. a. O. 273—276. Polemons Position verfochten um die gleiche Zeit auch Eunomius von Beröa in Thrazien und Julianus. Beide sind in der Sammlung Lietzmanns (S. 276—277) durch kleine Brieffragmente vertreten. — Der Antipode Polemons war Bischof Timotheus von Berytus, welcher trotz der Lehre von der Homousie des Leibes mit der Gottheit einen gewissen Dyophysitismus anerkennen wollte und sogar die Kanones des konstantinopolitanischen Konzils vom Jahre 381 (also auch die Verdammung der „Häresie der Apollinaristen") unterschrieb. Ihm fällt der Löwenanteil an dem zu, was sich von Schülern des Apollinaris erhalten hat. Lietzmann 277—286 gibt ein Schreiben an einen apollinaristischen Bischof Homonius, ein Schreiben an einen gewissen Prosdokius, ein Fragment einer „Katechese" (κατήχησις) und ein größeres Fragment einer „Kirchengeschichte" (ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), welch letztere laut Leontius von Byzanz (Adv. Nest. et Eut. 3, 40; Migne 86, 1, 1377) „keinen andern Zweck als die Verherrlichung des Apollinaris" verfolgt und zu diesem Ende namentlich die reiche Korrespondenz des Apollinaris mit hellen Leuchten der Wahrheit wie Athanasius und Serapion von Thmuis vorgeführt hatte. — Noch andere Apollinaristen endlich verleugneten und anathematisierten die Lehre von der Homousie des Leibes mit der Gottheit. So der ebengenannte Bischof Homonius, von welchem noch ein kleines Billett erübrigt (Lietzmann 278), ein Bischof Jobius, von welchem noch ein Glaubensbekenntnis vorliegt (Migne 86, 2, 3320; Caspari, Alte und neue Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel, Christiania 1879, 24; Lietzmann 286 f), und ein gewisser Valentinus, von welchem wir noch eine Polemik gegen die gottlosen Lehren des Timotheus von Berytus und des Polemon besitzen (πρὸς τοὺς λέγοντας φάσκειν ἡμᾶς ὁμοούσιον τὸ σῶμα τῷ θεῷ, Lietzmann 287—291). — An früherer Stelle hat sich der Interpolator der Briefe des hl. Ignatius von Antiochien, welcher wahrscheinlich zugleich der Kompilator der sog. Apostolischen Konstitutionen ist, als Apollinaristen erwiesen (Bd 1, S. 139 f). — Sehr wahrscheinlich ist auch der völlig erdichtete Brief des Dionysius von Alexandrien an Paulus von Samosata (bei Mansi, SS. Conc. Coll. 1, 1039—1088; bei Migne, PP. Gr. 28, 1561 bis 1566 nur ein Bruchstück in lateinischer Übersetzung) das Werk eines Apollinaristen aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts; s. Bonwetsch in den Nachrichten der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1909, 103 bis 122.

§ 22. Epiphanius von Salamis.

(1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Der Festgeankerte. 4. Der Arzneikasten und die Rekapitulation. 5. Biblisch-archäologische Schriften. 6. Briefe. Unechtes. 7. Johannes von Jerusalem. 8. Triphyllius von Ledrä. 9. Philo von Karpasia.)

1. Lebensgang. — Epiphanius stammte aus einem Flecken bei Eleutheropolis in Judäa und mag um 315 das Licht der Welt erblickt haben[1], ein Kind christlicher[2], und zwar frommer und wohlhabender Eltern. Schon in früher Jugend muß er sich dem Studium der heiligen Schriften gewidmet haben, und Studienzwecke scheinen es auch gewesen zu sein, welche ihn nach Ägypten führten, wenngleich der Aufenthalt in diesem Wunderlande christlicher Askese noch in anderer Richtung für sein ferneres Leben bedeutungsvoll geworden sein mag. Im Alter von etwa 20 Jahren[3] in die Heimat zurückgekehrt, ward er Mönch und legte den Grund zu einem Kloster bei Eleutheropolis, in welchem er, von unbekannter Hand zum Priester geweiht, lange Zeit hindurch die Stellung eines Archimandriten bekleidete[4]. Im Jahre 367 aber ward er, dank dem Rufe seiner Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, von den Bischöfen Cyperns zu ihrem Metropoliten, zum Bischof von Konstantia, dem alten Salamis, erwählt[5]. Als solcher hat er hervorgeleuchtet durch Heiligkeit des Lebenswandels, charismatische Begabung und Mildtätigkeit gegen die Armen[6], durch erfolgreiche Bemühungen um Hebung und Ausbreitung des Mönchtums[7], durch makellose Rechtgläubigkeit der Lehre[8]. In den siebziger Jahren des 4. Jahrhunderts bereits erfreute er sich eines so außergewöhnlichen Ansehens, daß Kaiser Valens, der Schrecken aller katholischen Bischöfe, an ihn nicht Hand zu legen wagte[9]. Das letzte Dezennium seines langen Lebens sollte durch die origenistischen Streitigkeiten getrübt und verdunkelt werden. Als Epiphanius 394 aus nicht näher bekanntem Anlaß nach Jerusalem kam, geriet er mit dem dortigen

[1] Denn 392 stand er „in extrema senectute" (Hier., De vir. ill. 114).

[2] Wie tief er von Kindheit auf in christliche Anschauungen eingeführt worden war, zeigt namentlich sein Bericht über die Versuchungen, welche in Ägypten an seinen Glauben und an seine Tugend herantraten (Haer. 26, 17—18). Die auch in die griechischen Menäen (Migne, PP. Gr. 41, 21) übergegangene Angabe, Epiphanius sei jüdischem Geschlechte entsprossen, beruht auf einem alten Mißverständnis.

[3] Dieses Datum bietet die dem Texte des „Ancoratus" voraufgehende, jedenfalls von einem alten Herausgeber herrührende Inhaltsangabe, Migne 43, 12.

[4] Hier., C. Ioan. Hier. 4: „presbyter monasterii."

[5] Als er 403 starb, hatte er 36 Jahre lang den Hirtenstab geführt. Pallad., Dial. de vita Chrys. 16; Migne 47, 56.

[6] Hier. a. a. O. 12: „antiquae reliquias sanctitatis". Sozom., Hist. eccl. 7, 27.

[7] Hier., Ep. 108, 7. Sozom. a. a. O. 6, 32.

[8] Hier., C. Ioan. Hier. 4. Aug., De haeres. 57.

[9] Hier. a. a. O.

Bischof Johannes, einem warmen Verehrer des Origenes, in bittern Zwist. Unter offenkundiger Bezugnahme auf den anwesenden Johannes predigte er eines Morgens in der Grabeskirche wider Origenes und seine Irrtümer[1], und unter ebenso offenkundiger Bezugnahme auf den anwesenden Epiphanius predigte Johannes nachmittags wider die dümmste aller Häresien, die Häresie der Anthropomorphiten, welche übrigens Epiphanius auch seinerseits sofort verurteilte[2]. Neue Nahrung ward dem Zerwürfnis dadurch zugeführt, daß Epiphanius bald darauf in dem Kloster bei Eleutheropolis Paulinianus, den Bruder des hl. Hieronymus, zum Priester für das Kloster zu Bethlehem ordinierte, was Johannes insofern als einen Eingriff in seine Rechte empfinden konnte, als Paulinianus in der Diözese Jerusalem die priesterlichen Funktionen ausüben sollte[3]. Die Angelegenheit zog weitere Kreise, nachdem Epiphanius längst nach Cypern zurückgekehrt war. Erst 398 oder 399 wußte Theophilus von Alexandrien zwischen Johannes und Hieronymus, welch letzterer auf die Seite und gewissermaßen an die Stelle des hl. Epiphanius getreten war, eine Aussöhnung zu vermitteln. Theophilus war damals noch origenistisch gesinnt. Gleich nachher aber trat Theophilus als der gehässigste Antiorigenist, der rücksichtsloseste Verfolger der zu Origenes haltenden Mönche Ägyptens, auf, und es gelang ihm, den hochbetagten Metropoliten von Cypern noch einmal gegen die Origenisten und namentlich auch gegen Chrysostomus als angeblichen Origenisten auf den Plan zu rufen. Wahrscheinlich 402 versammelte Epiphanius die Bischöfe Cyperns zu einer Synode, welche Origenes und seine Schriften verdammte, und begab sich dann persönlich nach Konstantinopel, um dem Origenismus vollends den Todesstoß zu versetzen. Der wohlmeinende, aber kurzsichtige Greis eiferte anfangs gegen Chrysostomus, ward jedoch seines Unrechts überführt und erkannte, daß er von Theophilus mißbraucht worden war. Ohne das „conciliabulum ad quercum“, welches auf Theophilus' Betreiben die Amtsentsetzung über Chrysostomus aussprach, abzuwarten, schiffte er sich nach Cypern ein und ward auf dem Meere 403 vom Tode ereilt.

Die von Petavius seiner Epiphanius-Ausgabe (Paris. 1622, t. 2) einverleibte lange griechische „Vita S. Epiphanii“, angeblich „excerpta ex voce Ioannis unius ex eius discipulis“, mit Nachträgen von Bischof Polybius von Rhinokorura und Bischof Sabinus von Konstantia, ist nach dem Urteil des Herausgebers selbst „in plerisque fabulae quam historiae propior“. Den (bei Migne, PP. Gr. 41 abgedruckten) Text hat Dindorf in seiner Epiphanius-

[1] Dabei nannte er Origenes „Arii patrem et aliarum haereseon radicem et parentem“, Hier., Ep. 51, 3.

[2] Siehe den glänzend geschriebenen, aber parteiisch gehaltenen Bericht bei Hier., C. Ioan. Hier. 11.

[3] Hier. a. a. O. 10; Ep. 82, 8.

Ausgabe (Lips. 1859—1862, vol. 1, 1—81 und XXXI—XXXVI) berichtigt und ergänzt (dabei aber übersehen, daß der griechische Text des Briefes des Sabinus über das Leichenbegängnis des hl. Epiphanius inzwischen schon von Mai, Script. vet. nova coll. 7, 1833, 1, 178—180, herausgegeben worden war). Außerdem hat Dindorf (a. a. O. vol. 5, V—XXVIII) einen späteren Auszug aus dieser Vita mitgeteilt. — D. Papebroch, De S. Epiphanio: Acta SS. Maii 3, Antverp. 1680, 36—49 (vgl. 680); abgedruckt bei Migne 41, 115—152, bei Dindorf 5, XXIX—LXXIV. B. Eberhard, Die Beteiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes, Trier 1859, 8°. Al. Vincenzi, Historia critica quaestionis inter Theophilum, Epiphanium et Hieronymum, Origenis adversarios, et inter Joh. Chrysostomum, Theotimum, Ruffinum et monachos Nitrienses, Origenis patronos (In S. Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio, vol. 3), Romae 1865.

2. Literarische Wirksamkeit. — Förderung des aufkeimenden Mönchtums und Reinerhaltung der überlieferten Kirchenlehre sind die Ideale, für welche Epiphanius gelebt und gestritten, mit dem Munde wie mit der Feder. Glühender Glaubenseifer drückt auch seiner literarischen Wirksamkeit den Stempel auf. Gelehrtes Wissen hat er in reichem Maße besessen, auch eine für seine Zeit fast einzigartige Sprachenkenntnis. Hieronymus, der vir trilinguis, nennt ihn mit unverhohlener Bewunderung den „papa Epiphanius πεντάγλωττος", weil des Griechischen, des Syrischen, des Hebräischen, des Agyptischen (Koptischen) und in etwa auch des Lateinischen kundig[1]. Was Epiphanius abging, war die Ruhe des Urteils und die Weite des Blicks. Er wittert allenthalben Gefahren für den Glauben. Er ist im Morgenlande des 4. Jahrhunderts der ausgesprochenste Vertreter einer realistisch-traditionalistischen Theologie, welche aller Spekulation feindselig oder doch mißtrauisch gegenübersteht. Der Wert seiner Schriften, meist Antworten auf Fragen und Bitten seiner Verehrer, beruht vornehmlich in der Bezeugung der Kirchenlehre seiner Zeit. Sein Hauptwerk, die Geschichte sämtlicher Häresien, ist freilich auch eine hervorragende historische Fundgrube, um so mehr, je weniger der Verfasser daran gedacht hat, das weither zusammengetragene Material selbständig zu verarbeiten. Auf die Form seiner Schriften hat Epiphanius sehr wenig Fleiß verwandt. Häufig schweift er von seinem Thema ab oder verliert den Faden und reißt Zusammengehöriges auseinander. Die Sprache ist stark vulgär gefärbt[2], und die Darstellung schleppt sich mühsam voran in langen, wortreichen Satzgebilden.

Die Mehrzahl der überlieferten Schriften, „Panarium", „Ancoratus", „Anacephalaeosis" und „De mensuris et ponderibus", ward in dieser Reihenfolge griechisch zuerst herausgegeben von J. Oporinus, Basel 1544, 2°. Die wichtigste, durch gelehrte Anmerkungen ausgezeichnete und um einige weitere, echte und unechte Schriften bereicherte Ausgabe lieferte D. Petavius

[1] Hier., C. Ruf. 2, 22; 3, 6.

[2] Vgl. Phot., Bibl. cod. 122: *τὴν δὲ φράσιν ταπεινός τε καὶ οἷα εἰκὸς Ἀττικῆς παιδείας ἀμελέτητον τυγχάνειν.*

(Petau) S. J., Paris 1622, 2 Bde, 2°. Ein Abdruck erschien zu Köln (so das Titelblatt; in Wahrheit zu Leipzig) 1682. Auch Migne, PP. Gr. 41—43 (Paris. 1858) gibt im wesentlichen einen Abdruck der Ausgabe des Petavius. W. Dindorf (Epiphanii episc. Constantiae opera, ed. G. D., Lips. 1859—1862, 5 voll., 8°) hat den griechischen Text einer Revision unterzogen, auf eine lateinische Übersetzung verzichtet und von den unechten oder zweifelhaften Schriften nur eine kleine Auswahl aufgenommen. Eine neue Ausgabe ist von Holl zu erhoffen; vgl. K. Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion), Leipzig 1910 (Texte und Untersuchungen usf. 36, 2). Die älteste unserer Epiphanius-Handschriften ist cod. Vaticanus 503 saec. IX (= V), welcher aber nur das erste der drei Bücher des „Panarium" enthält und überdies am Anfang stark verstümmelt ist. Soweit er reicht, ist er der maßgebende Träger der Überlieferung. Die codices Marcianus 125 a. 1057 (= M) und Urbinas 17/18 saec. XII/XIII (= U) bieten außer dem ersten Buche noch den ersten Tomos des zweiten Buches des „Panarium". Für den weiteren Verlauf des „Panarium" sowie für „Ancoratus", „Anacephalaeosis" und „De mens. et pond." müssen jüngere Handschriften eintreten, insbesondere die schon der editio princeps zu Grunde gelegte Handschrift vom Jahre 1304, deren erster Teil, bis zum Schluß des ersten Tomos des zweiten Buches des „Panarium" gehend, inzwischen abhanden gekommen ist, während der zweite Teil, die andere Hälfte des „Panarium" und die drei kleineren Schriften umfassend, zu Jena aufbewahrt wird (= J). — Der „Ancoratus" und die „Anacephalaeosis" wurden von C. Wolfsgruber ins Deutsche übersetzt, Kempten 1880 (Bibliothek der Kirchenväter). — J. Martin, St Epiphane: Annales de philos. chrét. 155, 1907/1908, 113—150 604—618; 156, 1908, 32—49.

3. Der Festgeankerte. — Dem aus Suedra in Pamphylien von mehreren Seiten ihm vorgetragenen Wunsche, er möge in einem ausführlicheren Schreiben die rechte und gesunde Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und namentlich vom Heiligen Geiste darlegen[1], entsprach Epiphanius nach längerem Zögern im Jahre 374[2] durch Abfassung einer Schrift, welche er Ἀγκυρωτός (Ancoratus, Migne 43, 17—236) betitelte, weil sie in den arianischen und semiarianischen Wirren wie ein Anker sichern Halt gewähren sollte[3]. Außer der Trinitätslehre wird aber auch „das ganze andere Heil in Christus, nämlich die Auferstehung der Toten und das Erscheinen des Eingebornen im Fleische und der heilige Bund, der Alte wie der Neue, und die andern Bestandteile des vollen Heiles überhaupt" zur Darstellung gebracht[4]. Es handelt sich also um ein Kompendium der kirchlichen Dogmatik, aber polemisch gestimmt und getönt und zu Exkursen gegen die Häretiker stets bereit. Einzig auf Schrift und

[1] Zwei Briefe aus Suedra sind in den Manuskripten voraufgeschickt, Migne 43, 13—16.

[2] Das Datum gibt der Verfasser selbst an, c. 60 und c. 120; vgl. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 220.

[3] Über den Sinn des Titels hat sich der Verfasser bei einem späteren Anlaß, Haer. 69, 27, ausgesprochen.

[4] Ancor. 1.

Tradition gegründet, tritt es zu der „Großen Katechese“ eines Gregor von Nyssa in denkwürdigen Gegensatz. Zum Schlusse sind zwei Glaubensbekenntnisse angehängt, welche Epiphanius der Gemeinde von Suedra zum Gebrauch bei der Taufe empfiehlt[1]. Das erste, kürzere Bekenntnis, unbekannter Herkunft, war nicht lange vor der Berufung des hl. Epiphanius auf den Bischofsstuhl als Taufbekenntnis in die Kirche von Konstantia eingeführt worden, während das zweite, längere Bekenntnis erst von Epiphanius selbst, bei Abfassung des „Festgeankerten“, ausgearbeitet wurde. Das erste ward mit geringen Abänderungen durch das Konzil von Konstantinopel 381 zum Glaubenssymbol der Gesamtkirche erhoben und ist später das allgemeine Taufsymbol des Orients geworden.

Von einer uralten, sehr mangelhaften, aber für die Kritik des Originaltextes sehr wertvollen saïdischen Übersetzung der Schrift hat sich ein Bruchstück erhalten (c. 104—108), welches Leipoldt einläßlich beleuchtete. J. Leipoldt, Epiphanios' von Salamis „Ancoratus“ in saïdischer Übersetzung: Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 1902, 136—171. Zu Ancor. 103—106, einer Kritik griechischer Göttersagen, vgl. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius: Sitzungsberichte der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1911, 759—772. Über die zwei Glaubensbekenntnisse Ancor. 119—120 handelte C. P. Caspari in zwei norwegisch geschriebenen Aufsätzen, deren Ergebnisse er selbst in den Ungedruckten usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1, Christiania 1866, VII, skizziert. Vgl. ebd. 8—16. — Die zwei Fragmente eines angeblich völlig unbekannten Briefes des hl. Epiphanius bei Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, 1, 72—73, gehören beide dem „Ancoratus“ an, c. 73 und c. 81. In der Aufschrift ἐκ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τοὺς ἐν συνέδροις, welche Pitra „ad eos qui sunt in synodis“ übersetzen zu dürfen glaubte, ist ohne Zweifel πρὸς τοὺς ἐν Σουέδροις, „an die Suedraner“, zu lesen. — Ein Zitat in der „Doctrina Patrum“ ἐκ τοῦ περὶ τριάδος λόγου (ed. Diekamp 317) scheint gleichfalls dem „Ancoratus“, c. 10, entnommen zu sein, während ein Zitat ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου (Diekamp 299) den Eindruck der Unechtheit macht.

4. Der Arzneikasten und die Rekapitulation. — Zwei Archimandriten Cölesyriens, Akacius und Paulus, ersuchten 375 oder 376 Epiphanius brieflich um genauere Belehrung über die in dem „Festgeankerten“ gelegentlich namhaft gemachten achtzig Häresien[2]. Epiphanius hatte aber schon Hand ans Werk gelegt. Er begann mit seiner großen Geschichte der Häresien laut eigener Erklärung 374 oder 375[3], stand 376 oder 377 bei dem Berichte über die Manichäer[4]

[1] Ancor. 119—120.

[2] Die betreffende Stelle, Ancor. 12—13, zeigt, daß Epiphanius den Plan des „Panarium“ bereits entworfen hatte. Vgl. auch die Ankündigung Ancor. 64. Das Schreiben der Archimandriten ist in den Manuskripten dem „Panarium“ beigegeben, Migne 41, 155—158.

[3] Siehe den Eingang des ersten Buches, c. 2.

[4] Haer. 66, 20; vgl. Zahn a. a. O.

und mag im Laufe des Jahres 377 zum Abschluß gekommen sein. Er wollte den von den Schlangen Gebissenen, d. h. von häretischen Lehren Angesteckten, Heilmittel, zugleich aber auch den Gesunden Schutzmittel darreichen und wählte deshalb die Aufschrift *Πανάριον* (Migne 41—42)[1].

Das riesige Werk ist in drei Bücher *(βιβλία)* und sieben Bände *(τόμοι)* abgeteilt, indem das erste Buch drei, die zwei letzten Bücher je zwei Bände umfassen. Diese Gliederung, welche offenbar nur in der Vorliebe für die Zahlen 3 und 7 gründet, wird jedoch in den Hintergrund gedrängt durch die mit der Zahl der Häresien, welch letztere allem Anscheine nach von den Nebenfrauen im Hohenliede[2] entlehnt ist, gegebene Kapiteleinteilung. Die Achtzigzahl aber ließ sich nur dadurch ausfüllen, daß der Begriff der Häresie nach dem Vorgange Hippolyts von Rom auf das Gesamtgebiet der Religionsgeschichte übertragen und zu irgendwelcher Abweichung von der Wahrheit verflüchtigt wurde. Die ältesten Häresien sind Barbarismus, Skythismus, Hellenismus und Judaismus. Hellenismus und Judaismus aber verzweigen sich sofort in eine Anzahl von Ästen, griechische Philosophenschulen und jüdische Religionsparteien, so daß im ganzen 20 Häresien auf die vorchristliche Zeit entfallen. Die Reihe der christlichen Häresien eröffnet Simon Magus, an 69. Stelle erscheinen die Arianer, und den Schluß bilden die Messalianer. Alle werden nicht bloß weitläufig gekennzeichnet, sondern auch widerlegt. Gekrönt wird das Ganze durch eine zusammenfassende Darlegung des Glaubens der katholischen und apostolischen Kirche *(σύντομος ἀληθὴς λόγος περὶ πίστεως καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας)*.

Für die früheren Häresien hat das verloren gegangene „Syntagma" Hippolyts von Rom wider die 32 Häresien[3] Epiphanius als Leitfaden gedient, während die „Philosophumena" Hippolyts ihm unbekannt geblieben sind. Als zweite Hauptquelle ist das antignostische Werk des hl. Irenäus hinzugekommen, wie wir denn Epiphanius beträchtliche Bruchstücke des Originaltextes dieses Werkes verdanken. Für die späteren Häresien ist eine Unzahl schriftlicher Vorlagen und mündlicher Mitteilungen verwertet worden, auch wieder manche längst dem Zahn der Zeit erlegene Dokumente. Die Zuverlässigkeit des Berichterstatters aber ist hinter dem Fleiß des Materialiensammlers weit zurückgeblieben. Oft hat Epiphanius sich Mißverständnisse zu schulden kommen lassen, oft ganz fremdartige Dinge zusammengeworfen, oft auf eigene Faust den überkommenen Stoff erweitert und ausgeschmückt.

---

[1] Die Aufschrift wird erläutert in der Vorrede, dem Antwortschreiben an die Archimandriten. Später hat man statt des Singulars gewöhnlich den Plural *Πανάρια* gebraucht; so auch Phot., Bibl. cod. 122. In neuerer Zeit pflegt man „Haereses" zu zitieren. [2] Hl 6, 7. [3] Vgl. Bd 2, S. 512 f.

Die Ἀνακεφαλαίωσις (Migne 42, 833—886) wird als unecht bezeichnet werden müssen. Sie gibt die den einzelnen Bänden des „Arzneikastens" vorausgeschickten Inhaltsübersichten wieder und fügt zu Anfang und zum Schlusse noch ein paar recht gedankenlos ausgewählte Stellen aus der weitläufigeren Erörterung des „Arzneikastens" an. Eine derartige Rekapitulation kann nicht wohl von Epiphanius selbst als eigene Schrift herausgegeben worden sein, wenngleich sie schon um 428 von Augustinus als Werk des Epiphanius eingeführt und ausgiebig benützt wird[1]. Überhaupt hat dieser „Auszug", ähnlich wie das „Syntagma" Hippolyts im Gegensatz zu seinen „Philosophumena", in der Literatur der nächsten Folgezeit weit reichere Spuren zurückgelassen als der „Arzneikasten" selbst. In die „Doctrina Patrum" hat derselbe seinem vollen Umfange nach Aufnahme gefunden[2].

Ein Abdruck des „Panarium" und der „Anacephalaeosis" auch bei Fr. Oehler, Corpus haereseologicum t. 2—3, Berol. 1859—1861. Beigegeben sind, 3, 1—113, „Symbolae in emendanda et illustranda S. Epiphanii Panaria" von A. Jahn. Exzerpte aus den Kapiteln des „Panarium" über die griechischen Philosophenschulen bei H. Diels, Doxographi Graeci, Berol. 1879, 585—593; vgl. 175—177. Eine altarmenische Bearbeitung der „Anacephalaeosis" edierte und besprach J. Dashian in dem neuarmenisch geschriebenen Buche „Kurze bibliographische Studien, Untersuchungen und Texte" 1, Wien 1895, 76—146. — R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 8°. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 8°. In beiden Schriften handelt Lipsius über die Quellen von Epiph., Haer. 13—57. S. auch A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 80—82, sowie Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, 61—99. Über Haer. 48 (Kataphryger oder Montanisten) vgl. Bd 1, S. 527 f und die dort zitierten Schriften von Voigt und Rolffs. Über Haer. 66 (Manichäer) vgl. Beeson, Hegemonius, Leipzig 1906, X—XII, 5—22. Zu Haer. 51, 22 ff s. C. H. Turner, Epiphanius' chronology of the Ministry: The Journal of Theol. Studies 3, 1901, 115—120. Zu Haer. 59, 4 s. A. Condamin, St Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère? Bulletin de littérature ecclés. 1900, 16—21. — Holl, Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius, Leipzig 1910, 95—98: „Die Unechtheit der Anakephalaiosis."

5. Biblisch-archäologische Schriften. — Von nicht geringem Interesse für die biblische Einleitungswissenschaft ist das 392[3] zu Konstantinopel auf Ersuchen eines persischen Priesters[4] verfaßte Buch über die biblischen Maße und Gewichte, περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν. Dasselbe greift nämlich weit über den durch den Titel angedeuteten Rahmen hinaus, indem es in einem ersten Teile den Kanon und die Übersetzungen des Alten Testaments, in einem zweiten Teile die biblischen Maße und Gewichte und in einem dritten Teile auch noch

[1] Aug., De haeres. praef. und c. 57.
[2] Siehe die Ausgabe Diekamps 266 ff.
[3] Siehe De mens. et pond. 20.
[4] So eine Vorbemerkung der syrischen Version, bei de Lagarde, Symmikta 2, 210.

biblische Ortsnamen bespricht. Es ist eben nicht sowohl ein fertiges Werk als vielmehr eine Sammlung von Skizzen und Vorarbeiten. Vollständig ist es, soviel bekannt, nur in einer von de Lagarde herausgegebenen alten syrischen Version erhalten, während die griechischen Handschriften und Ausgaben (Migne 43, 237—294) im zweiten Teile nur ein jämmerliches Exzerpt und vom dritten Teile gar nichts bieten.

Auch eine Abhandlung über die zwölf Edelsteine im Brustschilde des alttestamentlichen Hohenpriesters[1], περὶ τῶν ιβ' λίθων, ist griechisch nur in einem Exzerpte überliefert (43, 293—304), während der volle Text in einer allerdings am Schlusse verstümmelten alten lateinischen Version vorliegt (43, 321—366). Epiphanius hat diese Abhandlung, wahrscheinlich 394 bei seiner Anwesenheit in Palästina, persönlich Hieronymus überreicht[2]. Geschrieben ward dieselbe, vermutlich kurz vor 394, auf Bitten des Bischofs Diodor von Tyrus[3].

Die syrische Version des Buches „De mens. et pond." veröffentlichte P. de Lagarde in Verbindung mit „Veteris Testamenti ab Origene rencensiti fragmenta apud Syros servata quinque", Gottingae 1880, 8°. Gleichzeitig ließ er in seinen Symmikta 2, Göttingen 1880, 149—216, eine neue Rezension des Urtextes erscheinen, welche das nur syrisch Überlieferte teils deutsch teils griechisch wiedergibt. Eine armenische Version des Buches, welche nicht über den erhaltenen griechischen Text hinauszugehen scheint, war 1821 zu Venedig in 4° gedruckt worden. Der „liber S. Epiphanii de 70 interpretibus" bei Migne 43, 373—380, ist nur ein jüngeres Exzerpt aus „De mens. et pond." 9—19. Jüngere Exzerpte aus „De mens. et pond." 21—24, unter dem Titel περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν, bei de Lagarde, Symmikta, Gött. 1877, 209—226; bei J. Sakkelion, Πατμιακὴ βιβλιοθήκη, Athen 1890, 131 bis 133. — Metrologicorum scriptorum reliquiae, collegit, recensuit, partim nunc primum edidit Fr. Hultsch, Lips. 1864—1866, 2 voll., 8°, 1 (Script. Graeci), 259—267: Excerpta ex Epiphanii libro de mensuris et ponderibus; 2 (Script. Romani), 100—106: Vetus versio tractatus Epiphaniani de mensuris et ponderibus. — Über „De mens. et pond." 23 s. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 17—27: „Sul canone biblico di S. Epifanio." Ebd., 8—16, handelt Mercati über den merkwürdigen, vom masoretischen abweichenden hebräischen Text von Ps 140, 1 in „De mens. et pond." 6.

Die lateinische Version der Abhandlung „De 12 gemmis" ist sonderbarerweise der unter dem Namen „Collectio Avellana" gehenden Sammlung von Kaiser- und Papstbriefen angehängt und dadurch vor dem Untergange gerettet worden. Die erste Ausgabe lieferte P. Fr. Foggini, Rom 1743, die letzte O. Günther, Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum (Corpus script. eccl. lat. 35, Vindob. 1895—1898, 743—773. Vgl. Günther, Avellana-Studien, Wien 1896, 68. Von einer saïdischen Version der Abhandlung haben sich zerstreute Bruchstücke erhalten. S. namentlich O. v. Lemm, Kleine koptische

[1] Ex 28, 17—21; 39, 10—14.

[2] Hier., Comm. in Ez. l. 9, ad 28, 11 ff: „mihi praesens tradidit." Vgl. auch Hier., Ep. 64, 22; Comm. in Is. l. 15, ad 54, 11 ff.

[3] Nicht, wie oft angegeben wird, Diodor von Tarsus; vgl. Foggini bei Migne 43, 314 ff.

Studien 24: Bulletin de l'Académie Impér. des Sciences de St-Pétersbourg, Sér. 5, vol. 14, 1901, 296 ff. Ein neues Fragment bei E. O. Winstedt, Epiphanius or the Encyclopaedia Coptica? Proceedings of the Soc. of Bibl. Archaeol. 32, 1910, 27—32 73—77.

6. Briefe. Unechtes. — Zwei Briefe des hl. Epiphanius, welche in lateinischer Übersetzung auf uns gekommen sind (Migne 43, 379—392), stammen aus den heißen Tagen der origenistischen Streitigkeiten. Den einen derselben, vom Jahre 394, an Johannes von Jerusalem gerichtet und die Weihe des Paulinianus sowie die Irrtümer des Origenes betreffend, hat Hieronymus ins Lateinische übertragen[1]. Johannes erklärte die Übertragung für eine Fälschung, und diese Anklage war es, welche Hieronymus zu dem langen Schreiben „de optimo genere interpretandi“[2] Anlaß gab. Nur dem Namen nach kennen wir einen Brief an Papst Siricius, in welchem Epiphanius seinen Gegner Johannes als Ketzer denunzierte, und Briefe an palästinensische Mönche, in welchen Epiphanius vor einer übereilten Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft mit Johannes warnte[3]. Von zwei späteren Briefen an Hieronymus aber ist der zweite in einer lateinischen Übersetzung überliefert, deren Herkunft dahingestellt bleiben muß. Dieser kleine Brief[4], gegen Ende des Jahres 400 geschrieben, feiert schon den Sieg der Orthodoxie über den Origenismus.

Eines „kurzen Briefes“ des hl. Epiphanius über die Tugenden des 371 auf Cypern verstorbenen Mönches Hilarion gedenkt Hieronymus in der Vorrede seiner „Vita Hilarionis“.

Eine Anzahl von Predigten auf kirchliche Feste führt, wie schon Petavius erkannte, des Epiphanius Namen mit Unrecht. Dasselbe dürfte von den durch Conybeare armenisch aufgefundenen Homilien über die Genesis und über das Lukasevangelium gelten. Auch ein Kommentar zum Hohenliede, kleine legendarische Erzählungen über die Propheten, die Apostel und die 72 (70) Jünger und noch manche andere Schriften sind unterschoben.

Ein im 8. Jahrhundert auftauchender Brief des hl. Epiphanius gegen die Bilder war eine Fälschung der Ikonoklasten. S. Vailhé, Notes de littérature ecclés.: Echos d'Orient 9, 1906, 219—224.

Nach Petavius gibt Migne 43, 428—508, fünf unechte Predigten: In festo palmarum, In sabbato magno, In die resurrectionis Christi, In assumptionem Christi, In laudes S. Mariae Deiparae, und zwei Predigtfragmente: „In festo palmarum“ und „In s. Christi resurrectionem“, das zweite nur lateinisch. Die zweite der fünf Predigten, „In sabbato magno“ (εἰς τὴν ταφὴν τοῦ κυρίου) altslavisch bei F. Miklosich, Monum. linguae palaeoslovenicae, Vindob. 1851, 337—357. Exzerpte aus armenischen Homilien über Genesis und Lukas, nach einer Handschrift vom Jahre 1750, englisch bei Fr. C. Conybeare, The Gospel Commentary of Epiphanius: Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 7,

[1] Hier., Ep. 51. [2] Hier., Ep. 57.
[3] Siehe Hier., C. Ioan. Hier. 14 39. [4] Hier., Ep. 91.

1906, 318—332; 8, 1907, 221—225. Irgend ein vertrauenswürdiges Zeugnis steht diesen Homilien nicht zur Seite.

Über den unechten Kommentar zum Hohenliede s. unten Abs. 9 (Philo von Karpasia).

Die weitschichtige legendarische Kleinliteratur über die Propheten, die Apostel und die 72 (70) Jünger, welche sich, insoweit sie in griechischem Sprachkleide auftritt, nach Epiphanius, Dorotheus und Hippolytus zu benennen pflegt (bei Epiphanius gibt Migne 43, 393—413, 415—428, zwei griechische Rezensionen der Prophetenlegenden), ist von Th. Schermann mit entsagungsvollem Fleiße einer neuen Bearbeitung unterzogen worden in den Schriften: Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini, Lipsiae 1907 (Texte); Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen, Leipzig 1907 (Untersuchungen). Die Prophetenlegenden gehen nach Schermann auf eine jüdische Quellenschrift zurück, welche seit dem 3. oder 4. Jahrhundert von verschiedenen Händen christlich umgefärbt und erweitert wurde. Die Echtheit der einen oder andern der zwei „Epiphanius-Rezensionen" (Prophetarum vitae fabulosae 3—25, 55—67) ist nicht gerade ausgeschlossen (Propheten- und Apostellegenden 4 ff), ist aber noch weniger in ausreichender Weise zu erhärten. Die Apostellegenden und Jüngerlisten hingegen sind nicht vor dem 8. Jahrhundert entstanden, und auch der „Epiphanius-Text" (Prophetarum vitae fabulosae 107—126), wahrscheinlich der älteste der griechischen Texte und in Syrien beheimatet, darf erst in das 8. Jahrhundert gesetzt werden (Propheten- und Apostellegenden 143 f 349 ff).

Über ein bei Migne fehlendes, 1828 von St. A. Morcelli herausgegebenes „opusculum S. Epiphanii de divina inhumanatione", eine Zusammenstellung der messianischen Weissagungen des Alten Testaments in 102 Kapiteln, s. Dindorf in seiner Ausgabe 4, 2, praef.

Ein gleichfalls unter des Epiphanius Namen überliefertes Verzeichnis der Hauptkirchen, der Patriarchen- und Metropolitensitze, gehört der byzantinischen kirchlich-statistischen Literatur an, die älteste der noch vorhandenen „Notitiae episcopatuum". Den griechischen Text hat H. Gelzer in den Abhandlungen der philos.-philol. Kl. der k. bayer. Akad. der Wiss. 21, 1901, 531—549, von neuem herausgegeben und vermutungsweise in die Zeit des Kaisers Heraklius (610—641) verlegt. Eine armenische Bearbeitung veröffentlichte, unter Beifügung des griechischen Textes, F. N. Finck, Des Epiphanios von Cypern Ἔκθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν armenisch und griechisch, Marburg i. H. 1902, 8°.

Auch eine griechische Bearbeitung des sog. Physiologus, der Quelle so mancher wundersamen Tiergeschichten, wird in den Handschriften oft Epiphanius zugeeignet (εἰς τὸν φυσιολόγον: Migne 43, 517—534; eine kritische Ausgabe bei Fr. Lauchert, Geschichte des Physiologus, Straßburg 1889, 229—279). Näheres über dieses merkwürdige Buch und seine unzähligen Bearbeitungen bei Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur² 874 ff.

7. Johannes von Jerusalem. — Die literarischen Reliquien des Bischofs Johannes, genauer wohl Johannes' II. von Jerusalem, 386—417, hat Caspari (Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1, Christiania 1866, 161—212) mit gewohnter Umsicht zusammengestellt. Sein Interesse weckte ein Glaubensbekenntnis, welches Johannes, aus Anlaß der 415 zu Diospolis in Sachen des Pelagianismus abgehaltenen Synode, wohl noch im Laufe des Jahres 415 verfaßte und welches der Monophysit Timotheus Älurus in seinem syrisch erhaltenen Werke gegen das Konzil von Chalcedon zitiert. Caspari gibt den syrischen Text, eine

deutsche Übersetzung und eine umfassende Würdigung. In frühere Zeit, etwa in das Jahr 397, fällt ein langes Schreiben an Theophilus von Alexandrien, durch welches Johannes den von Epiphanius und Hieronymus erhobenen Vorwurf des Origenismus zu entkräften sucht, höchst wahrscheinlich identisch mit dem von Gennadius (De vir. ill. 30) aufgeführten „adversum obtrectatores studii sui liber, in quo ostendit se Origenis ingenium, non fidem secutum". Hieronymus hat in seiner Gegenschrift, „Contra Ioannem Hierosolymitanum", und in einem seiner Briefe an Theophilus, Ep. 82, eine Anzahl von Bruchstücken dieses Schreibens aufbewahrt, welche Caspari (a. a. O. 166—177) sammelte und ordnete. Einige andere, minder bedeutsame Briefe des Johannes sind nur aus gelegentlichen Hinweisen anderer Autoren bekannt (vgl. Caspari 163—165). Ein größeres Werk scheint Johannes nicht hinterlassen zu haben. Evangelienhomilien in lateinischer Sprache, welche handschriftlich unter seinem Namen vorliegen, werden jedenfalls unecht sein. Vgl. G. Morin in der Revue Bénédictine 22, 1905, 12—14; H. Quentin ebd. 24, 1907, 107—109.

8. Triphyllius von Ledrä. — Von Triphyllius, Bischof von Ledrä auf Cypern, „eloquentissimus suae aetatis et sub rege Constantio celeberrimus", berichtet Hieronymus (De vir. ill. 92): „Legi eius in Cantica canticorum commentarios. Et multa alia composuisse fertur quae in nostras manus minime pervenerunt." Nach irgendwelcher sonstigen Nachricht über diese Schriften sucht man vergeblich. Sozomenus erzählt (Hist. eccl. 1, 11), daß Triphyllius in einer Predigt das Wort κράββατος, „Bahre", Mk 2, 9 mit dem edleren Ausdruck σκίμπους, „Sänfte", vertauschte und dadurch den hl. Spiridion von Trimithus zu großem Zorne reizte.

9. Philo von Karpasia. — Erhalten blieb ein Kommentar zum Hohenliede von Philo, um 400 Bischof von Karpasia oder Karpasium auf Cypern, nach andern Bischof von Karpathus, der Insel zwischen Kreta und Rhodus. Kassiodor ließ diesen Kommentar als vermeintliches Werk des hl. Epiphanius ins Lateinische übersetzen, und in dieser Übersetzung ward derselbe 1750 durch P. Fr. Foggini unter des Epiphanius Namen herausgegeben. M. A. Giacomelli veröffentlichte 1772 unter Philos Namen einen griechischen Text (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 9; Migne, PP. Gr. 40), welcher sich jedoch nicht bloß von der lateinischen Übersetzung, sondern auch von den in Katenen reichlich überlieferten Bruchstücken des Originals durch viel größere Kürze abhebt und wahrscheinlich nur ein Auszug aus dem ursprünglichen Texte ist. Jedenfalls muß Philos Leistung hinter andere mehr oder weniger gleichzeitige Kommentare zurücktreten. Bei Riedel (Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig 1898, 77) heißt Philo „der geistloseste all der griechischen Exegeten, die hier zu besprechen sind". Ein Brief asketischer Tendenz, welchen Papadopulos-Kerameus 1891 unter dem Namen Philos edierte, war schon längst unter den Briefen Basilius' d. Gr. gedruckt (Migne 32, 347—360), dürfte aber in Wirklichkeit dem hl. Nilus angehören; vgl. oben S. 156. Über einige sonstige Fragmente unter Philos Namen vgl. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 10, 479. Eine „Kirchengeschichte", aus welcher Anastasius Sinaita zwei Bruchstücke legendenhaften Inhalts anführt, ist einem andern, jüngeren Philo zuzuweisen. G. Mercati, Un preteso scritto di S. Pietro, vescovo d'Alessandria e martire, sulla bestemmia e Filone l'istoriografo: Rivista storico-critica delle scienze teol. 1, 1905, 162—180. Vgl. Theol. Revue 1905, 245 f.

§ 23. Diodor von Tarsus.

(1. Lebenslauf. 2. Lehre. 3. Exegetische Schriften. 4. Apologetische, polemische, dogmatische Schriften. 5. Vier pseudo-justinische Schriften Eigentum Diodors?)

1. Lebenslauf. — Diodor, der Sprößling eines vornehmen Hauses zu Antiochien, hat, ähnlich wie Epiphanius, als Mönch nach dem Ideale christlicher Vollkommenheit gerungen und als Mann der Wissenschaft sich der Verteidigung des Glaubens der Kirche gewidmet. Durch Silvanus, den späteren Bischof von Tarsus, war er in die heiligen Schriften eingeführt worden[1]. Zu Athen hatte er sich die Schätze hellenischer Weisheit zu eigen zu machen gesucht[2]. Jahrzehntelang, so scheint es wenigstens, stand er als Archimandrit an der Spitze eines Klosters *(ἀσκητήριον)* zu Antiochien[3]. Vermutlich war er vorher schon zum Presbyter ordiniert worden. Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus sind seine Schüler gewesen.

Eine lebhafte und tatkräftige Natur, hat Diodor sich nicht auf Askese und Studium zurückgezogen, sondern in opferfreudiger Weise sich der verwirrten kirchlichen Verhältnisse der syrischen Hauptstadt angenommen. Nicäner und Arianer standen hier in bitterer Schroffheit einander gegenüber, die Nicäner in Parteien zerrissen, die Arianer gehoben durch die Gunst und die Hilfe der Kaiser. Unter Konstantius schon (337—361) und noch mehr unter Valens (364—378) war es neben dem Presbyter Flavian vor allem Diodor, welcher unter Schwierigkeiten und Gefahren aller Art die Interessen der Orthodoxie verfocht. Chrysostomus und Theodoret feiern seine Verdienste in den höchsten Tönen. Chrysostomus will ihn in einer zu Antiochien selbst gesprochenen Lobrede einen neuen Johannes Baptista genannt wissen[4]. Theodoret schreibt: „Diodor, weise und stark, war einem ebenso reinen wie gewaltigen Flusse vergleichbar, welcher der eigenen Herde Tränke bot und zugleich der Gegner Blasphemien hinwegschwemmte. Den Glanz seiner Abkunft achtete er für nichts und ertrug mit Freuden um des Glaubens willen Drangsal.“[5] Schwerer noch als die Lobsprüche der Freunde wiegen vielleicht die Schimpfworte des grimmigsten Feindes, des Kaisers Julian, welcher auf seinem Perserzuge in Antiochien überwinterte und um jeden Preis den in Verfall geratenen

[1] Daher heißt er bei Bas. M., Ep. 244, 3: *ὑρέμμα τοῦ μαχαρίου Σιλουανοῦ.*

[2] Siehe den von Fakundus von Hermiane (Pro defens. trium capit. 4, 2) in lateinischen Exzerpten aufbewahrten Brief Julians des Abtrünnigen an Photinus bei Hertlein, Iuliani imperatoris quae supersunt, Lipsiae 1875—1876, 2, 605—606. Sehr mit Unrecht hat Hieronymus in einem überhaupt von Voreingenommenheit nicht freizusprechenden Artikel (De vir. ill. 119) Diodor „ignorantiam saecularium litterarum“ nachgesagt.

[3] Socr., Hist. eccl. 6, 3. Sozom., Hist. eccl. 8, 2.

[4] Chrys., In laudem Diodori Tarsensis, Migne, PP. Gr. 52, 761—766.

[5] Theodor., Hist. eccl. 4, 22.

Götterkult zu neuem Leben erwecken wollte. Niemand scheint seine Zirkel so sehr gestört zu haben wie Diodor. In einem haßerfüllten Briefe des Kaisers[1] heißt Diodor der scharfsinnige Sachwalter einer bäurischen Religion (acutus sophista religionis agrestis), welcher mit der Kunst und Wissenschaft Athens seine schmähsüchtige Zunge gegen die himmlischen Götter gewappnet habe und in seiner hageren Gestalt, seinen eingefallenen Wangen, seiner tiefdurchfurchten Stirn die Zeichen der gerechten Rache der Olympier zur Schau trage.

Im Jahre 372 weilte Diodor auf der Flucht in Armenien, und dort knüpfte sich sein Freundschaftsverhältnis zu Basilius d. Gr.[2] Im Jahre 378 ward der erprobte Streiter zum Bischof von Tarsus in Cilicien, zum (unmittelbaren?) Nachfolger seines ehemaligen Lehrers Silvanus erhoben. In dieser Eigenschaft nahm er 381 an dem Konzil zu Konstantinopel teil, und in dem wohl auf Vorschlag des Konzils erlassenen Gesetze vom 30. Juli 381 bestellte Theodosius die Bischöfe Pelagius von Laodicea und Diodor von Tarsus zu maßgebenden Richtern der Orthodoxie für die politische Diözese Oriens. Der Tod Diodors ist jedenfalls vor 394, vielleicht schon 391/392, anzusetzen. Im Jahre 394 erscheint auf einer konstantinopolitanischen Synode Bischof Phalerius (Valerius?) von Tarsus[3]. Aber auch die unfreundliche Notiz bei Hieronymus vom Jahre 392[4] scheint einem Toten zu gelten.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 8 (éd. 2, Paris 1713), 558—568 802—804.

2. Lehre. — Der sehr reiche und sehr vielseitige schriftstellerische Nachlaß Diodors — Ebedjesu, der Syrer, spricht von sechzig Schriften — ist dem Untergang anheimgefallen. Während seines Lebens verehrt als eine Säule der Orthodoxie, ward Diodor nach seinem Tode als Häretiker gebrandmarkt. Auf Widerspruch war er schon bei Lebzeiten gestoßen. Apollinaris von Laodicea eiferte gegen Diodors und Flavians Leugnung der Einheit der Person in Jesus Christus[5], und Gregor von Nyssa nahm keinen geringen Anstoß daran, daß einige Neuerer sich unterfingen, die Gottesgebärerin auch „Menschengebärerin" zu heißen[6]. Diodors Christologie muß sich bereits sehr nahe berührt haben mit den Aufstellungen des Nestorius. In dem Bestreben, den Arianern gegenüber die wahre Gottheit und den Apollinaristen gegenüber die volle Menschheit Jesu Christi zur Geltung zu bringen, entging Diodor nicht der Gefahr, die Vereinigung des Göttlichen und des Menschlichen zu einem bloßen Innewohnen, ἐνοικεῖν, des Logos in

[1] Es ist der vorhin erwähnte Brief an Photinus.
[2] Vgl. Bas. M., Ep. 244, 3. [3] Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 852.
[4] Hier., De vir. ill. 119.
[5] Vgl. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea 1, 142 ff 235 ff.
[6] Greg. Nyss., Ep. 3; Migne 46, 1024.

dem Menschen, wie in einem Tempel oder einem Kleide, herabzudrücken. In den Überbleibseln seiner Schrift gegen die Synusiasten oder Apollinaristen redet er von zwei Söhnen, einem Sohne Gottes von Natur und einem Sohne Davids, welcher in uneigentlichem Sinne *(καταχρηστικῶς)* auch Sohn Gottes genannt werde, aber nur aus Gnade *(χάριτι καὶ οὐ φύσει)* Sohn Gottes sei[1]. Anderswo lehrt er, Maria, welche den Menschen geboren, müsse eigentlich *ἀνθρωποτόκος*, möge aber wegen der Vereinigung des Menschen mit Gott dem Worte auch *θεοτόκος* genannt werden[2].

Um 438 trat Cyrillus von Alexandrien mit einer Streitschrift gegen Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia hervor und bezeichnete sie als die Urheber der nestorianischen Irrlehre. In demselben Sinne nannte Leontius von Byzanz Diodor den Anstifter und Vater der Schlechtigkeiten und der Gottlosigkeit Theodors[3]. Inzwischen waren auch schon amtliche Zensurierungen der Lehre und der Schriften Diodors erfolgt. Eine konstantinopolitanische Synode vom Jahre 499 hat das Anathem über Diodor ausgesprochen[4]. Daß auch das fünfte allgemeine Konzil vom Jahre 553 Diodor mit dem Banne belegt habe, wie Photius berichtet[5], wird wohl ein Irrtum sein. Implicite aber sind allerdings mit den „drei Kapiteln" auch Diodors Werke verworfen worden.

V. Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal: Le Muséon N. S. 2, 1901, 424—444.

3. Exegetische Schriften. — Vornehmlich sollte die literarische Tätigkeit Diodors der Erläuterung der heiligen Schriften dienen. Hieronymus nennt Kommentare „in apostolum" und manches andere, was an die Art und Weise Eusebs von Emesa erinnere[6]. Leontius, oder wer sonst der Verfasser des Werkes „De sectis" sein mag, spricht von Kommentaren über die heiligen Schriften überhaupt[7]. Suidas geht ins einzelne ein und macht unter Berufung auf das Zeugnis des Theodorus Lektor folgende Kommentare Diodors

[1] Migne 33, 1560.

[2] Diese Stelle steht lateinisch in den Akten des Ephesinums, Mansi, SS. Conc. Coll. 5, 980.

[3] Leont., Adv. Nest. et Eut. 3, 9, Migne 86, 1, 1364; vgl. den späteren Nachweis, Migne col. 1385 ff. [4] Vict. Tonnenn., Chronica, ed. Mommsen 193.

[5] Phot., Bibl. cod. 18. Vgl. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jahrhundert, Münster i. W. 1899, 122 ff.

[6] Hier., De vir. ill. 119. Durch den Vergleich mit Eusebius von Emesa, dem Schöngeist und Vielschreiber (siehe § 18, 11), will Hieronymus wahrscheinlich Diodor als einen etwas manirierten und affektierten Schriftsteller kennzeichnen, und aus der Kritik zweier Schriften Diodors bei Bas. M., Ep. 135, kann man immerhin eine Bestätigung dieses Urteils herauslesen. In anderem, wie mir scheint, ganz verfehltem Sinne hat schon Fakundus von Hermiane (Pro defens. trium capit. 4, 2) Basilius als Gewährsmann des hl. Hieronymus aufgerufen.

[7] Leont., De sectis 4, 3; Migne 86, 1, 1221.

namhaft: „Interpretationes in totum Vetus Testamentum, Genesin, Exodum, reliqua. In Psalmos. In quattuor libros Regum. In locos difficiliores Paralipomenorum. In Proverbia. In Ecclesiasten. In Canticum canticorum. In Prophetas. In quattuor Evangelia. In Acta apostolorum. In epistolam Ioannis evangelistae.“ [1]

Alle diese Kommentare sind abhanden gekommen mit Ausnahme des Psalmenkommentars, welchen Mariès jüngst wieder aufgefunden zu haben scheint. Bisher waren Katenen die einzige Quelle, aus welcher einige Bruchstücke zu Tage gefördert wurden. Zur Genesis und zu mehreren Psalmen (51—74 und 81—95, LXX) liegen ziemlich reiche Scholien vor. Sie bestätigen, was von verschiedenen Seiten überliefert ist[2], daß Diodor in bewußtem Gegensatze zu der allegorisch-mystischen Interpretationsmethode der Alexandriner eine historisch-grammatische Auslegungsweise vertrat. Die gelegentliche Bemerkung zu Gn 49, 11: *τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν*[3], könnte man als Motto über diese Scholien setzen. Neben Aquila, Symmachus und Theodotion bzw. der fünften und der sechsten Ekdosis[4] werden sehr häufig der syrische und der hebräische Text angeführt.

Inmitten des Verzeichnisses der Kommentare treten bei Suidas zwei anscheinend fremdartige Büchertitel auf: zwischen den Kommentaren zu den Sprüchen und dem Prediger der Titel *τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*; und zwischen den Kommentaren zu den Propheten und den vier Evangelien der Titel *χρονικὸν διορθούμενον τὸ σφάλμα Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῶν χρόνων*. Vielleicht sind es keine selbständigen Schriften, sondern einleitungs- oder anhangsweise zwei Kommentaren beigegebene Abhandlungen von geringerem Umfang gewesen. Aber welche chronologischen Fragen in dem „Chronikon“ erörtert oder welche Ansätze Eusebs bekämpft wurden, muß dahingestellt bleiben. Die Abhandlung über den Unterschied zwischen *θεωρία* und *ἀλληγορία* griff in wichtige Probleme der biblischen Hermeneutik ein. Diodor verwarf die *ἀλληγορία*, d. h. die willkürliche, den Literalsinn verleugnende oder verflüchtigende Deutungsart der Alexandriner, und stellte ihr als zulässig und notwendig die *θεωρία* oder geistige Betrachtung gegenüber, welcher nach antiochenischem Sprachgebrauch eine mehrfache Aufgabe zufällt, den wahren Sinn figürlicher Rede festzustellen, Folgerungen für das praktische Leben aus dem Texte abzuleiten und insbesondere auch die Typen oder Sachprophetien auszuforschen[5].

[1] Suid., Lex., ed. Bernhardy 1, 1, 1379.
[2] Siehe nur Socr., Hist. eccl. 6, 3. Sozom., Hist. eccl. 8, 2.
[3] Migne 33, 1580.
[4] Dieser Ausdruck begegnet zu Ps 93, 23; Migne 33, 1627.
[5] Vgl. H. Kihn, Über *θεωρία* und *ἀλληγορία* nach den verlorenen hermeneu-

Die exegetischen Fragmente Diodors sind am vollständigsten zusammengestellt bei Migne, PP. Gr. 33, Paris. 1857, 1561—1628: Fragmenta in Genesin, in Exodum, in Deuteronomium, in librum Iudicum, in Regum primum (1561—1588), aus der von Nicephorus herausgegebenen Katene über den Oktateuch und die Bücher der Könige, Leipzig 1772—1773; und Fragmenta in Psalmos 51—74 81—95 (1587—1628), aus A. Mai, Nova Patr. Bibl. 6, 2, 240—258, und aus der von B. Corderius herausgegebenen Katene über die Psalmen, Antwerpen 1643—1646. Übersehen wurden 23 lateinische Scholien zum Buche Exodus bei J. B. Pitra, Spicilegium Solesm. 1, Paris. 1852, 269—275, welche freilich dem Inhalte nach unbedeutend und hinsichtlich der Echtheit zweifelhaft sind. Übrigens bedürfen auch die Bruchstücke bei Migne gar sehr der kritischen Sichtung. Über einen neuaufgefundenen griechischen Psalmenkommentar, in welchem eine Reihe von Katenenfragmenten Diodors zu den Psalmen wörtlich wiederkehrt, berichtet L. Mariès, Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse? Revue de Philologie etc. 35, 1911, 56—70.

4. Apologetische, polemische, dogmatische Schriften. — An die Kommentare schließt sich bei Suidas noch nachstehende Schriftenreihe an — hin und wieder ist der einzelne Titel nicht mit Sicherheit abzugrenzen: De eo quod sit unus Deus in trinitate. Contra Melchisedecitas. Contra Iudaeos. De resurrectione mortuorum. De anima, contra diversas de ea haereticorum opiniones. Ad Gratianum capita. Contra astronomos et astrologos et fatum. De sphaera et septem zonis et contrario astrorum motu. De Hipparchi sphaera. De providentia. Contra Platonem, de Deo et diis. De natura et materia, in quo opere tractatur de eo quod iustum est. De Deo et falsa Graecorum materia. Naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex nihilo factas esse, ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem. Contra Aristotelem, de corpore coelesti. Quomodo sol sit calidus, contra eos qui coelum animal esse dicunt. De eo quomodo opifex quidem sempiternus sit, opera vero eius non semper exstent. Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno. Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis.

Fürwahr ein weiter Kreis schriftstellerischer Betätigung. Apologetisches, Polemisches, Trinitarisches, Kosmologisches, Psychologisches wechselt. Näher bekannt ist nur eine einzige dieser Schriften, das umfangreiche, in acht Bücher gegliederte Werk gegen den astrologischen Fatalismus *(κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἱμαρμένης)*, über welches Photius einen eingehenden, mit langen Exzerpten durchflochtenen Bericht erstattet hat[1].

---

tischen Schriften der Antiochener: Theol. Quartalschrift 62, 1880, 531—582. Schade, daß die Parallele bei Epiph., Haer. 61, 6: *πάντα τὰ θεῖα ῥήματα οὐκ ἀλληγορίας δεῖται ὡς ἔχει δυνάμεως, θεωρίας δὲ δεῖται καὶ αἰσθήσεως εἰς τὸ εἰδέναι ἑκάστης ὑποθέσεως τὴν δύναμιν*, Kihn entgangen ist. Siehe auch S. Haidacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration, Salzburg 1897, 33 ff.

[1] Phot., Bibl. cod. 223.

Die Liste bei Suidas ist aber unvollständig. Durch Photius bzw. den bei Photius zitierten Heraklianus von Chalcedon erfahren wir auch von einem Werke Diodors gegen die Manichäer, *κατὰ Μανιχαίων*, welches nicht weniger als 25 Bücher zählte und sich ebenso wie das antimanichäische Werk des Titus von Bostra nicht sowohl gegen Mani als vielmehr gegen Manis Schüler Adda kehrte[1]. Außerdem erwähnt Photius im Vorübergehen eine Schrift über den Heiligen Geist, *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, in welcher Diodor sich im voraus schon mit der Makel des Nestorianismus befleckt habe[2]. Leontius von Byzanz gibt aus dem ersten Buche eines Werkes gegen die Synusiasten oder Apollinaristen, *κατὰ Συνουσιαστῶν*, einige Zitate, welche zeigen sollen, daß Diodor die Verantwortung trage für die Gottlosigkeit seines Schülers Theodor[3]. Theodoret gedenkt einer Schrift oder vielleicht auch mehrerer Schriften „adversus Photinum, Malchionem, Sabellium et Marcellum Ancyranum“[4]. Basilius d. Gr. endlich bespricht in einem Briefe an Diodor vom Jahre 373 in sehr freimütiger Weise zwei Bücher des letzteren, welche beide Feinden der Wahrheit gegenüber Stellung nahmen, ohne daß sich jedoch erkennen ließe, ob es sich um Häretiker oder Heiden oder Juden handelte. Das eine Buch, in Rede und Gegenrede abgefaßt, gefiel dem Kritiker sehr wegen seiner Kürze und wegen der Einfachheit und Natürlichkeit des Ausdrucks, während das andere mit seiner gezierten Darstellung, den rhetorischen Figuren und den eingelegten Dialogen, ihn weit weniger ansprach[5].

Mehrere Schriften Diodors sind ins Syrische übersetzt worden. Ebedjesu weiß in seinem Kataloge der bei den syrischen Nestorianern gebrauchten Schriften, bei Assemani, Bibl. Or. 3, 1, 28—29, zu berichten: Diodorus Tarsensis composuit libros numero sexaginta quos Ariani combusserunt. Remanserunt vero ex illis qui sequuntur: liber de dispensatione (*περὶ οἰκονομίας*, über die Menschwerdung) et liber solutionis astrologiae (*κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἱμαρμένης* Suidas) et liber adversus Eunomianos et alter adversus haereticos et quem scripsit adversus Iudaeos (*κατὰ Ἰουδαίων* Suidas) et adversus Manichaeos (*κατὰ Μανιχαίων* Photius) et adversus Apollinarium (*κατὰ Συνουσιαστῶν* Leontius) et expositio in partem Matthaei (vielleicht ein Ausschnitt aus den Kommentaren *εἰς τὰ τέσσαρα εὐαγγέλια* bei Suidas). Syrische Fragmente dogmatischen Inhalts unter Diodors Namen bei P. de Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 91—100. Auffallenderweise haben diese Fragmente noch immer keine Übersetzung und Bearbeitung gefunden. Bruchstücke einer fälschlich Diodor zugeschriebenen ostsyrischen Liturgie oder Anaphora aus dem 6. Jahrhundert (vgl. Assemani a. a. O. 29—30) syrisch bei G. Bickell in der Zeitschr. der Deutschen Morgenländ. Gesellsch. 27, 1873, 608—613; lateinisch bei Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871, 71—72, und bei C. E. Hammond, The ancient liturgy of Antioch and other liturgical fragments, Oxford 1879, 41—50.

[1] Ebd. 85. [2] Ebd. 102.
[3] Leont., Adv. Nest. et Eut. 3 c. f.; Migne 86, 1, 1385—1388.
[4] Theodor., Haeret. fab. comp. 2, 11.
[5] Bas. M., Ep. 135.

5. Vier pseudo-justinische Schriften Eigentum Diodors? — Harnack hat in eingehender Ausführung die These verfochten, daß vier Schriften, welche unter dem Namen Justins des Märtyrers überliefert sind, aber anerkanntermaßen nicht vor dem 4. Jahrhundert entstanden sein können, Diodor angehören. Es sind die Schriften „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos", „Quaestiones Christianorum ad Gentiles", „Quaestiones Gentilium ad Christianos" und „Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum". Dieselben sind bereits bei Justin etwas näher gekennzeichnet und gewürdigt worden[1], weil die Frage nach dem wirklichen Verfasser immerhin noch weiterer Klärung bedürftig erschien, wiewohl vor zwei Jahrhunderten schon La Croze gleichfalls für Diodor eingetreten war. Eine erneute Prüfung der Frage, wie sie sich an dieser Stelle nahelegte, hat die ernstesten Bedenken gegen Diodor ergeben.

La Croze vermutete, die „Quaestiones et responsiones ad orthodoxos" — die drei andern, kleineren und minder bedeutsamen Schriften sind wohl ohne Zweifel derselben Feder entflossen — seien vielleicht identisch mit jenem von Basilius besprochenen Buche Diodors, welches in Rede und Gegenrede abgefaßt war, oder auch mit der bei Suidas aufgeführten Schrift gegen den Philosophen Euphronius, welche in Fragen und Antworten verlief (per interrogationem et responsionem, *κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*). Harnack will mit Recht auf diese allzu kühne Identifizierung verzichten[2], verzichtet aber damit zugleich auf die einzige Möglichkeit einer unmittelbaren Anknüpfung an die Tradition. Die sonstige Tradition über Diodors literarische Wirksamkeit kennt die vier Schriften nicht. Nirgendwo wird eine dieser Schriften als Werk Diodors namhaft gemacht; nirgendwo eine Stelle dieser Schriften unter Diodors Namen eingeführt. Die Beweisführung ist also ausschließlich auf innere Merkmale angewiesen.

Nun glaubt zwar Harnack aus dem Texte der „Quaestiones et responsiones" selbst dartun zu können, daß dieselben zwischen 365 und 378 oder 370 und 377 im griechischen Syrien geschrieben worden seien, von einem Manne, welcher dem Mönchsstande angehörte und zugleich als Lehrer glänzte, in der Trinitätslehre den Standpunkt Basilius' d. Gr. einnahm, in der Christologie dualistisch dachte, als

[1] Bd 1, S. 222 ff.

[2] Wenigstens schreibt er (Diodor von Tarsus, Leipzig 1901, 40 f) von den „Quaestiones et responsiones" und den Schriften bei Basilius und bei Suidas: „sie können ein und dasselbe Werk sein, sie können aber auch zwei oder drei verschiedene Werke Diodors sein." — Vermutlich sind die Schriften bei Basilius und bei Suidas Streitschriften über ein abgegrenztes Einzelthema in dialogischer Form gewesen, während die „Quaestiones et responsiones" zu der Literaturgattung der „Fragen und Antworten" zählen und sozusagen alles Mögliche in buntem Durcheinander zur Sprache bringen; vgl. Bd 1, S. 223.

Exeget — die Hälfte der „Quaestiones" betrifft Schriftstellen — sich zu der antiochenischen Schule bekannte. Gesetzt indessen, dieses Signalement sei in allen seinen Strichen völlig gesichert, es würde nicht auf Diodor allein passen, sondern in demselben Maße z. B. auch auf Flavian von Antiochien Anwendung finden. Als „ganz besonders frappierend" betont Harnack noch den Nebenumstand, daß der Verfasser der „Quaestiones" ein ungewöhnliches Interesse für Kirchengesang bekundet und ebendies durch Theodoret auch von Diodor bezeugt ist[1]. Dieses Zeugnis Theodorets lautet auf „Flavian und Diodor"[2].

Mehrere der aufgestellten Erkennungszeichen aber sind nicht ausreichend begründet, und insbesondere fordert das erste und wichtigste derselben, die Bestimmung der Zeit des Verfassers, Widerspruch heraus. Den überzeugenden Beweis hat inzwischen Funk[3] geliefert. Es geht nicht an, aus Quaest. 143 mit Harnack zu folgern, „daß die Häretiker zurzeit im Staate am Ruder sind", daß unter den Häretikern „nur die Arianer gemeint sein können", daß damit ein „sicherer terminus ad quem, das Todesjahr des Valens (378)" gewonnen sei[4]. Der Verfasser erklärt, die Herrschaft hier auf Erden werde bald Christen, bald Häretikern, bald Hellenen übertragen, sagt jedoch nicht, daß zurzeit die Häretiker das Zepter in Händen hätten, sagt vielmehr, daß die Häretiker schon oft *(πολλάκις)* im Besitze der Macht gewesen seien. Er blickt also auf einen längeren Zeitraum zurück, an dessen Anfang Konstantin steht, dessen Ende aber allem Anschein nach sogar ziemlich weit hinter Valens liegt. Auch an andern Stellen sind mehr oder weniger deutliche Anzeichen einer Zeit zu beobachten, welche Diodor nicht mehr erlebt hat. Die trinitarischen Ausführungen, welche über die Theologie des hl. Basilius hinausgehen, die Bemerkungen über Strafgesetze gegen die Häretiker (Quaest. 19), einige Äußerungen über das Mönchtum weisen in das 5. Jahrhundert hinein.

Den Autor anonymer oder pseudonymer Schriften des Altertums auszumitteln, ist ein reizvolles, aber in Ermanglung äußerer Anhalts- und Richtpunkte selten von Erfolg gekröntes Beginnen.

Fr. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3, Paderborn 1907, 323—350: „Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus." Die der Kanonsgeschichte entnommenen Einwendungen gegen die These Harnacks bei W. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 79 f, sind belanglos. Vgl. Funk 349 f.

[1] Harnack, Diodor von Tarsus 37 f.
[2] Theodor., Hist. eccl. 2, 19.
[3] Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 3, 1907, 328 ff.
[4] Harnack a. a. O. 26 f.

§ 24. Theodor von Mopsuestia.

(1. Leben und Wirken. 2. Exegetische Schriften. 3. Hermeneutik. Kanon. 4. Anderweitige Schriften. 5. Nestorianismus. Pelagianismus. 6. Polychronius von Apamea).

1. Leben und Wirken. — Die hervorragendsten Schüler Diodors, Theodor von Mopsuestia und Chrysostomus, sind sehr verschiedene Wege gegangen. Weizen mit Unkraut gemischt hatte Diodor gesät, und bei Chrysostomus ist der Weizen, bei Theodor ist das Unkraut auf besonders fruchtbaren Boden gefallen. In der beiderseitigen Naturanlage waren Gegensätze beschlossen. Mönch, Priester, Bischof, blieb Theodor einem fast an Rationalismus streifenden Subjektivismus und Kritizismus zugetan, ohne Innigkeit der Glaubensüberzeugung, ohne Tiefe des Gemütes. Dabei war er lebhaften und feurigen Temperamentes, rasch, aber unbeständig in seinen Entschlüssen wie in seinen Thesen, oft zwischen Extremen hin und her schwankend. Einer jener unruhigen Geister, die, der eigenen Einsicht unbedingt vertrauend, eine gewisse Freude daran finden, die Marken der Väter zu verrücken.

Zu Antiochien geboren und ein Kind reicher und vornehmer Eltern, hatte Theodor zu Füßen des gefeierten Sophisten Libanius Rhetorik und Literatur gehört in der Absicht, eine weltliche Laufbahn zu ergreifen. Das Beispiel und das Mahnwort eines älteren Studiengenossen Johannes, des nachmaligen Chrysostomus, vermochte ihn, sich in das von Diodor geleitete Kloster und sodann, wie es wenigstens scheint, in die Berge bei Antiochien zurückzuziehen[1]. Aber bald erkaltete sein Eifer. Er sagte der Askese Lebewohl und wollte die Klostergelübde mit dem Ehestande vertauschen. Nur der Beredsamkeit des entrüsteten Freundes gelang es, ihn wieder in die Einsamkeit zurückzuführen. Leider lassen sich die noch erhaltenen Mahnschriften des Chrysostomus[2] nicht mit Sicherheit datieren[3]; Theodor, der Adressat, zählte noch nicht 19 Jahre[4]. Etwa 383 empfing Theodor, jedenfalls aus den Händen des Patriarchen Flavian, die Priesterweihe, um zunächst noch eine Zeitlang zu Antiochien als Lehrer und Seelsorger tätig zu sein. Später ist er nach Tarsus zu Diodor übergesiedelt[5] und 392 ist er zum Bischof von Mopsuestia in Cilicien bestellt worden. Daß er seitdem an allen Angelegenheiten, welche die orientalische Kirche bewegten, den regsten Anteil nahm, darf trotz der Dürftig-

[1] Socr., Hist. eccl. 6, 3. Sozom., Hist. eccl. 8, 2.

[2] Chrys., Paraeneses ad Theodorum lapsum, Migne, PP. Gr. 47, 277—316.

[3] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius 565 ff.

[4] Chrys. a. a. O. 2, 4. Das angebliche Antwortschreiben Theodors auf die Briefe des Chrysostomus, Migne 48, 1063—1066, ward von de Montfaucon mit Recht als unterschoben bezeichnet. Anders Allatius bei Migne 66, 95—101.

[5] Hesych. Hier. bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 248.

keit der Quellenberichte vorausgesetzt werden. Er ist auch mit Entschiedenheit für die Sache seines vielverfolgten Jugendfreundes Chrysostomus eingetreten[1]. Noch als hochbetagter Greis, „senectute iam cana debilitatus", hat er eifrig geschriftstellert[2]. Im Jahre 428 sollte er das Irdische segnen, nachdem er laut Theodoret 36 Jahre lang den Bischofsstuhl inne gehabt[3], laut Johannes von Antiochien 45 Jahre lang als Lehrer hellen Glanz verbreitet, fast 50 Jahre lang sämtlichen Häresien kraftvollen Widerstand geleistet hatte[4].

Johannes von Antiochien und Theodoret waren ausgesprochene Freunde Theodors. Es fehlte ihm auch nicht an Feinden, und bald nach seinem Heimgang haben die feindlichen Stimmen die Oberhand gewonnen. In der Tat ist Theodor der Nestorius vor Nestorius gewesen, der Parteigänger des Pelagius und Leugner der Erbsünde, der Reformer und Verwüster des biblischen Kanons. Das fünfte allgemeine Konzil vom Jahre 553 hat in seiner achten und letzten Sitzung Theodor und seine gottlosen Schriften verurteilt. Damit waren diese Schriften, überaus reich an Zahl und Umfang[5], der Vernichtung geweiht. Nur Reste sind erhalten geblieben, teils im Grundtexte teils in lateinischer und syrischer Übersetzung. Bei den syrischen Nestorianern hat das literarische Erbe Theodors und insbesondere sein exegetischer Nachlaß eine ungewöhnlich liebevolle Aufnahme und Pflege gefunden. Durch wiederholte Synodalbeschlüsse hat man Theodor als bindende Autorität für die Schriftauslegung erklärt[6]. Den Ehrennamen des Exegeten *κατ' ἐξοχήν* führt Theodor bei den syrischen Nestorianern bis auf diesen Tag.

O. Fr. Fritzsche, De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica theologica, Halae 1836, 8°; abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 66, 9—78. H. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, Freiburg i. Br. 1880, 8°. H. B. Swete, Theodorus of Mopsuestia: Dictionary of Christ. Biography 4, 1887, 934—948. Fr. Loofs, Theodor von Mopsuestia: Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche[3] 19, 1907, 598—605.

Eine Sammlung der Schriften und Fragmente Theodors nur bei Migne, PP. Gr. 66, Paris. 1859 1864. Sammlungen syrischer Fragmente bei P. de

[1] Vgl. Chrys., Ep. 112, Migne 52, 668—669.

[2] Hesych. Hier. bei Mansi a. a. O. 9, 249.

[3] Theodor., Hist. eccl. 5, 39.

[4] Ioan. Ant. bei Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 2, 2, Migne, PP. Lat. 67 562 563.

[5] Ein Irrtum muß es freilich sein, wenn Fakundus von Hermiane (a. a. O., Migne 67, 562) Johannes von Antiochien sagen läßt, Theodor habe „decem millia libros adversus haereses" geschrieben. In dem verloren gegangenen Original des fraglichen Briefes des Johannes wird nicht *μύρια*, „zehntausend", sondern *μυρία*, „unzählige", gestanden haben, wie auch Fakundus selbst an anderer Stelle (10, 4, Migne 67, 779) von „innumeri libri" Theodors spricht.

[6] Vgl. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenburg 1866, 87. Baethgen in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss 5, 1885, 56.

Lagarde, Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 100—108; bei Ed. Sachau, Theodori Mopsuesteni Fragmenta syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriacis edidit atque in latinum sermonem vertit Ed. S., Lips. 1869, 8°. Griechische und lateinische Fragmente haben, abgesehen von Katenen-Kompilatoren, namentlich die Akten des fünften allgemeinen Konzils (Mansi, SS. Conc. Coll. 9), mehrere literarische Gegner Theodors, Marius Merkator (Migne, PP. Lat. 48), Leontius von Byzanz (Migne, PP. Gr. 86, 1), Kaiser Justinian (ebd.), sowie der Verteidiger der drei Kapitel Fakundus von Hermiane (Migne, PP. Lat. 67) aufbewahrt.

2. Exegetische Schriften. — Das vollständigste und einläßlichste Verzeichnis der Schriften Theodors verdanken wir der Feder des mehrgenannten syrischen Nestorianers Ebedjesu. Er beginnt mit den Kommentaren zum Alten Testament: „Commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis[1] ad magnum Alphaeum, summa elaboratum methodo et speculatione. Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque eius. Duodecim Prophetas commentatus est duobus tomis ad mar Tyrium[2]. Samuelem uno tomo commentatus est ad Mamarianum. Iobum duobus tomis ad Cyrillum Alexandrinum. Ecclesiasten uno libro exposuit deprecante Porphyrio. Isaiam quoque et Ezechielem et Ieremiam et Danielem singulos singulis tomis commentatus est et dilucidavit.“[3]

Der Kommentar zur Genesis hat bei Photius eine weniger schmeichelhafte Zensur erfahren. Er war *ἑρμηνεία τῆς κτίσεως* betitelt und in mehrere Bücher gegliedert, ging, jede Allegorese fliehend, streng historisch vor, ermangelte aber der Schönheit sowohl wie auch der Klarheit des Ausdrucks und erschöpfte sich bis zum Überdruß in Wiederholungen[4]. Heute liegen nur noch spärliche Trümmer in griechischer, lateinischer und syrischer Sprache vor. Ungleich beträchtlicher sind die Überbleibsel des Kommentars zu den Psalmen, des Werkes, mit welchem Theodor seine literarische Laufbahn eröffnete[5].

[1] Mit der Zahl der Bände deutet Ebedjesu den Umfang, und zwar den Umfang der syrischen Übersetzung an, ohne sagen zu wollen, daß der Text selbst in Bände abgeteilt gewesen sei.

[2] Statt „ad mar Tyrium“, *πρὸς τὸν μακάριον Τύριον*, ist sehr wahrscheinlich mit Goussen (Martyrius-Sahdonas Leben und Werke, Leipzig 1897, 12 A. 2) „ad Martyrium“, *πρὸς Μαρτύριον*, zu lesen. Kardinal Mai (bei Migne, PP. Gr. 66, 103) wollte „ad mar Martyrium“ lesen. Der Martyrius aber, auf welchen Mai verwies, scheint seinen Namen nur einem Mißverständnis zu verdanken (Chr. Baur, St Jean Chrysostome, Louvain 1907, 39—40).

[3] Assemani, Bibl. Or. 3, 1, 31—32.

[4] Phot., Bibl. cod. 38. Auch sonst wirft Photius Theodor Mangel an Klarheit (cod. 4) oder gar Dunkelheit (cod. 177) vor.

[5] Siehe seine eigenen Worte bei Fac. Herm. a. a. O. 3, 6, Migne 67, 602. Das „on dit“ bei Leontius (Adv. Nest. et Eut. 3, 8, Migne 86, 1, 1364), Theodor habe im Alter von 18 Jahren die heiligen Schriften zu kommentieren oder „gegen die heiligen Schriften zu wüten“ begonnen, verdient keinen Glauben. Noch weniger freilich kann die Angabe der sog. Edessenischen Chronik, Theodor sei im Jahre

Obwohl er selbst in späteren Jahren dieses Werk als unreife Jugendarbeit bezeichnet und es sogar zu vernichten versprochen hat[1], ist dasselbe doch in verschiedenen griechischen Psalmenkatenen mit Wonne ausgebeutet worden. Außerdem ist ein syrischer und ein lateinischer Auszug überliefert. Die Erklärung der zwölf kleinen Propheten hat sich fast vollständig und zwar im Urtexte selbst erhalten. Nur das Widmungsschreiben fehlt[2]. Ihm müssen aber die Bemerkungen über messianische Prophetien (Ps 15 21 68, LXX) entnommen sein, welche in den Akten des fünften Konzils angeführt und hier ausdrücklich dem Eingang des Zwölfprophetenkommentars zugewiesen werden[3]. Die Erklärung Samuels — so nennen auch die Syrer die zwei ersten Bücher der Könige — ist, soviel bekannt, zu Grunde gegangen, und dasselbe Geschick traf auch die Kommentare zum Buche Job, zum Prediger und zu den vier großen Propheten. Dem Kommentare zum Buche Job wird jedoch die Kritik dieses Buches entstammen, welche die Akten des genannten Konzils ohne Angabe eines Fundortes zitieren[4]. Die in den Akten sich anschließenden Fragmente über das Hohelied hingegen[5] müssen, weil ein Kommentar zum Hohenliede nicht bezeugt ist, einer anderweitigen Schrift, vermutlich einem Briefe, angehört haben[6].

Griechische und lateinische Fragmente zur Genesis bei Migne 66, 633 bis 646. Syrische Bruchstücke des Kommentars zur Genesis bei Sachau a. a. O. 1—21. — Griechische und lateinische Fragmente zu den Psalmen bei Migne 66, 647—696. Weitere griechische Fragmente, aus der von B. Corderius, Antwerpen 1643—1646, herausgegebenen Psalmenkatene, bei Fr. Baethgen, Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia: Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 6, 1886, 261—288; 7, 1887, 1—60. Über neue, noch nicht gedruckte griechische Katenenfragmente berichteten G. Mercati in den Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2, vol. 31, 1898, 1046—1052, und H. Lietzmann in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1902, 334—346. Über eine syrische Bearbeitung des Psalmenkommentars, eine kärgliche Paraphrase, handelte Baethgen in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 5, 1885, 53—101. Endlich ist ein lateinischer Psalmenkommentar, über welchen G. J. Ascoli (im

402/403 zuerst als Kommentator aufgetreten (L. Hallier, Untersuchungen über die Edessenische Chronik, Leipzig 1892, 105 150), das Richtige treffen.

[1] Hesych. Hier. bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 248: „Codicem ipsum delere pollicitus latenter conservabat iudaicae impietatis viaticum."

[2] Die vorhin geäußerte Vermutung, der Name des Adressaten habe Martyrius gelautet, läßt sich infolgedessen nicht verifizieren.

[3] Mansi a. a. O. 9, 211—213. Bei Migne 66, 663—666 und 687—690, werden von den fünf Fragmenten nur die zwei letzten mitgeteilt, zu Ps 21 und 68.

[4] Mansi 9, 223—225. Migne 66, 697—698.

[5] Mansi 9, 225—227. Migne 66, 699—700.

[6] Die Annahme Kihns (Theodor von Mopsuestia 58), das erste der vier Stücke sei auf einen Brief, die drei letzten auf einen Kommentar zum Hohenliede zurückzuführen, scheitert schon daran, daß die Aufschriften der drei letzten („Et post pauca", „Et post alia", „Et post pauca") die Einheit und Identität der Quelle für alle vier Stücke sicherstellen.

Archivio glottologico italiano 5 ff, 1878—1889) weitläufig handelte, von Mercati (Un palimpsesto Ambrosiano dei Salmi Esapli, Torino 1896) als eine in das 5. Jahrhundert zurückreichende auszügliche Übersetzung des Kommentars Theodors erkannt worden. Eine „vollständige Ausgabe" des Kommentars hat Lietzmann (a. a. O. 342) in Aussicht gestellt. — Der Zwölfprophetenkommentar ward zuerst von A. Mai, Script. vet. nova coll. 6, 1832, 1, 1—298, dann von A. Fr. V. v. Wegnern, in dem ersten und einzigen Bande seiner Gesamtausgabe der Werke Theodors, Berlin 1834, und schließlich nochmals von Mai, Nova Patr. Bibl. 7, 1854, 1, 1—389, herausgegeben. Die letztgenannte Ausgabe ist bei Migne 66, 123—662, abgedruckt. Syrische Fragmente dieses Kommentars bei Sachau a. a. O. 22—27. Dazu die lateinischen Stücke aus dem Widmungsschreiben bei Mansi 9, 211—213 (Migne 66, 663—666 687—690).

Zum Neuen Testamente übergehend, fährt Ebedjesu fort: „Matthaeum uno tomo explicavit ad Iulium. Lucam et Ioannem duobus tomis ad Eusebium. Actus Apostolorum ad Basilium uno commentatus est tomo. Epistolam quoque ad Romanos ad Eusebium exposuit. Binas ad Corinthios epistolas tomis duobus dilucidavit et illustravit rogatu Theodori. Eustratius postulavit expositionem quatuor epistolarum quas sum commemoraturus: epistolae ad Galatas et ad Ephesios et ad Philippenses et ad Colossenses. Binas autem ad Thessalonicenses Iacobo efflagitante exposuit. Epistolam ad Timotheum utramque explicavit ad Petrum. Cyrino etiam deprecante exposuit epistolam ad Titum et ad Philemonem. Item epistolam ad Hebraeos ad eundem Cyrinum dilucidavit." [1]

Von den Kommentaren zu Matthäus und zu Lukas erübrigen nur zerstreute Fragmente, hauptsächlich Katenenscholien. Das Markusevangelium hat Theodor nicht kommentiert, weshalb die übrigens sehr dürftigen Scholien zu Markus[2], insoweit sie anders echt sind, irgendwelchen sonstigen Schriften angehören müssen. Weit umfassender sind die Scholien zu Johannes, und in syrischer Übersetzung liegt der Kommentar zum Johannesevangelium, sieben Bücher zählend, noch vollständig vor. Wahrscheinlich ist diese Übersetzung zu Anfang des 5. Jahrhunderts in der Schule zu Edessa entstanden. Die Erklärung der Apostelgeschichte ist fast gänzlich abhanden gekommen, während die Erklärung der Briefe des hl. Paulus zum großen Teil erhalten blieb. Einmal nämlich sind aus Katenen und sonstigen Quellen mehr oder weniger beträchtliche Fragmente zu allen 14 Briefen gewonnen worden, und sodann ist die Erklärung der zehn kleineren Briefe, Gal, Eph, Phil, Kol, 1 und 2 Thess, 1 und 2 Tim, Tit, Phm, ihrem ganzen Umfang nach in einer lateinischen Version überliefert, welche um die Mitte des 6. Jahrhunderts in Afrika gefertigt worden sein dürfte.

---

[1] Assemani, Bibl. Or. 3, 1, 32—33.
[2] Bei Migne 66, 713—716.

Eine sorgfältige Sammlung der Überbleibsel der neutestamentlichen Kommentare von O. Fr. Fritzsche, Zürich 1847, ward bei Migne 66, 703—968, abgedruckt. Neue syrische Fragmente des Kommentars zu Matthäus (vgl. Migne 703—714) bei Sachau a. a. O. 69—70. — Die syrische Version des Kommentars zu Johannes hat J. B. Chabot, Paris 1897, herausgegeben mit dem Versprechen, eine lateinische Übersetzung folgen zu lassen. — E. v. Dobschütz glaubt einen von ihm zum erstenmal herausgegebenen griechischen Prolog zur Apostelgeschichte dem Kommentare Theodors zu diesem Buche (vgl. Migne 785—786) zuweisen zu dürfen: The American Journal of Theology 2, 1898, 353—387. — Die lateinische Version der Erklärung der zehn kleineren paulinischen Briefe ist zuerst, mit vielen Lücken, von J. B. Pitra, Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852, 49—159, herausgegeben worden, irrtümlich unter dem Namen des hl. Hilarius von Poitiers. Eine vielfach berichtigte und ergänzte Ausgabe besorgte, unter Beifügung der griechischen Fragmente, H. B. Swete, Cambridge 1880—1882, 2 Bde, 8°.

3. Hermeneutik. Kanon. — Die Nüchternheit der Schriftauslegung, wie die antiochenische Schule sie auf ihre Fahne geschrieben hatte, ist von Theodor auf die Spitze getrieben worden. Zwei hermeneutische Schriften, welche sogleich noch erwähnt werden sollen, weil sie bei Ebedjesu unter den nichtexegetischen Werken stehen, sind sozusagen nur dem Namen nach bekannt. Die Überbleibsel der exegetischen Schriften jedoch zeigen deutlich, daß Theodor in der Theorie, wenn nicht von Anfang an, so doch in späterer Zeit, außer dem Literalsinn noch einen Realsinn oder mystisch-typischen Sinn der von Gott inspirierten Schriften angenommen hat, in der Praxis aber bestrebt gewesen ist, den Kreis der Typen sowohl wie der messianischen Weissagungen nach Möglichkeit einzuschränken. Daher der Vorwurf „jüdischer" Exegese[1]. Die zornige Klage des Leontius, Theodor habe nach Judenart *(ἰουδαϊκῶς)* alle Psalmen auf Zorobabel und Ezechias bezogen und nur drei dem Herrn übrig gelassen[2], wird dem Tatbestand nicht ganz gerecht. In dem Psalmenkommentar, seinem Erstlingswerke, hat Theodor vier, aber auch nur vier Psalmen, 2 8 44 109 (LXX), messianisch erklärt[3], wiewohl er sämtliche Psalmen von David verfaßt sein ließ und deshalb einer Unzahl von Psalmen prophetischen Charakter beilegen mußte. In der Vorrede des Zwölfprophetenkommentars hat er dann anerkannt, daß auch die Psalmen 15 21 68 wenigstens indirekt oder typisch vom Messias zu deuten seien, ein Zugeständnis, welches freilich das fünfte Konzil nicht befriedigen konnte[4]. Große Einseitigkeit kennzeichnet auch Theodors Verteidigung der Rechte des Literalsinnes. Der Literalsinn bleibt Literalsinn, mag er in eigentliche oder in tropisch-figürliche Redeweise gekleidet sein. Theodor aber — und er allein im kirchlichen Altertum — will auch

[1] Schon bei Hesychius von Jerusalem (Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 248).
[2] Leont., Adv. Nest. et Eut. 3, 15, Migne 86, 1, 1365.
[3] Vgl. Baethgen in der Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 5, 1885, 67 ff 76 ff.
[4] Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia 160 ff.

das Hohelied buchstäblich verstanden und als ein erotisches Lied aufgefaßt wissen, ein von Salomon anläßlich seiner Vermählung mit einer ägyptischen Prinzessin veröffentlichtes Hochzeitsgedicht, welches denn auch niemals, weder bei Juden noch bei Christen, der öffentlichen Verlesung gewürdigt worden sei[1]. Für poetische Darstellung scheint ihm überhaupt alles Verständnis gefehlt zu haben. Das Buch Job soll das Werk eines ruhmsüchtigen Juden sein, welcher mit heidnischen Dramatikern in Wettbewerb treten wollte, durch den eiteln Wortprunk aber und den mythologischen Aufputz in unversöhnlichen Gegensatz zu der Redeweise der heiligen Schriften geriet[2].

Mit einer solchen Kritik war die Anerkennung des inspirierten Charakters und der kanonischen Dignität der betreffenden Bücher nicht mehr zu vereinbaren. Wie Leontius bezeugt, hat Theodor weiterhin „die Aufschriften der heiligen Hymnen, Psalmen und Lieder gänzlich beseitigt", und „Böses zu Bösem hinzufügend, auf gleiche Weise die Bücher der Paralipomena, das erste und das zweite, sowie auch Esdras aus dem Kanon gestrichen"[3]. Den Sprüchen und dem Prediger wollte er nur einen geringeren Grad von Inspiration zuerkennen, insofern der Verfasser wohl die Gabe der Weisheit, nicht aber die Gabe der Prophetie besessen habe[4]. Über seine Stellung zu den deuterokanonischen Büchern sind bei dem Schweigen der Quellen nur Mutmaßungen gestattet. Sicher ist, daß er auch das Neue Testament beschnitten und dem Jakobusbriefe sowie den übrigen katholischen Briefen die kanonische Würde abgesprochen hat. Die Angabe des Leontius, welche früher oft verdächtigt wurde, ist durch syrische Zeugnisse bekräftigt worden[5].

Fr. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen, aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt (Gekrönte Preisschrift), München 1871, 8°. Kihn a. a. O. 61—197: „Biblische Isagogik, Hermeneutik und Theologie des Theodor von Mopsuestia." Th. Zahn, Das Neue Testament Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer: Neue kirchliche Zeitschr. 11, 1900, 788—806. L. Dennefeld, Der alttestamentl. Kanon der antiochenischen Schule (Bibl. Studien 14, 4), Freiburg i. Br. 1909, 44—61.

4. Anderweitige Schriften. — An zweiter Stelle führt Ebedjesu die nichtexegetischen Schriften auf. Doch eilt er zum Schlusse, faßt sich kürzer und bleibt vielfach dunkel: „Exstat etiam eius liber de sacramentis. Et qui de fide inscribitur. Ac tomus unus de sacerdotio. Duo vero de Spiritu Sancto. Tomus unus de incarnatione.

[1] Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 225—227. Zur Erläuterung dieser Fragmente vgl. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes, Leipzig 1898, 80 ff.

[2] Mansi a. a. O. 9, 223—225. [3] Leont., Adv. Nest. et Eut. 3, 15 17.

[4] Mansi 9, 223.

[5] Leont. a. a. O. 3, 14. Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer, Gießen 1903, 53 ff.

Duo adversus Eunomium. Ac duo alii adversus asserentem peccatum in natura insitum esse. Duo adversus magiam. Unus ad monachos. Unus de obscura locutione. Et unus de perfectione operum. Quinque praeterea tomos composuit adversus allegoricos. Et unum pro Basilio. Unum etiam de assumente et assumpto. Item librum margaritarum, in quo epistolae eius collectae sunt. Demum sermonem de legislatione." [1]

Das Buch „De sacramentis", richtiger „De mysteriis", ist sehr wahrscheinlich identisch mit dem Werke, welches bei Fakundus „Codex mysticus"[2], bei Hesychius „Mystici sermones" heißt, aus den letzten Lebensjahren Theodors stammend und auch über die Inkarnation handelnd[3]. Das Buch „De fide" erinnert zunächst an die „Expositio fidei" oder das „Symbolum", welches griechisch und lateinisch in den Akten des Ephesinums steht[4]. Dieses Symbolum aber ist, wie Fritzsche zeigte[5], sehr wahrscheinlich nur ein Ausschnitt aus einem größeren Werke, welches bald „Allocutiones ad baptizandos" bald „Catechismus" genannt wird, ursprünglich also wohl *πρὸς τοὺς βαπτιζομένους κατηχισμός* betitelt war. Vielleicht haben sich die „Allocutiones ad baptizandos" und die soeben erwähnten „Mystici sermones" ähnlich zueinander verhalten wie die zwei Gruppen der Katechesen Cyrills von Jerusalem. Von dem Bande „De sacerdotio" wissen die sonstigen Zeugen nichts. Die zwei Bände „De Spiritu Sancto" werden sich gegen die Pneumatomachen gekehrt haben, wie denn der Verfasser des Werkes „De sectis" berichtet, daß Theodor auch Macedonius bekämpft habe[6]. Jüngst hat Nau eine Schrift Theodors, welche über eine Disputation mit macedonianischen Bischöfen zu Anazarba berichtet, in syrischer Sprache aufgefunden[7]. Des Werkes „De incarnatione", *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*, wird häufiger gedacht[8], häufiger als irgend einer sonstigen Schrift Theodors. Gennadius hat dasselbe nach Inhalt und Umfang etwas näher gekennzeichnet[9]. Freunde und Feinde Theodors haben manche Zitate aufbewahrt. Die zwei Bände „Adversus Eunomium" sind jedenfalls zusammenzustellen mit dem von Photius kurz be-

[1] Assemani, Bibl. Or. 3, 1, 33—35.

[2] Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 3, 2, Migne 67, 585.

[3] Hesych. Hier. bei Mansi 9, 249.

[4] Mansi 4, 1347—1352.

[5] Fritzsche bei Migne 66, 73.

[6] Leont., De sectis 4, 3, Migne 86, 1, 1221.

[7] Siehe F. Nau in der Revue de l'Orient chrét. 16, 1911, 234—238.

[8] Der Titel *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* findet sich bei Cyrill. Al., Ep. 70. Ironisch sagen Leontius (Adv. Nest. et Eut. 3 c. f., Migne 86, 1, 1384): *κατὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως*, und Marius Merkator (Migne, PP. Lat. 48, 1056): „adversus Dominum Iesum Christum et eius incarnationem." Hesychius (Mansi 9, 249) kennt gar viele Bücher Theodors „adversus Domini Dei apparitionem".

[9] Gennad., De vir. ill. 12. Es ist bemerkenswert, daß Gennadius von den Schriften Theodors überhaupt nur das Werk „De incarnatione" zu nennen weiß.

sprochenen Werke *ὑπὲρ Βασιλείου κατὰ Εὐνομίου*[1]. Da jedoch weiter unten bei Ebedjesu noch ein Band „Pro Basilio" folgt, so mag anzunehmen sein, daß die Syrer die umfangreiche Schrift in zwei Schriften zerlegt haben. Die Schrift „Adversus asserentem peccatum in natura insitum esse" bekämpfte die Lehre von der Erbsünde. Nach Photius war sie *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* betitelt, bestand aus fünf Büchern und richtete sich zunächst gegen Hieronymus[2]. Mit leicht verständlicher Ungenauigkeit spricht Marius Merkator von „libri contra sanctum Augustinum"[3]. Die zwei Bände „Adversus magiam" heißen bei Photius genauer *περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς, ἐν λόγοις γ'*[4]. Die Schriften „Ad monachos", „De obscura locutione", „De perfectione operum" oder „De perfectione regiminis" werden sonst nicht erwähnt. Hinter dem Titel „Über die dunkle Redeweise" werden sich wohl hermeneutische Erörterungen verborgen haben. Jedenfalls waren derartigen Erörterungen die fünf Bände „Adversus allegoricos" gewidmet, welche bei Fakundus unter dem Titel „liber de allegoria et historia contra Origenem ad Cerdonem" erscheinen, aber nicht näher bekannt sind[5]. Der Band „De assumente et assumpto" *(περὶ τοῦ λαβόντος καὶ τοῦ ληφθέντος)* ist sehr wahrscheinlich identisch mit dem von Fakundus angeführten Werke „De Apollinario et eius haeresi", welches 30 Jahre nach dem vorhin genannten Werke „De incarnatione" geschrieben ward[6]. Mehrere anderweitige Zitate aus einem dritten und vierten Buche „Contra Apollinarium" sind wohl nicht dem Werke „De Apollinario", sondern den gegen Apollinaris gerichteten Abschnitten des Werkes „De incarnatione" zuzuweisen[7]. Von dem Buch der Perlen oder der Briefsammlung erübrigen auch nur noch sehr unbedeutende Fragmente. Die Predigt über die Gesetzgebung ist verschollen.

Migne 66, 969—1020: Fragmenta dogmatica. Swete, Theodori ep. Mops. in epistolas B. Pauli commentarii, 1880—1882, 2, 289—339: Fragments of the dogmatic works of Theodore. Diese Fragmente entstammen folgenden

[1] Phot., Bibl. cod. 4 und cod. 177. Ohne Zweifel handelt Photius an diesen beiden Stellen von einem und demselben Werke, wiewohl in dem gedruckten Texte cod. 4 von 25, cod. 177 von 28 Büchern die Rede ist. Der boshafte Leontius hat den Titel wieder verdreht: *τά τε ὑπὲρ Εὐνομίου κατὰ Βασιλείου (οὕτω γὰρ ἐγὼ καλῶ τὴν πάσης κατηγορίας μεστὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογίαν).*

[2] Phot. a. a. O. cod. 177.

[3] Mar. Merc. bei Migne, PP. Lat. 48, 218 f.

[4] Phot. a. a. O. cod. 81. Leont. a. a. O.: *τά τε κατὰ μαγουσαίων αὐτῶν συγγραφέντα.* Statt *αὐτῶν* lies *αὐτῷ.*

[5] Fac. Herm., Pro defens. trium capit. 3, 6. Vgl. etwa Kihn in der Theol. Quartalschrift 62, 1880, 534 ff. Zu „ad Cerdonem" sei daran erinnert, daß nach Ebedjesu der Psalmenkommentar die Adresse trug: „ad Cerdonem fratremque eius".

[6] Fac. Herm. a. a. O. 10, 1.

[7] Vgl. Fritzsche bei Migne 66, 56 f.

Schriften. Ex tertio decimo libro Codicis mystici: Migne 1011—1012; Swete 322. — Ex Allocutionibus ad baptizandos: Migne 1013—1016; Swete 323 bis 327. Vgl. Sachau a. a. O. 68—69. Expositio symboli depravati: Migne 1015—1020; Swete 327—332. Vgl. Sachau 68. — Ex libris de incarnatione: Migne 969—994; Swete 290—312. Ex tertio et quarto libro contra Apollinarium: Migne 993—1002; Swete 312—321. Vgl. Sachau 28—57. — Ex libris contra Eunomium: Migne 1001—1002; Swete 322—323. Das zweite Fragment bei Migne 1002 gehört vielmehr zu den libri de incarnatione und findet sich auch Migne 983—984. — Ex libris contra defensores peccati originalis: Migne 1005—1012; Swete 332—337. — Ex libris de Apollinario et eius haeresi: Migne 1001 1004; Swete 321—322. - Ex epistolis: Migne 1011—1014; Swete 338—339. Vgl. Diekamp, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi, Münster i. W. 1907, 305—306.

Auffallenderweise fehlt in dem Verzeichnisse Ebedjesus die bei den syrischen Nestorianern in hohem Ansehen stehende und auch handschriftlich überlieferte „Liturgia" oder „Anaphora Theodori". Die Echtheit derselben in Zweifel zu ziehen, geht nicht an, weil sie schon durch Leontius bezeugt ist[1]. Sonstige Lücken des Verzeichnisses sind wenigstens nicht nachzuweisen. Ein Zitat „aus dem zweiten Buche der Schrift über die Wunder"[2], *ἐκ τῶν εἰς τὰ θαύματα λόγου β'*, über Mt 8, 3 oder Lk 5, 13, mag dem Kommentare zu Matthäus oder Lukas angehören.

Über die von E. Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio, Paris. 1716, 2, 616—621, aus dem Syrischen ins Lateinische übersetzte „Liturgia Theodori" vgl. Fritzsche bei Migne 66, 75—78. Der syrische „Hymnus matutinus" bei Sachau a. a. O. 58—59 ist nicht von Theodor, sondern von Ephräm dem Syrer; vgl. Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871, 53 94.

5. Nestorianismus. Pelagianismus. — Die Schrift über die Häresie des Apollinaris eröffnet Theodor mit bittern Worten über die Mißdeutungen, welchen das 30 Jahre früher herausgegebene große Werk über die Menschwerdung des Herrn begegnet sei: man habe ihm die Lehre imputiert „quod oporteat putare et dicere duos filios", während er vielmehr gelehrt habe „quod non oporteat duos filios dicere"[3]. Er hatte von zwei Söhnen und hatte von einem Sohne gesprochen, und der Sinn der Doppelrede konnte nicht zweifelhaft sein. In Christus, sagte er, sind wie zwei Naturen, so auch zwei Personen zu unterscheiden, weil eine vollkommene göttliche oder menschliche Natur notwendig zugleich Person ist[4]. Die Menschwerdung bedeutet nichts anderes als ein Innewohnen des Logos in dem Menschen Jesus. Immerhin aber bedingt dieses Innewohnen eine Einigung zwischen

[1] Leont., Adv. Nest. et Eut. 3, 19, Migne 86, 1, 1368.

[2] Bei Migne 66, 1004. Swete, Theodori ep. Mops. etc. commentarii 2, 339.

[3] Siehe das Fragment bei Swete a. a. O. 2, 321—322.

[4] De incarn. l. 8, Swete a. a. O. 2, 299: *ὅταν μὲν γὰρ τὰς φύσεις διακρίνωμεν, τελείαν τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου φαμέν, καὶ τέλειον τὸ πρόσωπον· οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν· τελείαν δὲ καὶ τοῦ ἀνθρώπου φύσιν, καὶ τὸ πρόσωπον ὁμοίως.*

dem Logos und dem Menschen, welche gestattet, von einer einzigen Person, ἓν πρόσωπον, zu reden[1]. Freilich ist die Einheit keine physische, substantielle, hypostatische, sondern eine akzidentelle, relative, moralische, nämlich die Einheit der Willensrichtung und die Einheit der himmlischen Herrlichkeit. „Der Innewohnende hat den Menschen, den er annahm, ganz mit sich geeinigt und zur Teilnahme an all der Ehre zubereitet, welche er, der Innewohnende, als Sohn von Natur aus, selbst besitzt, so daß sie eine Person ausmachen."[2] Mehr als die Zulässigkeit, von einer Person zu reden, scheint Theodor in dem Werke über die Menschwerdung nicht behauptet zu haben. Sonst hätte er ja auch nicht schreiben dürfen, Maria könne sowohl ἀνθρωποτόκος wie θεοτόκος genannt werden, weil sie der Natur der Sache nach (τῇ φύσει τοῦ πράγματος) Menschengebärerin, der Relation nach (τῇ ἀναφορᾷ), insofern eben in dem Menschen, den sie gebar, Gott wohnte, Gottesgebärerin sei[3]. Später jedoch hat Theodor die Einheit der Person zwar nicht tiefer begründet, aber schärfer hervorgehoben, um dem Vorwurf einer δυὰς υἱῶν τε καὶ κυρίων nach Möglichkeit die Spitze abzubrechen[4].

In der Schrift gegen die Vertreter der Lehre von der Erbsünde verfocht Theodor, soweit die bei Marius Merkator und Photius vorliegenden Exzerpte[5] ein Urteil gestatten, im wesentlichen die Anschauungen des Pelagius. Es sei eine Torheit und verrate Unkenntnis der heiligen Schriften, zu glauben, Gott habe wegen der Sünde Adams auch alle Kinder Adams gestraft. Der Tod sei nicht Strafe der Sünde, sondern die Folge der Naturbeschaffenheit des menschlichen Organismus. Selbst Adam würde gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Nur zu erzieherischen Zwecken, um Abscheu gegen die Sünde in ihm zu wecken, ward ihm der Tod als Strafe der Sünde angedroht. Christus, der zweite Adam, sei nicht gekommen, eine Verderbnis der Natur zu heilen, sondern einen neuen Weltzustand, eine neue „Katastase", zu begründen, den mit der Auferstehung von den Toten beginnenden Zustand der Unsterblichkeit: „sicut Adam primi et mortalis status exstitit inchoator, ita et ipse secundi et immortalis status exsistens initiator." Die Pforte zu diesem Zustand, das Unterpfand der künftigen Güter, ist die Taufe. Sie tilgt die (persönlichen) Sünden und vermittelt die Gemeinschaft mit Christus.

6. Polychronius von Apamea. — Theodoret (Hist. eccl. 5, 39) beschließt die Notiz über Theodor von Mopsuestia mit den Worten: „Sein

[1] De incarn. l. 8, Swete 2, 299: ὅταν μέντοι ἐπὶ τὴν συνάφειαν ἀπίδωμεν, ἓν πρόσωπον τότε φαμέν.

[2] De incarn. l. 7, Swete 2, 296. [3] De incarn. l. 15, Swete 2, 310.

[4] Siehe namentlich sein Symbolum, Swete 2, 329 f.

[5] Swete 2, 332—337. Zur Erläuterung vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia 171—180.

Bruder Polychronius weidete (ἐποίμαινεν) die Kirche zu Apamea auf das beste, ausgezeichnet durch die Anmut seiner Rede wie durch den Tugendglanz seines Lebens." Diese Worte (bei Kassiodor, Hist. trip. 10, 34, übersetzt, bei Nicephorus Kallistus, Hist. eccl. 14, 30, paraphrasiert) sind die einzige Nachricht über des Polychronius Lebensumstände aus dem ganzen Altertum. Der Mönch Polychronius in Theodorets Historia religiosa (c. 24) hat mit unserem Polychronius nur den Namen gemein. Apamea ohne näheren Zusatz ist zweifellos Apamea in Syrien am östlichen Ufer des Orontes; das Wort ποιμαίνειν bezeichnet das Amt und die Würde des Bischofs; die Imperfektform ἐποίμαινεν muß besagen wollen, daß Polychronius auch noch zu der Zeit, bis zu welcher Theodorets Berichterstattung in der Kirchengeschichte reicht, d. h. um 428, den Stuhl von Apamea inne hatte. Das Konziliabulum syrischer Bischöfe zu Ephesus im Juni 431 unterschrieb Alexander, „Metropolit von Apamea" (Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1269). Zwischen 428 und 431 wird Polychronius gestorben sein. — Er hinterließ Kommentare über mehrere Bücher des Alten Testamentes, welche indessen fast nur noch aus Fragmenten in Katenen bekannt sind. Einen Kommentar zu Daniel bezeugt Nicephorus von Konstantinopel (bei Pitra, Spicilegium Solesm. 1, 352), einen Kommentar zu Ezechiel scheint Johannes von Damaskus (bei Migne, PP. Gr. 94, 1380) zu bezeugen. Reiche Polychronius-Scholien zu Daniel und Ezechiel in der von Johannes von Drungarien zusammengestellten Katene über die großen Propheten wurden bisher am vollständigsten von Kardinal Mai herausgegeben, die Scholien zu Daniel in Script. vet. nova coll. 1, 1825, 2, 105 bis 160, die Scholien zu Ezechiel in Nova Patr. Bibl. 7, 1854, 2, 92—127; bei Migne, PP. Gr. 162 (einem, wie Bd 1, S. 52 bemerkt, überaus seltenen Ergänzungsbande) sind diese Editionen abgedruckt. In zwei Scholien zu Ezechiel (Mai a. a. O. 113 und 126) verweist Polychronius selbst auf seinen Kommentar zu Daniel, in dem ersten derselben auch auf andere Schriften von seiner Hand (καὶ ἐν ἑτέροις). Mit Sicherheit darf ihm noch ein Kommentar zum Buche Job beigelegt werden. Die von P. Junius (Young), London 1637, veröffentlichte (bei Migne 93, 13—470, abgedruckte) Job-Katene enthält eine Anzahl Scholien unter seinem Namen, eine andere Job-Katene einen ihm zugeeigneten Prolog zum Buche Job und einen aus seiner Erklärung des Buches kompilierten Aufsatz über die Schwierigkeiten oder Dunkelheiten des LXX-Textes; beide Stücke lateinisch bei P. Comitolus, Catena in beatissimum Iob absolutissima, Venet. 1587, 35—38; der Prolog griechisch bei D. O. Wahrendorf, Meditationes de resurrectione, speciatim Iobi, Gott. 1738, 124; das zweite Stück griechisch (u. d. T. τί ἐστιν ἡ ἀσάφεια τῆς γραφῆς;) in den sog. Amphilochien des Photius, Migne 101, 815—816. Wohl zu unterscheiden von dem Bischof Polychronius ist ein bedeutend jüngerer Diakon Polychronius, welcher einen katenenartigen Kommentar zum Hohenliede schrieb (bei J. Meursius, Eusebii, Polychronii, Pselli in Canticum canticorum expositiones graece, Lugd. Bat. 1617, 77—112; vgl. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes, Leipzig 1898, 99 f) und vielleicht auch der Eigentümer anderweitiger „Polychronius"-Scholien ist. — Im Gegensatze zu diesem Diakon Polychronius steht Polychronius von Apamea, wie zu erwarten, auf dem Boden der antiochenischen Schule. Die allegorisierende Auslegungsweise, deren Bannerträger (ἡγεμών) Origenes gewesen, hat er scharf verurteilt (zu Ez 28, 2, Mai a. a. O. 111). Die nüchtern-philologische Weise aber handhabt er mit hervorragender Virtuosität. Er versteht es, in den vorliegenden Text sich zu versenken, mit innerer Teilnahme die Situation zu erfassen, dem Zusammenhange abzulauschen, was der Wortlaut nur erraten läßt. Mit sprachlichem Feingefühl verbindet er eine für seine Zeit sehr umfassende und gründliche historisch-archäologische Bildung. Von einem gewissen „Judais-

mus", wie das Altertum gesagt haben würde, ist er insofern nicht freizusprechen, als er wiederholt Prophetien, welche von der messianischen Zukunft handeln, zeitlich näher gelegenen Persönlichkeiten oder Begebenheiten anzupassen sucht. Begegnet er sich hierin mit seinem Bruder Theodor, so hat er sich von andern Willkürlichkeiten des letzteren sehr fern gehalten. Die kanonische Autorität des Buches Job, welche Theodor bestritt, hat Polychronius mit Nachdruck verteidigt. Über seine sonstigen dogmatischen Anschauungen, namentlich seine Christologie, gewähren die bis jetzt zugänglich gemachten Fragmente nur sehr mangelhaften Aufschluß. Die allerdings kaum von der Hand zu weisende Vermutung nestorianisierender Denkweise findet in denselben keine Stütze. — Weiteres bei O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea, Freiburg i. Br. 1879, 8°. Inzwischen hat M. Faulhaber (Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften, Freiburg i. Br. 1899) fürs erste festgestellt, daß Mais Edition der Daniel- und Ezechiel-Scholien des Polychronius sehr ergänzungsfähig ist (149 ff 157 f 181 f), und fürs zweite recht wahrscheinlich gemacht, daß viele anonyme und noch nicht gedruckte Jeremias-Scholien in der genannten Katene des Johannes von Drungarien aus einem Jeremias-Kommentare des Polychronius genommen sind (125 ff). Vgl. auch L. Dennefeld, Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule, Freiburg i. Br. 1909, 61—67.

§ 25. Johannes Chrysostomus.

(1. Lebensgang. 2. Schriften. Verbreitung und Überlieferung. 3. Exegetische Homilien. 4. Sonstige Predigten. 5. Abhandlungen. 6. Briefe. 7. Unechte Schriften. 8. Chrysostomus als Prediger. 9. Chrysostomus als Exeget. 10. Einzelne Lehrpunkte. 11. Nektarius von Konstantinopel. 12. Attikus von Konstantinopel. 13. Akacius von Beröa. 14. Antiochus von Ptolemais. 15. Severianus von Gabala.)

1. Lebensgang. — Johannes mit dem Beinamen Goldmund hat wahrscheinlich 344 zu Antiochien das Licht der Welt erblickt, und seine Wiege umgab Glanz und Reichtum. Den Vater Sekundus sollte er schon bald nach seiner Geburt durch den Tod verlieren. Die fromme Mutter Anthusa aber, bei des Vaters Tod erst 20 Jahre alt, wollte Witwe bleiben, um sich ganz der Erziehung des Sohnes zu widmen[1]. Weitere Ausbildung suchte und fand Johannes bei dem Philosophen Andragathius sowie namentlich bei dem Rhetor Libanius. Etwa 20 Jahre alt, muß er in den Schülerkreis des berühmten Rhetors eingetreten sein[2]. Als unzertrennlichen Studienfreund hatte er einen gewissen Basilius an seiner Seite. „Auch als wir die Schule verlassen hatten", schreibt er von diesem Freunde, „und uns schlüssig machen mußten, welchen Lebensweg wir nun einschlagen sollten, auch da zeigte sich die Übereinstimmung unserer Gesinnung"[3]: sie widmeten sich in stiller Abgeschlossenheit dem Gebete und dem Studium der

[1] Als Libanius, der heidnische Rhetor, davon hörte, rief er: „Welch edle Frauen gibt es bei den Christen!" Chrys., Ad viduam iun. 2, Migne, PP. Gr. 48, 601.

[2] Chrys. a. a. O. Vgl. Naegele in den *Χρυσοστομικά*, Rom 1908, 1, 87 ff.

[3] Chrys., De sacerdot. 1, 1, Migne 48, 623.

heiligen Schriften. Durch den Archimandriten Diodor und den Bischof Melitius von Antiochien wurde Johannes tiefer in die christliche Lehre eingeführt. Aus des Bischofs Händen empfing er um 369 die nach damaliger Gewohnheit in ein reiferes Alter verschobene Taufe. Das Ziel seiner Wünsche war eine weltentrückte Einsiedlerzelle. Auf Bitten der Mutter, sie nicht zum zweiten Male zur Witwe zu machen, verblieb er im elterlichen Hause, führte aber in möglichster Zurückgezogenheit ein Leben strenger Abtötung[1].

Es dürfte um 373 gewesen sein, als Johannes und Basilius, die beiden Freunde, von unbekannter Seite zu Bischöfen begehrt wurden[2]. Basilius konnte zur Annahme der Weihe erst bewogen werden, nachdem er, wie er wenigstens glaubte, von Johannes die Zusicherung erhalten hatte, sich gleichfalls weihen zu lassen[3]. Johannes hingegen, von Mißtrauen gegen sich selbst erfüllt, meinte sich durch die Flucht der angetragenen Würde entziehen zu müssen. Er eilte — die Mutter war inzwischen, wie es scheint, gestorben — in das Gebirge bei Antiochien, um dort vier Jahre in der Gesellschaft und unter der Leitung eines greisen Einsiedlers und sodann zwei weitere Jahre allein in einer Höhle zuzubringen, asketischen Übungen obliegend und in das Buch der Bücher sich versenkend[4]. Sein zarter und schwächlicher Körper war indessen einer solchen Lebensweise nicht gewachsen. Krankheit zwang ihn schließlich zur Rückkehr nach Antiochien.

Im Jahre 381 ward Johannes von Melitius zum Diakon und sehr wahrscheinlich zu Beginn des Jahres 386 von Flavian, dem Nachfolger des Melitius, zum Priester geweiht. Flavian schenkte ihm besonderes Vertrauen und übertrug ihm das Amt des Predigers an der Hauptkirche der Stadt. In dieser Eigenschaft wirkte Johannes länger als ein Jahrzehnt mit ebenso glühendem Eifer wie durchschlagendem Erfolge. Die berühmtesten seiner exegetischen Homilien stammen aus den Jahren 386—397. Antiochien lauschte seinem Worte mit Begierde und Entzücken. Auch in die Ferne drang sein Ruf.

Am 27. September 397 starb Patriarch Nektarius von Konstantinopel, und auf den Vorschlag des Kaisers Arkadius ward Johannes

---

[1] Vgl. Chrys. a. a. O. 1, 4 ff.

[2] Ebd. 1, 6. Ich glaube vorläufig die Geschichtlichkeit der Angaben der Bücher „De sacerdotio“ voraussetzen zu dürfen.

[3] An die Weihe um 373 anknüpfend, identifiziert man Basilius meist mit dem Bischofe Basilius von Raphanea, welcher 381 dem Konzil zu Konstantinopel anwohnte und unter den syrischen Bischöfen an letzter Stelle unterzeichnete (Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 568). Doch ist der Name dieses Bischofs zweifelhaft. In der alten syrischen Übersetzung der Konzilsakten heißt derselbe „Basilinus“; vgl. O. Braun in den Orientalischen Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet, Gießen 1906, 469.

[4] So der älteste Biograph des Heiligen, Bischof Palladius, Dial. de vita Chrys. 5, Migne 47, 18.

von Klerus und Volk zum Bischof der Hauptstadt erwählt. Mit List und Gewalt ward der sich sträubende Prediger von Antiochien nach Konstantinopel verbracht. Vergebens erhob Patriarch Theophilus von Alexandrien gegen die bereits vollzogene Wahl Einspruch; er mußte selbst am 26. Februar 398 dem antiochenischen Presbyter die Hände auflegen. Der letztere erblickte auch fürderhin seine Aufgabe vor allem darin, durch sein lebendiges Wort seine Herde zu weiden. Zugleich eröffnete er einen heiligen Kampf gegen die unter dem Klerus der Hauptstadt eingerissenen Mißstände[1]. Er allein hatte auch den Mut, dem allvermögenden Minister Eutropius und seiner unersättlichen Habgier in den Weg zu treten. Und er allein hatte auch die Macht, diesen Minister, als er nach seinem Sturze am 17. Januar 399 in die Kirche floh und schutzflehend die Säule des Altartisches umklammerte, vor dem Volksgerichte zu retten.

Bald nachher jedoch nahm jene „Johannes-Tragödie“[2] ihren Anfang, in welcher zweideutige Hofgeistliche, der willenlose Kaiser Arkadius, die eitle Kaiserin Eudoxia und der gewalttätige Patriarch Theophilus eine so unrühmliche Rolle spielten. Sokrates, der Kirchenhistoriker, will auch Johannes einen Teil der Schuld aufbürden: Johannes, eine leidenschaftliche Natur, habe sich nicht zu mäßigen gewußt, habe „einem jedem gegenüber eine ganz schrankenlose Redefreiheit beansprucht“, habe wiederholt den Forderungen der Klugheit keine Rechnung getragen und durch schroffen Eifer mehr geschadet als genützt[3]. Aber angesichts des strahlenden Charakterbildes, welches andere Berichterstatter, insbesondere der am besten unterrichtete Bischof Palladius, entwerfen, wird man billig zweifeln dürfen, ob die von Sokrates mit augenscheinlicher Geflissentlichkeit hervorgehobenen Schwächen mehr gewesen sind als solche Flecken, wie sie wohl jeder Tugend hier auf Erden eigen bleiben.

Theophilus, durch Reskript des Kaisers in die Hauptstadt beschieden, um einer Synode unter dem Vorsitz des Johannes über verschiedene Klagepunkte Rede zu stehen, wußte sich dank dem Einfluß der Kaiserin, welche den Freimut des Johannes nicht ertragen konnte, von der Anklagebank auf den Richterstuhl zu schwingen und vermaß sich, auf der sog. Eichensynode im August 403 die Amtsentsetzung über Johannes auszusprechen[4]. Und der Kaiser bestätigte dieses Urteil und verwies

[1] Vgl. namentlich Pallad., Dial. de vita Chrys. 5.

[2] Diesen Ausdruck, *τὴν περὶ τὸν θεσπέσιον Ἰωάννην τραγῳδίαν*, hat schon Isidor von Pelusium, Ep. 1, 152, Migne 78, 284.

[3] Socr., Hist. eccl. 6, 2—21.

[4] Die Synode, an welcher 36 Bischöfe teilnahmen, nannte sich selbst *σύνοδος ἐπὶ δρῦν συναχθεῖσα*, synodus ad quercum, weil sie auf einem Landgute *δρῦς* bei Chalcedon abgehalten wurde. Einen Auszug der Akten verdanken wir Photius, Bibl. cod. 59. Die Anklagen gegen Johannes verdienen es indessen nicht, erwähnt

Johannes ins Exil. Die Aufregung des Volkes, welches mit unbegrenzter Verehrung an seinem Oberhirten hing, stieg zu einer erschreckenden Höhe, Theophilus zog sich schleunigst nach Alexandrien zurück, ein Unfall im Palaste ließ die kaiserliche Familie erzittern[1], Eudoxia verlangte von Arkadius die sofortige Rückberufung des Exilierten und richtete ihrerseits ein flehentliches Schreiben an denselben, worin sie ihre Unschuld an seinem Blute beteuerte und Gott zum Zeugen ihrer Tränen anrief[2]. Der Überbringer des Schreibens erreichte den Adressaten bei Prenetum in Bithynien. Als Johannes endlich auf dem Bosporus heranfuhr, tönte ihm unbeschreiblicher Jubel entgegen.

Der Friede sollte nicht von langer Dauer sein. Die Gegner des Johannes gewannen von neuem das Ohr der Kaiserin und des Kaisers[3]. Nachdem es schon am Karsamstage des Jahres 404 zu wüsten und blutigen Auftritten an geweihter Stätte gekommen war, erhielt Johannes am 10. Juni 404 vom Kaiser den gemessenen Befehl, die Hauptstadt zu verlassen. Um einem Aufstande des Volkes vorzubeugen, überlieferte er sich heimlich den Händen derjenigen, welche ihn in die Verbannung geleiten sollten. Zu Nicäa, wo die Reise für einige Tage unterbrochen wurde, erfuhr er, daß Kukusus in Kleinarmenien, „die

---

zu werden. Johannes, welcher um dieselbe Zeit 40 Bischöfe in seiner Wohnung versammelt hatte, erklärte sich jedoch bereit, der Vorladung vor die Eichensynode Folge zu geben, wenn nur vier Bischöfe, welche er nicht als seine Richter gelten lassen könne, weil sie sich offen als seine Feinde bekannt, vor allen Theophilus, aus der Synode ausschieden. Das Konziliabulum aber erklärte ihn ebendeshalb, weil er nicht erschien, für abgesetzt und gab eine Anklage auf Majestätsbeleidigung, über welche zu befinden ihm nicht zustehe — Johannes sollte die Kaiserin eine Jezabel genannt haben (vgl. Offb 2, 20) —, dem Ermessen des Kaisers anheim. Näheres bei Pallad. a. a. O. 8.

[1] Pallad. a. a. O. 9: *συνέβη θραῦσίν τινα γενέσθαι ἐν τῷ κοιτῶνι.* Nach Theodor., Hist. eccl. 5, 34, wäre Konstantinopel von einem gewaltigen Erdbeben heimgesucht worden.

[2] Chrys., Hom. post red. 4, Migne 52, 445.

[3] Sokrates (a. a. O. 6, 18) und nach ihm auch Sozomenus (Hist. eccl. 8, 20) berichten, als Johannes erfahren, daß Eudoxia wieder zum Äußersten schreiten wolle, habe auch er sich zum Äußersten hinreißen lassen, indem er am Feste der Enthauptung Johannes' des Täufers seine Predigt mit den Worten begonnen: „Wiederum rast Herodias, wiederum tobt sie, wiederum tanzt sie, wiederum verlangt sie das Haupt des Johannes auf einer Schüssel zu erhalten." Vermutlich schöpft Sokrates aus der Hom. in decollat. S. Ioan. Bapt. bei Migne 59, 485—490, welche allerdings mit den angegebenen Worten beginnt, aber anerkanntermaßen Johannes unterschoben und wahrscheinlich von gegnerischer Seite gefälscht worden ist, um als Predigt des Johannes der Kaiserin unterbreitet zu werden (vgl. Ludwig, Der hl. Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1883, 115 ff). Nicht ausgeschlossen ist freilich auch die Annahme, „daß der Bericht des Sokrates den Anlaß zur Verfertigung der falschen Homilie bot" (Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 2, 37).

ödeste Örtlichkeit der ganzen bewohnten Erde“[1], ihm zum Aufenthaltsort angewiesen worden. Arsacius, ein Bruder des verstorbenen Nektarius, ward auf den Patriarchenstuhl berufen, und als dieser am 11. November 405 starb, ein Presbyter Attikus. Gegen die Anhänger des Verbannten, Johanniten geheißen, ward eine Verfolgung eröffnet, welche an die Tage Neros und Domitians erinnerte. Papst Innocenz I., welchen beide Parteien als Schiedsrichter anriefen, trat auf die Seite des Johannes. Das ganze Abendland hob die Kirchengemeinschaft mit Attikus und seinen Freunden auf.

Über den Verbannten war inzwischen eine Wolke von Ungemach niedergegangen. Auf dem Wege nach Kukusus ward sein ohnehin „so schwacher und spinnwebzarter“ Körper[2] durch Fieber und Magenleiden allmählich aufgerieben. Zu Kukusus fand er liebreiche Pflege. Und von dort aus verblieb er auch mit seinen Getreuen in Konstantinopel und noch mehr mit seinen alten Freunden in dem weit näheren Antiochien durch häufigen Besuch und ausgedehnten Briefwechsel in regster Verbindung. Ebendies aber, „zu sehen, wie die antiochenische Kirche nach Armenien pilgerte und von dorther wiederum der antiochenischen Kirche des Johannes liebliche Philosophie ertönte“[3], war seinen Feinden unerträglich. Sie vermochten den Kaiser, Johannes von Kukusus weg nach Pityus zu verweisen, einer Stadt am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres, in wildester Gegend mitten unter Barbaren gelegen. Etwa Ende Juni 407 mußte der Verbannte nach Pityus aufbrechen. Am 14. September erlag er zu Komana in Pontus den Mühseligkeiten des Marsches. Seine letzten Worte waren der ihm geläufige Wahlspruch „Ehre sei Gott für alles“, *δόξα τῷ θεῷ πάντων ἕνεκεν*, und ein letztes Amen[4].

Nur unter der Bedingung, daß der Name des Verstorbenen in die Diptychen eingetragen würde, gewährte der Papst Attikus und seinen Freunden Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft. Der letzte Rest der Johanniten soll erst versöhnt worden sein, als am 27. Januar 438 die irdischen Überbleibsel des Heiligen nach Konstantinopel gebracht und in der Apostelkirche daselbst beigesetzt wurden. Kaiser Theodosius II., der Sohn des Arkadius und der Eudoxia, ging dem Sarge entgegen, neigte sich über denselben und „legte Fürbitte für seine Eltern ein, indem er für sie, die aus Unwissenheit gesündigt, um Verzeihung flehte“[5].

Zu den Berichten des Altertums über das Leben des hl. Johannes vgl. Chr. Baur, S. Jean Chrysostome, Louvain 1907, 37—60: „S. Chrysostome

[1] Chrys., Ep. 234, Migne 52, 739. Vgl. Ep. 194 und 235.
[2] Chrys., Ep. 4 ad Olymp., c. 4, Migne 52, 594.
[3] Pallad., Dial. de vita Chrys. 11. [4] Ebd.
[5] Theodor., Hist. eccl. 5, 36.

dans l'historiographie grecque"; 75—82: „S. Chrysostome dans l'historiographie latine." Die wichtigste aller Quellen, wenigstens für das spätere Leben des Heiligen, seit seiner Erhebung zum Patriarchen, ist der griechische „Dialogus de vita S. Ioannis Chrys.", bei Migne, PP. Gr. 47, 5—82, angeblich ein Gespräch, welches ein ungenannter orientalischer Bischof bald nach des Heiligen Tod, 407 oder 408, zu Rom mit einem dortigen Diakon Theodor führte. Dieses Gespräch zu Rom ist indessen nur eine Fiktion. Verfaßt ist der Dialog, wenn nicht 407 oder 408, so doch vor c. 425, von Bischof Palladius von Helenopolis in Bithynien, dem Autor der sog. „Historia Lausiaca", einem warmen Freunde und Verehrer des hl. Johannes. Den endgültigen Nachweis erbrachte E. C. Butler, Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi: Χρυσοστομικά, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il 15° centenario della sua morte, Roma 1908, Fasc. 1, 35—46. Über die Ausgaben des Dialoges und die früheren Verhandlungen betreffend den Verfasser vgl. Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 2, 1, 54 209. — Der erst von Kardinal Mai unter dem Namen des Bischofs Martyrius von Antiochien, gest. 471, herausgegebene Panegyrikus auf Johannes, bei Migne 47, XLIII—LIV, muß auch 407 oder 408 verfaßt sein, wird also schwerlich dem Bischof Martyrius angehören. Vgl. Baur 39—40. — Die „Vita S. Ioannis Chrys." von einem gewissen Georgius von Alexandrien (nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, dem Patriarchen Georgius II. von Alexandrien, 621—631, sondern einem jüngeren Träger seines Namens), bei Migne 114, 1045—1210, ist eine konfuse Anhäufung von Legenden, Anekdoten und insbesondere Wundererzählungen. — Die „Laudatio S. Ioannis Chrys." von Kaiser Leo dem Weisen (886—911), bei Migne 107, 228—292, ist nicht viel mehr als ein ungeschickter Auszug aus der Vita des Georgius.

Von neueren Biographen sind namentlich zu nennen: Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 11, Paris 1706, 1—405 547—626. J. Stilting, De S. Ioanne Chrys. commentarius historicus: Acta SS. Sept. 4, Antverpiae 1753, 401—709. A. Neander, Der hl. Johannes Chrys. und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter, Berlin 1821—1822, 2 Bde, 8°; 4. Aufl. 1858. Fr. Böhringer, Johannes Chrys. und Olympias, 2. Aufl., Stuttgart 1876, 8°. E. Martin, S. Jean Chrys., ses oeuvres et son siècle, Montpellier 1860, 3 tomes, 8°. Aimé Puech, S. Jean Chrys., Paris 1900; 5e éd. 1905, 8°. — Noch andere, mehr populäre und erbauliche Darstellungen verzeichnet Baur, S. Jean Chrys. 225—247. Nachzutragen A. Chr. Papadopulos, Ὁ ἅγιος Ἰωάννης Χρυσόστομος, Alexandria 1908, 8°. — Über Details handeln A. Naegele, Chrysostomos und Libanios: Χρυσοστομικά, Roma 1908, Fasc. 1, 81—142. Fr. Ludwig, Der hl. Johannes Chrys. in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1883, 8°. Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 2, Paderborn 1899, 23—44: „Johannes Chrys. und der Hof von Konstantinopel." P. Ubaldi, La sinodo ad Quercum dell' anno 403, Torino 1902 (Mem. della R. Accad. delle scienze di Torino, Ser. 2, t. 52). A. M. Amelli, S. Giovanni Cris. anello provvidenziale tra Constantinopoli e Roma: Χρυσοστομικά 1, 47—59 (über die „Appellation" des Heiligen an Papst Innocenz I. nach der blutigen Störung des Karsamstagsgottesdienstes zu Konstantinopel am 16. April 404). H. Kellner, Die Verehrung des hl. Johannes Chrys. im Morgen- und Abendland: Χρυσοστομικά 3, 1007—1011. Wuescher-Becchi, Saggio d'iconografia di S. Giovanni Cris.: ebd. 1013—1038 (mit vielen Abbildungen). P. A. Rocchi, Lipsanologia o storia delle reliquie di S. Giovanni Cris.: ebd. 1039—1140.

2. Schriften. Verbreitung und Überlieferung. — Der literarische Nachlaß des hl. Johannes dehnt sich ins Ungemessene aus.

Kein anderer Schriftsteller der griechischen Kirche kann mit einer solchen Zahl von Bänden prunken. Ein Verzeichnis dieser Schriften darf man von den alten Literarhistorikern nicht erwarten. Ihnen mußte es genügen, diese oder jene Einzelheit herausgegriffen zu haben [1]. Der Gattung nach lassen sich mit dem Biographen Palladius drei Gruppen von Schriften unterscheiden: *συγγράμματα, ὁμιλίαι, ἐπιστολαί* [2]. Doch werden die Abhandlungen und die Briefe in den Hintergrund gedrängt durch die Masse der Predigten. Auf der Kanzel hat Johannes, wie schon der Abriß seines Lebensganges sattsam erkennen ließ, das Hauptfeld seiner Tätigkeit gesucht. Nur wenige Vorträge wird er eigenhändig niedergeschrieben haben. Überall aber, wo er sprach, war er von Schnellschreibern umringt, und die meisten seiner Predigten sind auf Grund von Stenogrammen einer breiteren Öffentlichkeit übergeben worden, mögen sie vorher noch eine Feilung und Glättung durch die Feder des Autors erfahren haben oder nicht. Der überlieferte Text enthält hin und wieder Randglossen oder Zwischenbemerkungen von Tachygraphenhand [3].

In einer Lobrede Theodorets von Cyrus auf Johannes hieß es: „Die Hände sind erschlafft nach dem Gesetze der Natur, die Leier aber tönt durch den ganzen Erdkreis dank der Gnade.“ [4] Schon sehr früh haben die Schriften des Johannes eine ungemein weite Verbreitung gefunden. Und ihr Gang durch die Jahrhunderte glich einem Triumphzug. Der Name des Verfassers erstrahlte in immer hellerem Glanze. Die Nachwelt wetteiferte, das Unrecht der Mitwelt zu sühnen.

Sozomenus kennt die Legende *(λέγεται)*, daß Libanius, der ehemalige Lehrer des Johannes, auf die Frage der sein Sterbelager umstehenden Schüler, wer sein Nachfolger werden solle, geantwortet habe: „Johannes, wenn ihn nicht die Christen gestohlen hätten.“ [5] Meist hält man dieses Diktum für historisch [6]. Es wird aber doch wohl ein Fiktum sein, nur insofern von Bedeutung, als es die Anschauung der Zeitgenossen des Libanius oder vielmehr des Sozomenus

[1] Vgl. Hier., De vir. ill. 129, und das alte Einschiebsel bei Gennad., De vir. ill. 30, ed. Richardson. Von Interesse ist der sog. „Catalogus Augustanus“, eine Aufzählung von 102 zuverlässig echten Predigten *(ἀληθῶς γνήσιοι λόγοι)* des hl. Chrysostomus in einer früher zu Augsburg, jetzt zu München befindlichen Handschrift, bei Migne 64, 141—146; von neuem herausgegeben durch P. de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, Göttingen 1882, 54—57.

[2] Pallad. a. a. O. 12, Migne 47, 40.

[3] Die Zeugnisse für die tachygraphische Aufnahme von Chrysostomus-Predigten wurden gesammelt von S. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 31, 1907, 142 bis 145, und gleich darauf von A. Wikenhauser, Der hl. Chrysostomus und die Tachygraphie: Archiv f. Stenographie 58, 1907, 268—272.

[4] Bei Migne 64, 90. [5] Sozom., Hist. eccl. 8, 2.

[6] So auch noch Naegele in den *Χρυσοστομικά*, Roma 1908, 3, 128 ff.

spiegelt. Eben diese Anschauung hat sich bald nachher in dem Namen Goldmund einen herrschend gebliebenen Ausdruck geschaffen. Sozomenus noch unbekannt[1], erscheint dieser Name im 6. Jahrhundert bei lateinischen Autoren, welche aus griechischen Quellen schöpften, Fakundus von Hermiane, Papst Vigilius, Kassiodor, als stehender Beiname des Heiligen[2]. In der Folge hat er sich zum Hauptnamen aufgeschwungen; aus *ὁ χρυσόστομος Ἰωάννης* ward *Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος* und weiterhin *ὁ Χρυσόστομος* schlechtweg.

Der Fürst der Redner galt aber zugleich als treuester Ausleger der Lehre der Kirche. Die Antiochener gaben ihm sehr bald den Titel des „großen Lehrers des Erdkreises“[3]. Auch die Alexandriner zollten ihm ihre Huldigung. Nach den Forschungen Baurs ist es kein Geringerer als Cyrillus von Alexandrien, der Neffe und Nachfolger des Theophilus, gewesen, welcher zum ersten Male zum Erweise der orthodoxen Kirchenlehre Johannes als Gewährsmann einführte[4]. Es folgten offizielle Anerkennungen von seiten der höchsten kirchlichen Autoritäten. Die Päpste Leo d. Gr. und Agatho, die allgemeinen Konzilien zu Chalcedon (451), zu Konstantinopel (680), zu Nicäa (787) rufen Johannes Chrysostomus als Zeugen des wahren Glaubens an. Auf dem letztgenannten Konzil ward eine Stimme laut: „Wenn Johannes Chrysostomus sich so über die Bilder äußert, wer wagt noch etwas gegen die Bilder zu sagen?“[5] Seit dem 10. Jahrhundert verehren die Griechen Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz und Chrysostomus als „die ökumenischen großen Lehrer“ oder „die drei Hierarchen“[6].

Der Manuskriptenbestand für Chrysostomus-Schriften ist infolgedessen außerordentlich reich. Baur hat in den gedruckten Katalogen griechischer Handschriften 1917, dem 8.—16. Jahrhundert angehörige Chrysostomus-Handschriften gezählt, d. h. Handschriften, welche mindestens eine Chrysostomus-Predigt, zumeist aber nur Chrysostomus-Schriften enthalten. Am häufigsten sind die Homilien zur Genesis und zum Matthäusevangelium vertreten[7]. Dazu kommt eine gleichfalls kaum übersehbare Fülle von Fragmenten und Exzerpten in exegetischen Katenen und asketischen Florilegien. Chrysostomus ist zu solchen Kompilationen ausgiebiger herangezogen worden als irgend ein

[1] Dagegen weiß Sozomenus (a. a. O. 8, 10) zu berichten, daß einer der Hauptgegner des Johannes auf der Eichensynode des Jahres 403, Bischof Antiochus von Ptolemais, von einzelnen Verehrern mit dem Namen Chrysostomus geschmückt ward.

[2] Siehe die Belegstellen bei Baur, S. Jean Chrys. 58—60.

[3] *Τοῦ μεγάλου διδασκάλου τῆς οἰκουμένης*, Theodor., Hist. eccl. 5, 34.

[4] Und zwar in der gegen Nestorius gerichteten, 429 oder 430 verfaßten Denkschrift „De recta fide ad reginas“, Migne 76, 1216. Vgl. Baur a. a. O. 7.

[5] Mansi, SS. Conc. Coll. 13, 8.

[6] Baur a. a. O. 25—26. Vgl. Nilles in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 735 ff.

[7] Baur a. a. O. 29.

anderer griechischer Kirchenvater. Endlich sind manche Chrysostomus-Schriften durch Übersetzungen in alle möglichen Sprachen im buchstäblichen Sinne des Wortes über den ganzen christlichen Erdkreis getragen worden. Die ältesten, die lateinischen, die syrischen und die armenischen Übersetzungen leisten nicht bloß textkritische Dienste, sondern liefern auch Beiträge zur Ergänzung der griechischen Überlieferung.

Denn aller Wertschätzung zum Trotz ist doch eine Anzahl von Chrysostomus-Schriften in den Wechselfällen der Jahrhunderte zu Grunde gegangen. Außer den Übersetzungen bieten die Fragmente in Katenen und Florilegien schlagende Belege. Freilich mögen auch noch Inedita des glücklichen Finders harren. Ungleich zahlreicher als die Deperdita, ein weitgestreckter und noch wenig gelichteter Wald, sind die Suppositia. Namentlich für Predigten, deren Herkunft zweifelhaft schien, war Chrysostomus der gegebene Sammelname. Nicht wenige Predigten gehören auch gewissermaßen zwei Autoren an, insofern sie sich als Flickwerke aus Chrysostomus-Lappen erweisen.

Gesamtausgaben unternahmen der Jesuit Fronton du Duc (1609), der Anglikaner Henry Savile (1612) und der Mauriner Bernhard de Montfaucon (1718). Neuere Forscher begegnen sich in dem Urteile, daß Savile Vorzügliches leistete, daß de Montfaucon gerade die textkritische Arbeit hauptsächlich jüngeren und unerfahrenen Hilfskräften überließ, daß jedenfalls noch sehr viel zu tun bleibt[1]. Ja im Grunde ist, von wenigen Schriften abgesehen, in textkritischer Hinsicht noch fast alles zu tun, insofern weder die Handschriften ausreichend verglichen noch die Fragmente näher untersucht noch die Übersetzungen verwertet wurden.

Eine treffliche, nur etwas knapp gefaßte Chrysostomus-Bibliographie im weitesten Sinne des Wortes spendete Chr. Baur, S. Jean Chrys. et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Essai présenté à l'occasion du 15e centenaire de S. Jean Chrys., Louvain 1907 (Université de Louvain. Recueil des travaux publiés par les membres des conférences d'histoire et de philologie, Fasc. 18).

Nachdem im Laufe des 16. Jahrhunderts eine Reihe lateinischer Sammelausgaben von Chrysostomus-Schriften veranstaltet worden, die erste 1503 zu Venedig in sechs Bänden 2°, legte du Duc Hand an eine griechisch-lateinische Gesamtausgabe, von welcher bis zu seinem Tode, 1609 bis 1624, sechs Bände 2° zu Paris erschienen. Ch. Morel und S. Cramoisy ließen 1636 noch sechs weitere Bände 2° folgen. Diese zwölf Bände wurden von neuem aufgelegt 1698 zu Frankfurt a. M., 1701 zu Mainz, 1723 zu Frankfurt und Amsterdam. — Inzwischen war 1612 zu Eton (unweit Windsor) die griechische, auf Beigabe einer lateinischen Übersetzung verzichtende Ausgabe Saviles mit einem Schlage vollständig, in acht Bänden 2°, ans Licht getreten. Eine Neuauflage hat sie nicht erfahren. — Die griechisch-latei-

[1] De Lagarde, Ankündigung usw. 50. Baur, S. Jean Chrys. 83—88.

nische Ausgabe de Montfaucons erschien 1718—1738 zu Paris in dreizehn Bänden 2° und ward zu Venedig mehrere Male nachgedruckt: 1734 bis 1741, 1755 und 1780 (das letzte Mal in vierzehn Bänden 4°). Eine neue Auflage, editio Parisina altera, emendata et aucta, erschien 1834—1839 zu Paris in dreizehn Bänden gr. 8°. Auch bei Migne, PP. Gr. 47—64, Paris 1863, ist de Montfaucons Ausgabe, vermehrt um ein allerdings reichhaltiges, aber sehr der kritischen Säuberung bedürftiges „Supplementum", abgedruckt; nur die 90 Homilien zum Matthäusevangelium gibt Migne 57—58 nicht nach de Montfaucon, sondern nach der Separatausgabe Fields (Cambridge 1839). Schließlich hat J. Bareille den griechischen Text de Montfaucons noch einmal abdrucken lassen und demselben eine französische Übersetzung an die Seite gestellt, Paris 1865—1873 in 19 Bänden 4°.

Mit der systematischen Kollationierung der Handschriften hat Paulson einen dankenswerten Anfang gemacht. J. Paulson, Symbolae ad Chrysostomum Patrem. 1. De codice Lincopensi; 2. De libro Holmensi. Lundae 1889—1890, 4°. Le même, Notice sur un manuscrit de S. Jean Chrys., utilisé par Erasme et conservé à la bibliothèque royale à Stockholm, Lund 1890, 8°. Vgl. Baur a. a. O. 156 269.

Der Fragmente in Katenen und Florilegien hat Haidacher sich angenommen. S. Haidacher, Studien über Chrysostomus-Eklogen: Sitzungsber. der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 144, 4, Wien 1902. (Über die Eklogensammlung des Theodor Daphnopates oder Magister, um die Mitte des 10. Jahrhunderts.) Ders., Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen: Zeitschr. f. kath. Theol. 26, 1902, 190—194. Ders., Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephräm Syrus: ebd. 30, 1906, 178—183. Ders., Chrysostomos-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela: Byzant. Zeitschr. 16, 1907, 168—201. Ders., Chrysostomus-Fragmente: Χρυσοστομικά, Roma 1908, 1, 217—234. (Über Fragmente zum Buche Job und Fragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus.) Vgl. Baur a. a. O. 259—262.

Was die alten Übersetzungen anlangt, so steht an der Spitze der lateinischen Übersetzer der Diakon Anianus von Celeda, welcher um 418 mit einer Streitschrift für den Pelagianismus gegen Hieronymus hervortrat (Hier., Ep. 143, 2). Er übersetzte in den Jahren 415—419 die sieben Lobreden auf den hl. Paulus (diese Übersetzung bei Migne 50, 471—514), die ersten 25 Homilien zu Matthäus (die Übersetzung der ersten 8 Homilien zu Matthäus bei Migne 58, 975—1058, in älteren lateinischen Chrysostomus-Ausgaben stehen alle 25 Homilien) und eine Reihe sonstiger Predigten. Vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patrum lat. 2, 473—480. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin: Revue d'histoire ecclés. 8, 1907, 249—265. Im Auftrage Kassiodors übersetzte ein gewisser Mutianus die 34 Homilien zum Hebräerbrief (Cassiod., Institt. 1, 8) und vielleicht auch die 55 Homilien zur Apostelgeschichte (vgl. Cassiod. a. a. O. 1, 9). Die Übersetzung der Homilien zum Hebräerbrief (bei Migne 63, 237—456) ist „die Grundlage der gesamten abendländischen Auslegungsliteratur zum Hebräerbrief geworden" (E. Riggenbach, Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief, Leipzig 1907, 11). Eine anonyme, aber alte Übersetzung der ersten der zwei Mahnschriften an Theodor von Mopsuestia (Paraeneses ad Theodorum lapsum) in der Bibliotheca Casinensis 3, 1877, Florileg. 389—411, und wiederum (vermeintlich zum ersten Male) bei A. Staerk in den Studien und Mitteilungen aus d. Benediktiner- u. d. Cistercienser-Orden 31, 1910, 1—36. Eine anonyme Übersetzung der zwei Bücher von der Buße (De compunctione) nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts bei Guil. Schmitz,

Monumenta tachygraphica codicis Paris. lat. 2718, fasc. 2, Hannoverae 1883. Im 12. Jahrhundert war Burgundio von Pisa als Chrysostomus-Übersetzer tätig. Vgl. Baur, S. Jean Chrys. 62—63. — Von syrischen Übersetzungen ist in Baurs Bibliographie gar nicht die Rede. Gedruckt sind allerdings, soviel ich weiß, nur einige Predigten in syrischer Sprache und noch dazu unechte Predigten: ein „sermo de divitiis et paupertate“ (= hom. de eleemosyna: Migne 60, 707—712) in den Monumenta syriaca, praefatus est P. Zingerle, 1, Oenip. 1869, 117—123; eine „homilia in noctem parasceves“ bei M. Kmosko im Oriens christianus 3, 1903, 91—125; ein langer „sermo de poenitentia“ etc. (in Wahrheit von Patriarch Johannes Nesteutes, Migne 88, 1937—1978) bei E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the dialect of Upper Egypt, London 1910, 289—379. Um so größer ist die Zahl der handschriftlich vorhandenen Übersetzungen. Syrische Handschriften des Britischen Museums aus dem 6.—8. Jahrhundert mit Chrysostomus-Homilien zu Schriften des Neuen Testaments sind zusammengestellt bei de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, Göttingen 1882, 51. — Armenische Übersetzungen sind schon in reicher Fülle gedruckt worden. Vgl. Baur a. a. O. 196—197. G. Aucher, S. Giovanni Cris. nella letteratura armena: Χρυσοστομικά 1, 143—171. Ich nenne nur einige Publikationen der Mechitharisten auf San Lazzaro. Im Jahre 1826 veröffentlichten sie in zwei Oktavbänden eine klassische Übersetzung der 90 Homilien zu Matthäus, welche Field nicht versäumte für seine griechische Ausgabe dieser Homilien (Cambridge 1839) zu benützen. 1861 folgte ein Oktavband mit „Predigten“ und 1862 zwei Oktavbände unter dem Gesamttitel „Erklärung der Briefe des Paulus“; den Inhalt dieser drei Bände verzeichnet im einzelnen de Lagarde a. a. O. 52—54. Im Jahre 1880 erschien armenisch und 1887 in lateinischer Afterübersetzung eine Erklärung des Propheten Isaias, von welcher griechisch nur ein kleines Stück erhalten ist. — Über georgische Übersetzungen, welche zum Teil auch schon gedruckt sind, s. M. Tamarati, S. Jean Chrys. dans la littérature géorgienne: Χρυσοστομικά 1, 213—216. — In koptischer Sprache wurden bisher nur einzelne Chrysostomus-Predigten herausgegeben. Baur a. a. O. 198. Nachzutragen wären der unechte „sermo de poenitentia“ etc. (Migne 88, 1937—1978), koptisch und englisch bei Budge, Coptic Homilies, London 1910, 1—45 147 bis 191; der gleichfalls unechte „sermo de Susanna“ (Migne 56, 589—594), bei Budge 46—57 192—203; die echte „homilia in dimissionem Chananaeae“ (Migne 52, 449—460), unter dem Namen des Eusebius von Cäsarea in Kappadozien bei Budge 133—143 275—285. — Über arabische Übersetzungen s. C. Bacha, S. Jean Chrys. dans la littérature arabe: Χρυσοστομικά 1, 173 bis 187, sowie G. Graf, Arabische Chrysostomos-Homilien: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 185—214. Außer Predigten sind die sechs Bücher vom Priestertum schon wiederholt arabisch gedruckt worden. Auch Bacha edierte dieselben nach einer Handschrift vom Jahre 1558, Beirut 1904, 8°. Vgl. W. Fell in der Theol. Revue 1906, 514 ff. — In äthiopischer Sprache existiert eine unechte „Oratio eucharistica S. Ioannis Chrys.“ (durchaus verschieden von der griechisch vorliegenden „Chrysostomus-Liturgie“), herausgegeben von A. Dillmann, Chrestomathia aethiopica, Lips. 1866, 51—56; ins Deutsche übersetzt von A. Schulte im Katholik 1888, 1, 417—425. — Zwanzig Chrysostomus-Predigten in altslavischer Übersetzung edierte F. Miklosich, Monumenta linguae palaeoslovenicae, Vindob. 1851, 8°. Auch der sog. Glagolita Clozianus, eines der frühesten Denkmäler altslavischer Sprache (und glagolitischer Schrift), enthält auf seinen 14 Blättern hauptsächlich Fragmente echter und unechter Chrysostomus-Predigten. Die Ausgaben desselben vermerkt Miklosich, Altslovenische Formenlehre, Wien 1874, XIII. Editionen

einzelner Predigten mögen übergangen sein. Vgl. Baur a. a. O. 213—214: „Editions glagolitiques"; 221: „Editions slaves." — Über altrussische Übersetzungen und zugleich auch über die neuere russische Literatur betreffend Chrysostomus s. A. Palmieri, S. Giovanni Cris. nella letteratura russa: Χρυσοστομικά 1, 189—211.

An neueren Übersetzungen in moderne Sprachen ist gleichfalls kein Mangel. Von deutschen Übersetzungen genüge es, folgende namhaft zu machen. W. Arnoldi, Homilien des hl. Johannes Chrys. über die Briefe des hl. Paulus, Bd 1—6, Trier 1831—1840, 8°; fortgesetzt von Ph. de Lorenzi, Bd 7—8, 1849—1852; fortgesetzt von A. Weber, Bd 9, 1854. Fr. Knors, Des hl. Johannes Chrys. Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus, Regensburg 1857, 2 Bde, 8°; neu bearbeitet von Max, Herzog zu Sachsen, Regensburg 1910—1911. Knors, Die Homilien des hl. Johannes Chrys. über das Evangelium des hl. Johannes, Paderborn 1862, 8°. J. Fluck, Die asketischen Schriften des hl. Johannes Chrys., Bd 1, Freiburg i. Br. 1864, 8°. Ein weiterer Band ist nicht erschienen. In der Kemptener „Bibliothek der Kirchenväter" erschienen 1869—1884 Ausgewählte Schriften des hl. Chrysostomus in 10 Bänden; Bd 1: Die sechs Bücher vom Priestertum, das Buch vom jungfräulichen Stande, der (erste) Brief an Theodor und die 9 Homilien über die Buße (übersetzt von J. Chr. Mitterrutzner und J. Rupp), Bd 2: Die 21 Homilien über die Bildsäulen (von Mitterrutzner), Bd 3: Ausgewählte Reden und die Briefe an Papst Innocenz und an Olympias (von M. Schmitz). Bd 4—10: Sämtliche Homilien zu den paulinischen Briefen (von J. Wimmer, Mitterrutzner, A. Hartl, J. Schwertschlager, N. Liebert, B. Sepp). Die sechs Bücher vom Priestertum wurden auch übersetzt von H. Scholz, Magdeburg 1850, von K. Haas, Tübingen 1860, von G. Wohlenberg, Gotha 1890 (Bibliothek theologischer Klassiker, Bd 29). Bei Baur a. a. O. 182—190 werden 46 „éditions allemandes" aus dem 16.—19. Jahrhundert aufgeführt. Und doch fehlen in dieser Liste schon mehrere der soeben genannten deutschen Drucke. — Eine französische Übersetzung sämtlicher Schriften des hl. Chrysostomus, hergestellt sous la direction de M. Jeannin, erschien 1863 bis 1867 zu Bar-le-Duc und wiederum 1887—1888 zu Arras in 11 Bänden. Baur a. a. O. 199—213: „Éditions françaises." — Eine englische Übersetzung sämtlicher oder doch der meisten Schriften findet sich in der von Ph. Schaff herausgegebenen Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, vol. 9—14, New York 1889—1890. Baur a. a. O. 190—196: „Éditions anglaises." — Übersetzungen in andere moderne Sprachen möge man bei Baur suchen.

An literarhistorischen Bearbeitungen der Schriftenmasse fehlt es sehr. Die „Travaux critiques sur les oeuvres de S. Chrysostome" bei Baur a. a. O. 258—271 sind zumeist einzelnen Schriften gewidmet. Hier wären etwa zu nennen Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 8, 1802, 454—583: „De S. Johanne Chrys." G. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 565—574: „Die schriftstellerische Tätigkeit des Johannes Chrys. vor seinem öffentlichen Auftreten als Prediger zu Antiochien"; 495—529: „Die Predigttätigkeit des Johannes Chrys. in Antiochien." P. Batiffol, De quelques homélies de S. Jean Chrys.: Revue Biblique 8, 1899, 566—572. J. Pargoire, Les homélies de S. Jean Chrys. en juillet 399: Échos d'Orient 3, 1899—1900, 151—162.

3. Exegetische Homilien. — Den Hauptbestandteil der echten Chrysostomus-Schriften bilden fortlaufende Homilien zu biblischen Büchern oder Bibelkommentare in Homilienform. Die meisten ent-

stammen den Tagen der Predigertätigkeit des Heiligen zu Antiochien, 386—397. Zur Genesis bieten die Ausgaben zwei nicht selten wörtlich zusammentreffende Homilienserien: „Homiliae 9 in Genesin“ (Migne 54, 581—630), welche sich, mit Ausnahme der letzten, über die drei ersten Kapitel des Buches verbreiten, und „Homiliae 67 in Genesin“ (Migne 53 bis 54), welche das ganze Buch abschnittweise von Anfang bis Ende besprechen. Jene neun Homilien sind, mit Ausnahme der letzten, in der Fastenzeit des Jahres 386 vorgetragen worden; die 67 Homilien werden von Tillemont und de Montfaucon ins Jahr 395 gesetzt, während Rauschen sie ins Jahr 388 verlegen möchte[1]. Über einzelne Kapitel der Bücher der Könige handeln „Homiliae 5 de Anna“ (54, 631—676), aus der Pfingstzeit des Jahres 387, und „Homiliae 3 de Davide et Saule“ (54, 675—708), aus dem Sommer 387[2]. Eine vollständige Erklärung der Bücher der Könige liegt nicht vor. Von den Psalmen hat Chrysostomus gleichfalls eine Auswahl in Homilien durchgesprochen, und zwar, wie es scheint, gegen Ende seiner Tätigkeit zu Antiochien. Wir besitzen Homilien zu 58 Psalmen: 4—12, 43—49, 108—117, 119—150 (Migne 55), Homilien, welche mit Recht zu den besten und gediegensten Leistungen des Predigers wie des Exegeten gerechnet werden. Die oft geäußerte Vermutung, Homilien zu den übrigen Psalmen seien verloren gegangen oder noch nicht aufgefunden worden, läßt sich nicht begründen[3]. Aus Katenen sind beträchtliche Fragmente unter des Chrysostomus Namen sowohl zum Buche Job (Migne 64, 505—656) als auch zu den Sprüchen (64, 659—740) gesammelt worden. Insoweit dieselben echt sind, dürften sie samt und sonders anderweitigen Schriften entnommen, nicht aber als Überbleibsel von Homilien oder Kommentaren zu den betreffenden Büchern zu betrachten sein. Den prophetischen Büchern im allgemeinen gelten die zwei Homilien „De prophetiarum obscuritate“ (Migne 56, 163 bis 192), aus dem Jahre 386 oder 387. Eine Erklärung der ersten Kapitel des Buches Isaias 1, 1—8, 10 (Migne 56, 11—94), ist nach der herrschenden Anschauung das Werk eines Redaktors, welcher Homilien des Goldmundes ihrer rednerischen Anlage entkleidete und zu einem regelrechten Kommentar umarbeitete. In armenischer Sprache ist ein vollständiger, nur des Eingangs und des Schlusses entbehrender

[1] Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 295; vgl. 522—524.

[2] Vgl. Rauschen a. a. O. 520 f.

[3] Verloren gegangen ist jedoch eine von Chrysostomus selbst zu Ps 140 (Migne 55, 428) angezogene Homilie über Ps 62. Erhalten blieb noch eine Homilie über den Anfang des Ps 41 (Migne 55, 155—167), die indessen nicht in die Reihe der übrigen Psalmenhomilien hineingehört und aus dem Jahre 387 stammt, und eine Homilie über den Anfang des Ps 115, welche griechisch erst von Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 31, 1907, 349—360, herausgegeben worden, aber allem Anschein nach als echt anzuerkennen ist.

Isaias-Kommentar erhalten, welcher aber noch der Untersuchung und Beglaubigung bedarf. Griechisch sind außerdem sechs Homilien zu Isaias 6 überliefert (Migne 56, 97—142), teils zu Antiochien teils zu Konstantinopel gesprochen[1]. Von den zahlreichen Katenenfragmenten zu Jeremias (64, 739—1038) wird dasselbe zu sagen sein, was von den Fragmenten zu Job und zu den Sprüchen gesagt wurde. Auch der sog. Kommentar zu Daniel (56, 193—246) ist schwerlich etwas anderes als eine Sammlung von Katenenscholien.

Ein anonymer Chrysostomus-Biograph aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, welcher hin und wieder alte Quellen benützt hat, berichtet, die „Erklärung des Hexaemerons" sei aus dem Stegreif vorgetragen und von Schnellschreibern aufgenommen worden (c. 36, bei Savile, S. Joan. Chrys. opp. 8, 318). Unter ἡ τῆς ἑξαημέρου σχεδιασθεῖσα βίβλος αὐτῷ dürfte der vollständige Homilienzyklus zur Genesis zu verstehen sein. Der von J. A. Mingarelli 1784 veröffentlichte, angeblich in den Ausgaben fehlende Schluß der 18. Genesishomilie (abgedruckt bei Migne 64, 499—502) ist vielmehr der Schluß der 13. Genesishomilie (Migne 53, 110), welcher nur durch einen Abschreiber willkürlich mit der 18. Homilie verbunden wurde. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 762—764. Die von Chr. Fr. Matthaei 1776 edierte „Homilia in decem millia talenta et centum denarios et de olivione iniuriarum" (Migne 64. 443—452) ist nur der Schluß der 27. Genesishomilie (Migne 53. 248—251). Haidacher a. a. O. 21, 1897, 399. — Chr. Baur, Der ursprüngliche Umfang des Kommentars des hl. Johannes Chrys. zu den Psalmen: Χρυσοστομικά 1, 235—242. Gegen die Annahme, der Kommentar sei lückenhaft überliefert und habe ursprünglich sämtliche Psalmen umfaßt. Die „Protheoria in psalmos", Migne 55, 533—538, ist unecht, aber aus echten Schriften kompiliert. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 21, 1897, 400. — Haidacher, Chrysostomus-Fragmente zum Buche Job: Χρυσοστομικά 1, 217 bis 225. Von den Fragmenten bei Migne 64, 505—656, seien die wertvollsten und umfangreichsten in sonstigen Schriften nachzuweisen, einige als unecht in Abzug zu bringen, andere auf nicht mehr vorhandene oder noch nicht gedruckte Schriften, vielleicht auch auf einen Job-Kommentar, zurückzuführen. Die Voraussetzung eines Job-Kommentars dürfte sich nicht rechtfertigen lassen. Aber freilich muß der ungedruckte Job-Kommentar unter des Chrysostomus Namen, von welchem A. M. Bandini 1763 eine kleine Probe veröffentlichte (Migne 64, 503—506), noch näher untersucht werden. — Der vollständige Isaias-Kommentar ward von den Mechitharisten nach einer Handschrift des 12. Jahrhunderts 1880 armenisch und 1887 in lateinischer Übersetzung zu Venedig herausgegeben. Er verdiente, mit dem griechisch erhaltenen Stücke genauer verglichen zu werden. — Die zuerst von J. B. Cotelier, Paris 1660, herausgegebene „Interpretatio Danielis", Migne 56, 193—246, besaß J. H. Nolte (gest. 1883) „um ein Drittel vollständiger als Cotelier". Alzog, Grundriß der Patrol.[4], 1888, 316.

An der Spitze der Kommentare zum Neuen Testament stehen 90 Homilien über das Matthäusevangelium (Migne 57—58), um 390 zu Antiochien vorgetragen. Wenn Suidas von Kommentaren „zu Matthäus und Markus und Lukas" redet[2], so muß ein Irrtum unter-

[1] Vgl. Rauschen a. a. O. 295 523.

[2] Suid., Lex. s. v. Ioan. Antioch., rec. Bernhardy 1, 2, 1023.

laufen, weil Kommentare zu Markus und Lukas sonst nicht bezeugt sind. Nur zu Lk 16, 19—31, sind „Homiliae 7 de Lazaro“ überliefert (Migne 48, 963—1054), wahrscheinlich aus dem Jahre 388[1]. Dagegen liegt die von Suidas gleichfalls gerühmte Erklärung des Johannesevangeliums in den 88 Homilien zu Johannes vor (Migne 59; die Perikope über die Ehebrecherin, 7, 53—8, 11, wird übergangen), welche um 389 gehalten sein mögen und bedeutend kürzer sind als die Homilien zu Matthäus. Über den Text der Apostelgeschichte sprach Chrysostomus 400 oder 401 zu Konstantinopel in 55 Homilien (Migne 60), welche nach der gewöhnlichen Ansicht deshalb eine geringere Formvollendung zeigen, weil sie so, wie sie von den Schnellschreibern aufgezeichnet wurden, überliefert sind, ohne noch einmal durch die Hand des Predigers gegangen zu sein. Älteren Datums sind „Homiliae 4 in principium Actorum apostolorum“ (Migne 51, 65 bis 112) und „Homiliae 4 de mutatione nominum“ (51, 113—156, über die Änderung der Namen des hl. Paulus und anderer Männer der biblischen Geschichte), die einen wie die andern bald nach dem Osterfeste des Jahres 388 zu Antiochien gehalten. Die paulinischen Briefe hat Chrysostomus sämtlich in Homilien bearbeitet, den Römerbrief in 32 Homilien (Migne 60), die Korintherbriefe in 44 bzw. 30 Homilien (61) — dazu noch 3 Homilien über 1 Kor 7, 1 ff (Migne 51, 207—242) und 3 Homilien über 2 Kor 4, 13 (51, 271—302) —, den Galaterbrief in einer Anzahl von Homilien, welche später, ähnlich wie die Homilien über Isaias, in einen Kommentar zusammengedrängt wurden (61), den Epheserbrief in 24 Homilien (62), den Philipperbrief in 15 Homilien (62), den Kolosserbrief in 12 Homilien (62), die Thessalonicherbriefe in 11 bzw. 5 Homilien (62), die Timotheusbriefe in 18 bzw. 10 Homilien (62), den Titusbrief in 6 Homilien (62), den Philemonbrief in 3 Homilien (62) und den Hebräerbrief in 34 Homilien (63). Diese Homilien zu den Paulinen sind teils noch zu Antiochien teils erst zu Konstantinopel gesprochen worden, ohne daß im einzelnen jedesmal mit Sicherheit entschieden werden könnte[2]. Die Homilien zum Hebräerbrief, welche jedenfalls der konstantinopolitanischen Zeit angehören, wurden laut handschriftlichem Vermerk erst nach dem Tode des Homileten auf Grund von Stenogrammen, ἀπὸ σημείων, veröffentlicht. Die katholischen Briefe hat Chrysostomus nicht erklärt; Katenenfragmente zu diesen Briefen (Migne 64, 1039—1062) sind nachweislich fast ohne Ausnahme anderweitigen noch erhaltenen Schriften entlehnt. Unter allen neutestamentlichen Erklärungen pflegt den Homilien über den Römerbrief die Palme zuerkannt zu werden. Schon

[1] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 525—526.

[2] Vgl. bezüglich der Homilien zum Römerbrief und zum Epheserbrief Rauschen a. a. O. 527—529.

Isidor von Pelusium urteilte: „Namentlich in der Erklärung des Römerbriefes ist des gelehrten Johannes Weisheit in Schätzen aufgehäuft. Ich meine nämlich, und niemand darf glauben, daß ich jemanden zu Gefallen rede, wenn der göttliche Paulus in attischer Sprache sich selbst hätte erklären wollen, so würde er nicht anders erklärt haben, als jener berühmte Meister es getan. So sehr zeichnet seine Erklärung sich aus sowohl durch Gedankentiefe wie durch Schönheit und Klassizität.“ [1]

Die 90 Homilien zu Matthäus hat Fr. Field einer gründlichen textkritischen Bearbeitung unterzogen, Cambridge 1839, 3 Bde, 8° (nur griechisch), und Fields Rezension ist, wie vorhin bemerkt, bei Migne 57—58 abgedruckt. Ganz verfehlt war es, wenn Blaß die Homilien zu Matthäus und ebenso diejenigen zu Johannes als eines der zuverlässigsten Hilfsmittel zur Rekonstruktion des ursprünglichen Textes des ersten und des vierten Evangeliums verwendete (Fr. Blaß, Evang. sec. Matthaeum, Lips. 1901; Ders., Evang. sec. Johannem, Lips. 1902); vgl. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1903, 137 ff 161 ff. — Auch die sämtlichen Homilien zu den paulinischen Briefen sind von Field in neuer Textesrezension vorgelegt worden, Oxford 1845—1862, 7 Bde, 8° (nur griechisch). Über den von Chrysostomus benützten Text s. S. K. Gifford, Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrys. (Dissertationes philol. Halenses 16, 1), Halis Sax. 1902. Die Erklärung zu Röm 16, 25 f, welche Kardinal Mai aus einer Schrift des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel (Migne 100, 824) als Nachtrag zu den Homilien über den Römerbrief aushob (Migne 64, 1037—1038), steht schon in der 27. Römerbriefhomilie als Erklärung zu Röm 14, 24 ff (Migne 60, 643—644). Die 20. Homilie über den ersten Korintherbrief (Migne 51, 159—170) ist von neuem herausgegeben worden durch A. R. Alvin, Linköping 1885, 8°. Ein Ausschnitt aus der 40. Homilie über den ersten Korintherbrief bei C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 1, Christiania 1866, 73—99: „Ein Bruchstück des antiochenischen Taufbekenntnisses aus den ephesinischen Konzilienakten und ein Bruchstück desselben aus einer Homilie des Chrysostomus.“ Eine Stelle der 26. Homilie zum zweiten Korintherbrief über den vom römischen Senat für den 13. Gott erklärten Alexander (Migne 61, 580) ist nicht mit de Montfaucon auf Alexander d. Gr., sondern auf Kaiser Alexander Severus zu beziehen. H. Usener, Divus Alexander: Rhein. Museum, N. F., 57, 1902, 171 bis 173. — Haidacher, Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen: Zeitschr. f. kath. Theol. 26, 1902, 190—194.

4. Sonstige Predigten. — Eine Anzahl von Homilien, welche einzelne Verse der Heiligen Schrift zum Gegenstande haben oder doch zum Ausgangspunkte nehmen, leitet von den exegetischen Homilien zu den sonstigen Predigten über. Ihr Inhalt ist sehr mannigfaltig.

a) Der größte Teil ist moralisch-asketisch gerichtet. Zusammenhängende Zyklen bilden die „Catecheses 2 ad illuminandos“ (Migne 49, 223—240), Ansprachen an die Taufkandidaten aus der Fastenzeit des Jahres 388 oder 389 [2], die „Homiliae 3 de diabolo

[1] Isid. Pelus., Ep. 5, 32, Migne 78, 1348.

[2] Vgl. Rauschen a. a. O. 521 f.

tentatore" (49, 241—276), Unterweisungen über die Versuchungen zur Sünde, zu ungewisser Zeit in Antiochien gehalten[1], die „Homiliae 9 de poenitentia" (49, 277—350), welch letztere jedoch erst später zu einer Gruppe zusammengefaßt worden sind und verschiedenen Zeiten angehören[2]. Die meisten moralisch-asketischen Vorträge stellen jeder für sich ein Ganzes dar, eine abschließende Erörterung eines einzelnen Themas. Vielgenannt und vielgerühmt sind unter andern die Predigten „In kalendas", d. i. auf den 1. Januar (48, 953—962), zur Bekämpfung des abergläubischen Unfugs, mit welchem der Anfang des neuen Jahres zu Antiochien begangen zu werden pflegte, „Contra circenses ludos et theatra" (56, 263—270), am 3. Juli 399 zu Konstantinopel gesprochen[3], „De futurorum deliciis et praesentium vilitate" (51, 347—354), „De eleemosyna" (51, 261—272), eine einläßliche Exegese der Worte 1 Kor 16, 1—4.

Die bei Migne 64, 491—492, als verschollen ausgegebene „Homilia de iis qui ad divina mysteria cum attentione accedunt" ist die letzte der „Homiliae 9 de poenitentia" (Migne 49, 343—350). Eben diese Homilie steht lateinisch auch in Assemanis Ausgabe der Werke Ephräms des Syrers, Romae 1732 bis 1746, gr. et lat. 3, 608—610. Arabisch ward sie von Bacha, Beirut 1904, herausgegeben; vgl. Fell in der Theol. Revue 1906, 515.

b) Verhältnismäßig wenige Predigten verfolgen dogmatisch-polemische Tendenzen. Die „Homiliae 12 contra Anomoeos de incomprehensibili" (Migne 48, 701—812) vertreten den Eunomianern gegenüber die Unbegreiflichkeit Gottes und die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Die zehn ersten sind 386—387 zu Antiochien vorgetragen worden, die zwei letzten zu Konstantinopel[4]. Kurz nach der zehnten Predigt gegen die Anhomöer scheint die „Homilia de resurrectione mortuorum" (50, 417ter—432) gehalten zu sein. In die Jahre 386—387 fallen auch die „Homiliae 8 adversus Iudaeos" (48, 843—942), übrigens nicht sowohl gegen die Juden als vielmehr gegen die Christen gerichtet, welche mit den Juden die Feste des Monats Tischri, Neujahrs-, Versöhnungs- und Laubhüttenfest, feierten oder auch mit den Juden Ostern am 14. Nisan begingen (Protopaschiten, Hom. 3).

Gegen die Anhomöer polemisiert auch eine griechisch erst von Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 31, 1907, 141—171, herausgegebene Predigt über 1 Kor 15, 28. Über die Zeit und Reihenfolge der Predigten gegen die Juden handelten Rauschen a. a. O. 496—502 und E. Schwartz (Christliche und jüdische Ostertafeln) in den Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 8, 6, 1905, 169—184. Rauschen unterscheidet zwei Reihen von Predigten, die Predigten 1 2 8, aus dem September

[1] Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 524. [2] Ebd.
[3] Pargoire in den Échos d'Orient 3, 1899—1900, 151 ff.
[4] Rauschen a. a. O. 504—506.

386, und die Predigten 3—7. aus dem Jahre 387; Schwartz will die Predigt 8 an das Ende der zweiten Reihe stellen und somit ins Jahr 387 verweisen.

c) Von Predigten auf kirchliche Feste seien erwähnt die vielverhandelte Weihnachtspredigt „In diem natalem D. N. Iesu Christi“ (Migne 49, 351—362) vom 25. Dezember 386, welche hauptsächlich dem Beweise gewidmet ist, daß Christus wirklich am 25. Dezember geboren sei — eine zweite Weihnachtspredigt (56, 385—396) ist ihrer Echtheit nach zweifelhaft; eine Predigt auf Epiphanie, „De baptismo Christi et de epiphania“ (49, 363—372), vom 6. Januar 387 (?)[1]; zwei Predigten „De proditione Iudae“ zur Feier des Gründonnerstags (49, 373—392), aber so nahe miteinander verwandt, daß die eine nur eine Überarbeitung der andern sein kann, während eine dritte Predigt über den gleichen Gegenstand (50, 715—720) zweifelhaft ist; eine Predigt „De coemeterio et cruce“ und zwei Predigten oder wohl richtiger zwei Nachschriften einer und derselben Predigt „De cruce et latrone“, zur Feier des Karfreitags (alle drei 49, 393—418); zwei Predigten auf Ostern (50, 433—442, und 52, 765—772, die zweite aber zweifelhaft); zwei Predigten auf Christi Himmelfahrt (50, 441—452, und 52, 773—792, die zweite aber zweifelhaft); zwei Predigten auf Pfingsten (50, 453—470).

Die Weihnachtspredigt Migne 49, 351—362, ward eingehend untersucht von Usener, Religionsgeschichtl. Untersuchungen 1, Bonn 1889, 218—240. Aber seine These, die Predigt sei am 25. Dezember 388 gehalten und an diesem Tage sei überhaupt das Weihnachtsfest in Antiochien zum ersten Male gefeiert worden, wurde von Rauschen 503—511 als irrig erwiesen. In der 2. Aufl. der Usenerschen Schrift, 1911, 379—384, tritt H. Lietzmann, im Einverständnis mit dem verstorbenen Verfasser, für die Datierung der Predigt auf den 25. Dezember 386 ein. Die Predigt „In Parasceven“ bei Migne 50, 811—816, gehört vielmehr Johannes von Damaskus an (Migne 96, 589—600). Die Predigt „In ipsum Pascha sermo 7 et ultimus“, bei Migne 59, 745—756, ist zwar auf den 25. April 387 gefallen, gehört aber einem Kleinasiaten an. C. H. Turner in den Studia biblica et ecclesiastica 2, 1890, 130—149. Die von Kardinal Mai 1840 als Ineditum veröffentlichte Predigt „De S. Pentecoste“, bei Migne 64, 417—424, stand bereits in de Montfaucons Ausgabe und ward hier mit Recht als unecht bezeichnet, Migne 52, 809—812. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 21, 1897, 398 f. Auch die erst von E. Batareikh in den Χρυσοστομικά, 1908, 3, 973—1005, veröffentlichte Predigt „In vincula S. Petri“ wird sich schwerlich als echt bewähren.

d) Reicher ist die Zahl der Lobreden auf große Männer der Vergangenheit und der Gegenwart, Heilige des Alten Testaments, Job, Eleazar und die makkabäischen Brüder nebst ihrer Mutter, die Märtyrer im allgemeinen und verschiedene einzelne Märtyrer und Märtyrerinnen der christlichen Zeit, Romanus, Julianus, Barlaam, Pelagia, Berenike, Prosdoke und andere, gefeierte Bischöfe der antiochenischen Kirche,

[1] Ebd. 503 f.

Ignatius, Babylas, Philogonius, Eustathius, Melitius[1]. Den Ehrenplatz behaupten die zu ungewisser Zeit in Antiochien gehaltenen „Homiliae 7 de laudibus S. Pauli Ap." (Migne 50, 473—514). Sie haben von jeher die ungeteilteste Bewunderung gefunden. Der alte Übersetzer Anianus glaubte, Paulus sei hier nicht bloß geschildert, sondern gewissermaßen aus dem Grabe auferweckt worden, um neuerdings ein Beispiel christlicher Vollkommenheit zu geben[2]. Die Rede auf Diodor von Tarsus (52, 761—766), spätestens 392 gesprochen, gilt einem Lebenden und in der Kirche Anwesenden. Diodor hatte wenige Tage vorher von der Kanzel aus Chrysostomus gepriesen und einen neuen Johannes Baptista genannt. Chrysostomus wirft dieses Lob auf Diodor zurück.

Zweifelhaft oder unecht ist die Rede „De beato Abraham", bei Migne 50, 737—746, welche durch L. de Sinner, Paris 1835, separat herausgegeben wurde. Unecht, ein Plagiat aus Gregor von Nyssa, ist die auch unter dem Namen Ephräms des Syrers gehende Rede „In Abraham et Isaac", Migne 56, 537—542. Vgl. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, 764 bis 766. Unecht, eine spätere Kompilation aus echten und unechten Chrysostomus-Predigten, ist auch die Rede „De Melchisedeco", Migne 56, 257—262. Vgl. Haidacher a. a. O. 19, 1895, 162—165. Die erwähnten Lobreden auf Paulus haben nach Th. Sinko, Studia Nazianzenica 1, Cracoviae 1906, 33, aus Gregor von Nazianz, Or. 2 apologetica, c. 52—56, geschöpft. In einem von J. Bidez (Description d'un manuscrit hagiographique grec palimpseste, Bruxelles 1900) veröffentlichten Palimpsest des 10. oder 11. Jahrhunderts fanden sich Bruchstücke einer angeblich von Chrysostomus herrührenden Lobrede auf Polykarpus von Smyrna; eine neue Ausgabe des Textes besorgte A. Hilgenfeld in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 45, 1902, 569—572. Das armenisch überlieferte, griechisch nicht vorhandene „Encomium S. Gregorii Armenorum Illuminatoris", lateinisch bei Migne 63, 943—954, armenisch von den Mechitharisten 1853 und wiederum 1878 zu Venedig herausgegeben, muß gleichfalls als unecht bezeichnet werden.

c) Die größte Berühmtheit hat eine Reihe von Gelegenheitsreden erlangt, in denen allerdings die rednerische Begabung des Predigers ihre glänzendsten Triumphe feiern mag. An erster Stelle sind die „Homiliae 21 de statuis ad populum Antiochenum" (Migne 49, 15—222), aus der Zeit des antiochenischen Aufstandes, zu nennen. Kaiser Theodosius d. Gr. hatte zu Anfang des Jahres 387 der Stadt Antiochien außerordentliche Steuern auferlegt, und in der Bevölkerung hatte eine gewaltige Erbitterung um sich gegriffen. Rohe Hände zertrümmerten die ehernen Standbilder des Kaisers sowie diejenigen seines Vaters, seiner Söhne und seiner verstorbenen Gemahlin Flac-

[1] Die Rede auf Bischof Philogonius, am Gedächtnistage desselben, 20. Dezember 386, gehalten, steht als „Homilia 6 contra Anomoeos" bei Migne 48, 747—756. Die Reden auf die Bischöfe Ignatius, Babylas, Eustathius, Melitius finden sich bei Migne 50.

[2] Bei Migne 50, 471*—472*.

cilla[1]. Der Kaiser schickte sich an, schwere Rache an der ganzen Stadt zu nehmen. Flavian, der greise Bischof von Antiochien, eilte nach Konstantinopel und richtete eine Ansprache an den Kaiser, welche aller Wahrscheinlichkeit nach ein Werk des Chrysostomus war[2], „eines der merkwürdigsten Denkmäler der Beredsamkeit“[3]. Theodosius konnte sich der Tränen nicht erwehren. Inzwischen hielt Chrysostomus zu Antiochien die Fastenzeit hindurch jene Reden „von den Bildsäulen“. Er spricht den bestürzten, ja verzweifelnden Mitbürgern Mut zu, benützt dann aber die Gelegenheit, vor einer wohldisponierten und empfänglichen Zuhörerschaft die herrschenden Laster, insbesondere auch die Gewohnheit leichtfertigen Schwörens, zu geißeln, und kann schließlich die Mitteilung machen, daß Flavian seinen Zweck erreicht und der Kaiser der Stadt volle Amnestie gewährt habe. Diese Reden mußten dem jungen Prediger für die ganze Folgezeit Ohr und Herz der Antiochener geöffnet halten. In den Anfang seiner konstantinopolitanischen Wirksamkeit fielen zwei Predigten, welche einen ähnlichen Eindruck gemacht haben werden, die Reden auf den gestürzten Minister Eutropius (52, 391—414), über die Hinfälligkeit allen Erdenglücks. Die erste ist am 17. Januar 399 gesprochen worden, während Eutropius den Altar der Kirche umklammert hielt und jenes Asylrecht in Anspruch nahm, welches er kurz zuvor durch Kaiser Arkadius hatte aufheben lassen, weil es sich ihm in der Verfolgung seiner eigenen Opfer hinderlich erwiesen, die zweite wenige Tage später, als Eutropius die Kirche verlassen hatte und nun ergriffen worden war. Hervorgehoben seien auch noch die Rede nach der Priesterweihe des Predigers, die erste unter allen seinen Predigten (48, 693—700), die Rede über die Unüberwindlichkeit der Kirche und die unzertrennliche Einheit von Haupt und Gliedern, mit welcher er 403 vor seiner Wegführung ins Exil das fieberhaft erregte Volk zu beruhigen suchte (52, 427*—430), die Rede am Tage nach seiner Rückkehr aus dem Exil (52, 443—448).

Über die Bildsäulenreden handelt R. Goebel, De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium (Diss. inaug.), Gottingae 1910, 8°. Die letzte dieser Reden, welche die Ansprache Flavians an Theodosius enthält, ward zu Schulzwecken separat herausgegeben von L. de Sinner, Paris 1842; von E. Sommer, Paris 1856 u. ö.; von E. Ragon, Paris 1887 u. ö. Auch die Ansprache Flavians für sich ward gesondert herausgegeben, z. B. von M. Gidel, Paris 1857 und 1886. Noch zahlreichere Sonderausgaben hat aber die erste der zwei Predigten auf Eutropius erlebt: von Fr. Dübner und E. Lefranc, Paris 1855 u. ö.; von E. Sommer, Paris

[1] Über den sonstigen Verlauf des Aufstandes s. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 259 ff.

[2] Der Wortlaut bei Chrys., Hom. 21 de stat. n. 3, Migne 49, 214—219.

[3] Als solches ist sie auch bei N. Schleiniger, Grundzüge der Beredsamkeit[4], Freiburg i. Br. 1883, 336—343, vollständig wiedergegeben.

1858 u. ö.; von J. H. Vérin, Paris 1875 u. ö.; von J. G. Beane, Paris 1893; von R. Castelli, Verona 1899.

Über die neuere Erforschung der Chrysostomus-Predigten mögen noch einige Nachträge gestattet sein. Die vorstehenden Angaben zeigten schon, daß manche Predigten, welche die Herausgeber für echt gehalten haben, später als unecht entlarvt wurden. Die Predigt „De non anathematizandis vivis vel defunctis", Migne 48, 945—952, ist, wie bereits S. 238 f bemerkt ward, nicht von Chrysostomus, sondern von Flavian von Antiochien. Die Predigt „De perfecta caritate", Migne 56, 279—290, ist nur ein Gewebe aus Chrysostomus-Zitaten. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 19, 1895, 387—389. Mit der Predigt „De angusta porta et in orationem dominicam", Migne 51, 41—48, verhält es sich ähnlich. Haidacher a. a. O. 34, 1910, 216—218. Die von A. Gallandi 1781 unter des Chrysostomus Namen veröffentlichte „Homilia de eleemosyna", Migne 64, 433—444, ist eine Kompilation aus dem unter dem Namen des Eusebius von Alexandrien gehenden „Sermo de eleemosyna" (Migne 86, 1, 423—452) und der „Homilia de eleemosyna" eines Pseudo-Chrysostomus (Migne 62, 769—770). Haidacher a. a. O. 25, 1901, 366 f. Die fünf Homilien, welche M. W. Th. M. Becher (Ioannis Chrys. Homiliae 5, Lips. 1839) aus einer Dresdener Handschrift des 9. Jahrhunderts herausgab, Migne 64, 451—492, sind samt und sonders unecht. Die Homilie über 1 Kor 6, 18, Migne 64, 465—474, gehört Gregor von Nyssa an (Migne 46, 489—498 1107—1110); die Homilie über Hebr 3, 1, Migne 64, 479—492. ist als Eigentum des Nestorius bezeugt (Fr. Loofs, Nestoriana, Halle 1905, 230—242); ob auch die drei übrigen Homilien, „Ad eos qui magni aestumant opes", „De precatione", „Virtus animi prae omnibus honore digna est", Nestorius zuzuschreiben sind, bedarf noch der Untersuchung. Haidacher a. a. O. 25, 1901, 367; 29, 1905, 192—195. — Umgekehrt sind aber auch einzelne Predigten, welche die Herausgeber verworfen oder bezweifelt haben, von neueren Forschern als echt verteidigt worden. Die Verteidigung der zwei trefflichen Homilien „De precatione", Migne 50, 775—786, führte mit Erfolg P. Vogt, Zwei Homilien des hl. Chrysostomus, mit Unrecht unter die zweifelhaften verwiesen: Byzant. Zeitschr. 14, 1905, 498—508. Die Homilie „De patientia", Migne 60, 723—730, nach de Montfaucon „infacundi Graeculi", ward unter der Aufschrift „De vita functis" von neuem herausgegeben und als echt verteidigt durch J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca 10, Romae 1905, 171—194. — Drittens sind einige bisher unbekannte Predigten ans Licht gezogen worden, welche allem Anschein nach als echt gelten dürfen. Dahin gehört zunächst die zu Antiochien, wahrscheinlich an einem Osterfeste, vorgetragene Predigt an Neugetaufte, „Ad neophytos", welche bei de Montfaucon und Migne fehlt und in neuerer Zeit allgemein als verschollen galt, bis Haidacher nachwies, daß sie sowohl in der lateinischen Übersetzung des Anianus wie auch wenigstens bruchstückweise im griechischen Original noch vorhanden ist. Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 168—193. Dahin gehören auch drei bisher nur lateinisch bekannte, griechisch erst von Haidacher nach einer Baseler Handschrift des 9. oder 10. Jahrhunderts veröffentlichte Predigten: „De continentia" (περὶ σωφροσύνης), „In dictum Apostoli: Quum autem subiecta fuerint illi omnia" etc. (1 Kor 15, 28), gegen die Anhomöer, und „In illud: Credidi, propter quod locutus sum" (Ps 115, 1). Haidacher a. a. O. 30, 1906, 572—582; 31, 1907, 141—171 349—360. — Endlich sind verschiedene unechte Predigten ihrem wahren Verfasser zurückgegeben oder doch ihren Entstehungsverhältnissen nach genauer beleuchtet worden. Die Homilien „In mulierem peccatricem" und „In paralyticum in die mediae Pentecostes", Migne 61, 745—752 und 777—782, gehören Amphilochius von Ikonium an (Migne 39, 65—90 und 119—130), und die Homilie „In illud:

Pater, si possibile est" etc., Migne 61, 751—756, ist ein Plagiat aus der Amphilochius-Homilie bei K. Holl, Amphilochius von Ikonium, Tübingen 1904, 91—102. Die Predigt „In dictum illud: In qua potestate haec facis?", Migne 56, 411—428, ist von Severian von Gabala (Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 410—413), und anerkanntermaßen sind auch noch mehrere andere angebliche Chrysostomus-Predigten für Severian von Gabala in Anspruch zu nehmen. Die Predigt „De adoratione crucis", Migne 52, 835 bis 840, und die Predigt „De confessione crucis", Migne 52, 841—844 (und wiederum 63, 849—854), sind spätere Kompilationen aus Chrysostomus-Schriften. Haidacher a. a. O. 21, 1897, 399 f. Die „Epistola ad monachos", Migne 60, 751—756, ist „ein Muster kompilatorischer Arbeit der spätgriechischen Zeit". Haidacher a. a. O. 34, 1910, 215 f. S. auch Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 225—244: „Zwei Chrysostomus beigelegte Homilien über das Symbol" (lateinische Homilien aus dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts, schon früher gedruckt, aber in de Montfaucons Ausgabe nicht aufgenommen).

5. Abhandlungen. — Die Abhandlungen des hl. Chrysostomus sind zumeist in Antiochien ans Licht getreten. Fast alle bewegen sich auf moralisch-asketischem Boden.

a) Mehrere Abhandlungen dienen der Verherrlichung und Verteidigung des Mönchslebens. So schon die früher bereits erwähnten „Paraeneses ad Theodorum lapsum" (Migne 47, 277—316), zwei Mahnschriften, welche den durch die Reize einer gewissen Hermione betörten und des Mönchslebens überdrüssig gewordenen Freund und Genossen, den späteren Bischof von Mopsuestia, zur Umkehr vermochten. Doch läßt sich nur die erste als Abhandlung ansprechen, während die zweite ein Brief ist[1]. Auch wird in der ersten überhaupt kein Adressat genannt, während die zweite häufig Theodor mit Namen anredet. Daß aber beide zusammengehören, beide an Theodor gerichtet, beide von Chrysostomus verfaßt sind, leidet keinen Zweifel[2]. Das Datum der Abfassung berechnen Tillemont und de Montfaucon auf das Jahr 369, Rauschen auf die Jahre 371—378[3]. — Einen ähnlichen Gedankenkreis beschreiben die nach Tillemont und de Montfaucon während des längeren Aufenthalts im Gebirge bei den Mönchen, 375 oder 376, nach Rauschen erst nach diesem Aufenthalt, 381—385, ausgearbeiteten zwei Bücher „De compunctione" (*περὶ*

[1] Die zweite bezeichnet sich selbst zum Schluß als eine *ἐπιστολή*.

[2] Obwohl Hesychius von Jerusalem (bei Mansi, SS. Conc. Coll. 9, 248) und Sozomenus (Hist. eccl. 8, 2) nur ein Schreiben (epistolam, *ἐπιστολήν*) des Chrysostomus an Theodor kennen. Leontius (Adv. Nest. et Eut. 3, 7, Migne 86, 1, 1364) spricht schon von zwei Schreiben *(δυσὶν ἐπιστολαῖς)*.

[3] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 565—567. Sicher dürfte sein, daß Chrysostomus diese „Paraeneses" schrieb, während er bei den Mönchen in den Bergen unweit Antiochiens weilte (vgl. namentlich Paraen. 1, 17). Dort muß er aber, gleichzeitig mit Theodor, auch schon einmal geweilt haben, bevor er um 373 ebendort für lange Jahre Aufenthalt nahm.

κατανύξεως. 47, 393—422)[1]. Sie sind befreundeten Mönchen gewidmet, das erste Buch einem Demetrius, das zweite einem Stelechius. Mit dem Nachweise der Notwendigkeit der Buße verbinden sie die Erläuterung des wahren Wesens derselben. — Die drei Bücher „Adversus oppugnatores vitae monasticae" (47, 319—386) wollen nicht bloß den Mönchen feindliche Stimmen zum Schweigen bringen, sondern namentlich auch die Familienväter Antiochiens bewegen, ihre Söhne während der gefährlichen Jahre der reiferen Jugendzeit in die sittliche Hochschule der Mönche zu schicken. Die noch ganz in heidnischen Händen befindlichen öffentlichen Schulen der Stadt waren von einer erschreckenden Unsittlichkeit durchseucht. Tillemont und de Montfaucon stimmen wieder für das Jahr 376, Rauschen für die Jahre 381—385[2]. In dem zweiten Buche wird gelegentlich ein Mönch in Parallele gebracht mit einem König (c. 6). Weitere Ausführung findet dieser Gedanke in einem kleinen Aufsatze „Comparatio regis et monachi" (47, 387 bis 392). Er wird jenen drei Büchern wohl auf dem Fuße gefolgt sein.

Eine Auswahl von Abhandlungen, „Opera selecta", an der Spitze die drei Bücher „Adversus oppugnatores vitae monasticae", hat Fr. Dübner in neuer Textesrezension herausgegeben, Paris 1861, gr. 8°. Über zwei textkritisch interessante Plato-Zitate in den Büchern „Adv. oppugn." s. P. Ubaldi in der Rivista di filologia e d'istruzione classica 28, 1900, 69—75. Zu dem ersten Buche „De compunctione" vgl. Haidacher, Eine interpolierte Stelle in des hl. Chrysostomus Büchlein ad Demetrium monachum: Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 405—411.

b) Andere Abhandlungen empfehlen die Jungfräulichkeit bzw. den Witwenstand. Das Buch „De virginitate" (Migne 48, 533—596), zu ungewisser Zeit in Antiochien geschrieben, verficht in warmen Worten und mehrfach auch in glühenden Farben den Satz des Apostels, die Ehe sei gut, die Jungfräulichkeit besser. Der weitaus größere Teil des Buches (c. 24—84) ist auch der Form nach nichts anderes als eine umfassende Erklärung des Kapitels 1 Kor 7. In den später gleichfalls zu Antiochien gehaltenen Homilien zu dem ersten Korintherbrief kann daher Chrysostomus auf unser Buch verweisen[3]. — Die kleine Abhandlung „Ad viduam iuniorem" (48, 599—610) ist eine um 380 verfaßte Trostschrift an die früh verwitwete Gattin eines angesehenen Mannes namens Therasius. Die dieser Abhandlung meist als zweites Buch angehängte, vermutlich ziemlich gleichzeitige Schrift „De non iterando coniugio" (48, 609—620) wendet sich in Form einer Rede an die Witwen überhaupt mit dem Rate, „so zu bleiben" (1 Kor 7, 40).

[1] Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usf. 569 f.

[2] Ebd. 567 f.

[3] Chrys., Hom. 19 in 1 Cor. n. 6 (Migne 61, 160): „Da ich dort mit aller mir möglichen Genauigkeit die Sache ausführlich dargelegt, so hielt ich es für überflüssig, dieselbe auch hier wieder zu erörtern."

c) Ein ungewöhnlicher Erfolg war den sechs Büchern vom Priestertum (Migne 47, 623—692) beschieden. Keine andere Schrift ist so häufig übersetzt und so häufig gedruckt worden[1]. Sie führen sich ein als eine Selbstverteidigung, eine Rechtfertigung des Verhaltens des Verfassers um 373, als er und sein Herzensfreund Basilius zu Bischöfen begehrt wurden. Er selbst ergriff, wie oben erzählt, die Flucht, während er durch die Verheimlichung dieses Vorhabens den Freund zur Annahme der Weihe veranlaßte. Den Hauptinhalt bildet eine herrliche Schilderung der Würde und Hoheit des Priestertums, deren Einzelzüge allerdings vielfach der zweiten Rede Gregors von Nazianz entlehnt sind. Das Ganze verläuft in Form eines Zwiegespräches zwischen den Freunden von sehr innigem und zartem Tone. Die Niederschrift ist erst längere Zeit nach den Geschehnissen, wahrscheinlich 381—385, erfolgt[2]. Daß die Umstände, in welche der Dialog eingebettet ist, als wirkliche Geschehnisse zu betrachten sind — Volk erklärte sie für Fiktionen —, pflegt wohl mit Recht vorausgesetzt zu werden, wiewohl eine Nachprüfung am Platze sein würde, weil doch gar manche Angaben, auch die Existenz des Freundes Basilius, jeder anderweitigen Beglaubigung entbehren.

Eine griechisch-lateinische Separatausgabe der Bücher „De sacerdotio" von J. A. Bengel (gest. 1752) erschien zuerst 1725 zu Stuttgart in 8°. Die Rezension des griechischen Textes ward durch einen Tauchnitzschen Stereotypdruck, Leipzig 1825 1866 1872 1887 1900, weit verbreitet und bildete auch die Grundlage der Separatausgaben von A. E. Leo, Leipzig 1834, und von C. Seltmann, Münster 1887. Von einer neuen Textesrezension des Griechen D. Euelpidios ist nur der „erste Teil", die Einleitung und das erste der sechs Bücher enthaltend, an die Öffentlichkeit getreten, Athen 1867. Antiquiert ward Bengels Rezension erst durch die Ausgabe von J. A. Nairn, Cambridge 1906 (Cambridge Patristic Texts), welcher eine Masse von Handschriften verglich und auch klassifizierte. — J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrys.: Zeitschr. f. prakt. Theol. 17, 1895, 56—63. A. Cognet, De Ioannis Chrys. dialogo qui inscribitur περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἓξ (Thèse), Paris. 1900, 8°. Vgl. auch die Literaturnachweise bei Baur, S. Jean Chrys. 270 f 287 f. Dazu S. Colombo. Il prologo del περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Cris.: Didaskaleion 1, 1912, 39—47.

d) Ein hübsches Handbüchlein der häuslichen Kindererziehung, um 393 zu Antiochien verfaßt, mußte erst von Haidacher wieder hervorgezogen werden. Es war schon 1656 durch Fr. Combefis unter dem Titel „De educandis liberis liber aureus" herausgegeben worden, hatte aber das Mißgeschick, von der Mauriner-Ausgabe aus-

[1] Baur (S. Jean Chrysostome 222) zählt 79 Ausgaben. Seine Liste ist aber nicht lückenfrei.

[2] Vgl. Rauschen a. a. O. 572 f. Nairn, der neueste Herausgeber der Bücher, Cambridge 1906, Introd. XIII—XV, will die Niederschrift erst um 387, nach der Priesterweihe des Verfassers, ansetzen.

geschlossen zu werden, und fiel infolgedessen fast gänzlicher Vergessenheit anheim. Im Griechischen ist die Schrift, welche von den heftigen schismatischen Wirren zu Antiochien ausgeht, „über Hoffart und Kindererziehung“ betitelt (*περὶ κενοδοξίας καὶ ὅπως δεῖ τοὺς γονέας ἀνατρέφειν τὰ τέκνα*). In einem kürzeren ersten Teil handelt der Verfasser von der Torheit und Verderblichkeit der Hoffart, welche den „Feuerbrand“ jener Wirren entzündet habe, und bezeichnet als die tiefste Wurzel aller weltlichen Gesinnung die mangelhafte Erziehung der Kinder. Im Anschluß daran legt er im zweiten Teil ausführlich die Grundsätze dar, nach denen die Kinder und insbesondere die Knaben erzogen werden sollen.

S. Haidacher, Des hl. Johannes Chrys. Büchlein über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese Über Jugenderziehung aus seinen Schriften übersetzt und herausgegeben, Freiburg i. Br. 1907, 8°. Der Übersetzung hätte eine Bearbeitung des griechischen Textes folgen sollen. Inzwischen ward Haidacher, vielleicht der erste Chrysostomus-Kenner neuerer Zeit, am 27. Juli 1908 vom Tode ereilt. Vgl. noch A. Hülster, Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus: Theologie und Glaube 3, 1911, 203—227.

e) Drei Bücher „Ad Stagirium a daemone vexatum“ (Migne 47, 423—494), einen befreundeten Mönch, welcher von schweren Seelenleiden geplagt und in einen Zustand wilder Verzweiflung geraten war, erörtern den Zweck und die Bedeutung der Leiden. Ein großer Teil des zweiten sowohl wie des dritten Buches befaßt sich mit der heiligen Geschichte, von Adam bis auf Paulus, zum Beweise, daß gerade die Lieblinge Gottes stets durch besonders viele Trübsale hindurchgehen mußten. Die Abfassung fällt in die Jahre 381—385 [1]. — Inhaltlich nahe verwandt sind zwei zeitlich weit entlegene Traktate, „Quod nemo laeditur nisi a se ipso“ (52, 459—480) und „Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates“ (52, 479—528), Trostschriften des Verbannten an die Seinen in der Heimat vom Jahre 405 oder 406. Es liegt in der Hand des Menschen selbst, ob er das eine, was allein ihm schaden kann, zulasse oder nicht. Widerwärtigkeiten, wie sie immer am meisten die Gerechten treffen, dürfen nicht zu Zweifeln an der Weltregierung Gottes Anlaß geben, mag auch Dunkel Gottes Wege decken.

f) Zwei Abhandlungen sind apologetischer Tendenz und Haltung: „De S. Babyla, contra Iulianum et Gentiles“ (Migne 50, 533 bis 572), etwa aus dem Jahre 382, und „Contra Iudaeos et Gentiles, quod Christus sit deus“ (48, 813—838), etwa aus dem Jahre 387. Die letztere ruft als Zeugnisse für die Gottheit Christi die in Erfüllung gegangenen Weissagungen an, die Weissagungen der Propheten und die Weissagungen Christi selbst, namentlich über das unaufhalt-

[1] Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche 570 f.

same Wachstum der Kirche und über die Zerstörung des Tempels zu Jerusalem. Die erstere beweist die Sieghaftigkeit des Christentums und die Ohnmacht des Heidentums an dem alten Bischof und Märtyrer Babylas von Antiochien und Julian dem Abtrünnigen. Julian hatte 362 die Gebeine des hl. Babylas aus dem seit Jahrzehnten zum *μαρτύριον* geweihten einstigen Daphnehaine bei Antiochien entfernen und den Kult des daphneischen Apollo daselbst wiederherstellen lassen, und als bald darauf, am 24. Oktober 362, der Apollotempel in Flammen aufging, erblickte man darin christlicherseits eine Rache des Himmels und einen Triumph des hl. Babylas. Auf diese Ereignisse nach Verlauf von zwanzig Jahren (c. 21) zurückzugreifen, wird Chrysostomus durch noch unaufgeklärte Vorkommnisse der Gegenwart veranlaßt worden sein.

Über polemische Bezugnahme der Abhandlung „De S. Babyla“ auf des Sophisten Libanius „Monodia de templo Apollinis Daphneo“ (welch letztere übrigens wohl 362 und nicht etwa erst 382 verfaßt ist), s. Naegele (Chrysostomos und Libanios) in den Χρυσοστομικά 1, 111 ff.

g) Bald nach seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel, wahrscheinlich noch 397, erließ Chrysostomus zwei Pastoralinstruktionen: „Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas“ (Migne 47, 495—514) und „Quod regulares feminae *(αἱ κανονικαί)* viris cohabitare non debeant“ (47, 513—532). Ein apostolischer Eifer macht sich hier auch in scharfen und herben Worten Luft. Es erscheint begreiflich, wenn ob solcher Hirtenschreiben in gewissen geistlichen Kreisen der Hauptstadt eine nachhaltige Verstimmung gegen den neuen Patriarchen Platz griff.

6. Briefe. — Die überlieferten Briefe (Migne 52), ungefähr 240 an der Zahl, aber meist sehr klein an Umfang, stammen fast ohne Ausnahme aus der Zeit des zweiten Exils des hl. Chrysostomus (404 bis 407). Weiter greifende geschichtliche Bedeutung kommt der Sammlung nicht zu. Manche Briefe wollen lediglich über das Befinden und Ergehen des Briefstellers nach den verschiedensten Seiten hin Nachricht geben. Andere legen rührendes Zeugnis ab von seiner nimmer müden Hirtensorge, welche nicht bloß die eigene Herde umfaßt, sondern auch in ferne Barbarenländer reicht. Wohl die meisten aber lassen sich als Trostschreiben bezeichnen, gerichtet teils an Kleriker oder auch Laien, welche in die Johanniten-Verfolgung verwickelt waren, teils an sonstige Freunde und Verehrer, welche die hoffnungslose Lage der Dinge zu Konstantinopel oder auch das immer trüber sich gestaltende Los des Verbannten niederbeugte. Der wesentliche Inhalt dieser Schreiben begegnete uns schon in den gleichfalls der Zeit des zweiten Exils angehörenden Abhandlungen „Quod nemo laeditur nisi a se ipso“ und „Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates.“

Besondere Erwähnung gebührt einem Briefe an Papst Innocenz und den Briefen an die Witwe und Diakonissin Olympias. Der Brief an den Papst (52, 529—536) ist noch zu Konstantinopel gleich nach Ostern 404 geschrieben und erstattet Bericht über die tumultuarischen Vorgänge in der Hauptstadt seit der Ankunft des Theophilus von Alexandrien[1]. Die 17 Briefe an Olympias[2] (52, 549—623), sämtlich aus den Tagen des zweiten Exils, heben sich schon durch ihre Zahl und ihren Umfang von den übrigen Briefen ab, reden auch eine ausnehmend herzliche und vertrauliche Sprache und verbreiten sich in unerschöpflicher Fülle über das Thema von der Heilsamkeit der Leiden. Sie spiegeln eine Seelengröße wider, welche äußerem Mißgeschick nicht mehr zugänglich zu sein, eine Gottinnigkeit, welche dieser Erde schon völlig entrückt zu sein scheint.

Zu den zwei Briefen an Papst Innocenz vgl. A. M. Amelli in den Χρυσοστομικά 1, 47—59. — Der Brief 125, „Cyriaco episc. exsulanti" (Migne 52, 681—685), ist eine unechte Kompilation echter Chrysostomus-Stellen; s. P. Ubaldi im Bessarione, anno 5, vol. 8, 1900, 244—264. Ebd., Ser. 2, anno 6, vol. 1, 1901, 69—79, handelte Ubaldi über den Brief 223, „ad episc. Antiochenum" (Migne 52, 739), und anno 6, vol. 2, 1902, 304—332, über „gli epiteti esornativi nelle lettere di S. Giovanni Cris." — Die Briefe 237 bis 241 (Migne 52, 741—746) gehören einem Freunde des Chrysostomus, einem Presbyter Konstantius von Antiochien, an. Man möchte ihn identifizieren mit dem in den Ausgaben allerdings „Konstantinus" genannten Presbyter von Antiochien, welcher die Homilien des Chrysostomus zum Hebräerbrief nach Stenogrammen veröffentlichte. — Der griechisch nur bruchstückweise, vollständig in lateinischer Übersetzung erhaltene Brief „ad Caesarium monachum" (Migne 52, 755—760) hat wegen seiner wirklichen oder scheinbaren Konsubstantiationslehre in früheren Jahrhunderten viel Staub aufgewirbelt. Heute wird allgemein anerkannt, daß derselbe unecht und erst nach dem Auftreten des Nestorius, wenn nicht erst nach dem Chalcedonense, geschrieben ist. Über die Geschichte dieses Briefes s. Baur, S. Jean Chrys. 272—276. — Nach Wittig sollen, wie früher angegeben (S. 157), zwei „Innocentio episcopo" überschriebene Briefe in der Korrespondenz Basilius' d. Gr., Nr 50 und 81, von Chrysostomus verfaßt und an Papst Innocenz gerichtet sein.

7. Unechte Schriften. — Zwei Schriften, welche fälschlich unter des Chrysostomus' Namen gestellt worden sind, müssen gleich-

[1] Ein kurzer zweiter Brief an den Papst (Migne 52, 535—536) ward im zweiten Exil gegen Ende des Jahres 406 geschrieben.

[2] Es ist dieselbe Olympias, seit 384 oder 385 Gattin des Nebridius, eines praefectus urbi von Konstantinopel, und zwanzig Monate später Witwe (Pallad., Dial. de vita Chrys. 16—17), von welcher auch die Schriften der großen Kappadozier zu erzählen wissen. Gregor von Nazianz schrieb ein Gedicht zu ihrer Hochzeit (Carm. 2, 2, 6, Migne 37, 1542—1550). Gregor von Nyssa widmete ihr seinen Kommentar zum Hohenliede. In den Analecta Bolland. 15, 1896, 400—423; 16, 1897, 44—51, erschien eine „Vita S. Olympiadis et narratio Sergiae de eiusdem translatione", aus dem 5.—7. Jahrhundert. Vgl. über diese Texte J. Bousquet in der Revue de l'Orient chret. 11, 1906, 225—251; 12, 1907, 255—268.

wohl hier zur Sprache kommen, weil ihre wirkliche Herkunft noch der Aufklärung bedarf.

a) Des Chrysostomus Namen trägt die Liturgie, nach welcher heute noch in der griechisch-katholischen Kirche des Orients das ganze Jahr hindurch das heilige Opfer gefeiert wird (Migne 63, 901 bis 922). Nur an einzelnen bestimmten Tagen muß die Chrysostomus-Liturgie der früher erwähnten Basilius-Liturgie den Platz räumen. Daß der Text der einen wie der andern Liturgie im Laufe der Jahrhunderte einen Entwicklungsgang zurückgelegt, zahlreiche Änderungen und Erweiterungen erfahren hat, ist oben schon bemerkt worden und ist ja auch von vornherein vorauszusetzen. Während aber die Tradition, daß Basilius die Opferfeier reformiert und schriftlich fixiert hat, sich als zu Recht bestehend erwies, läßt sich dafür, daß Chrysostomus irgend eine Liturgie verfaßt habe, auch nicht ein einziges vertrauenswürdiges Zeugnis beibringen. Die konstantinopolitanische Synode vom Jahre 692, die sog. Quinisexta, gedenkt einer Jakobus- und einer Basilius-Liturgie, aber keiner Chrysostomus-Liturgie[1], wiewohl die Erwähnung einer solchen nicht bloß sehr nahe gelegt, sondern geradezu herausgefordert war. Die älteste Handschrift der Chrysostomus-Liturgie, aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, eignet nur zwei Gebete Chrysostomus zu und spricht damit indirekt das Ganze Chrysostomus ab. In jüngeren Handschriften aber ist der Name Chrysostomus von der anfänglichen Stelle weg vor das Ganze gerückt worden. Nach de Meester kann die ursprüngliche Fassung der Liturgie doch noch in die Tage des hl. Chrysostomus zurückreichen. Nach Baumstark ist sie das Erzeugnis einer späteren Zeit.

Neuere Ausgaben des griechischen Textes der Liturgie bei H. A. Daniel, Codex liturgicus ecclesiae orientalis (Cod. lit. eccl. univ. 4), Lipsiae 1853, sowie namentlich bei C. A. Swainson, The Greek Liturgies chiefly from original authorities, Cambridge 1884, und F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western 1, Oxford 1896. Die ältere Literatur — Übersetzungen in moderne Sprachen sind schon S. 147 genannt worden — darf angesichts der Χρυσοστομικά vom Jahre 1908 übergangen werden. Der zweite und stärkste Faszikel dieser Sammlung ist ausschließlich der Chrysostomus-Liturgie gewidmet und enthält folgende Abhandlungen: Pl. de Meester, Les origines et les développements du texte grec de la Liturgie de S. Jean Chrys. (245 bis 357); G. Aucher, La versione armena della Liturgia di S. Giovanni Cris. (359—404); C. Bacha, Notions générales sur les versions arabes de la Liturgie de S. Jean Chrys. suivies d'une ancienne version inédite (405—471); C. Charon, Le Rite byzantin et la Liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites, Alexandrie-Antioche-Jérusalem (473—718); H. W. Codrington, Liturgia Praesanctificatorum syriaca S. Ioannis Chrys. (719—729); Ch. Auner, Les versions roumaines de la Liturgie de S. Jean Chrys. (731—769); A. Baumstark, Die Chrysostomos-Liturgie und die syrische Liturgie des Nestorios (771—857); A. Pétrovski, Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de

[1] Bei Mansi, SS. Conc. Coll. 11, 957.

S. Jean Chrys. (859—928, aus dem Russischen übersetzt); J. Bocian, De modificationibus in textu slavico Liturgiae S. Ioannis Chrys. apud Ruthenos subintroductis (929—969).

b) Ein Lehrbuch der biblischen Einleitung unter dem Titel: Synopsis Veteris et Novi Testamenti ist nur lückenhaft überliefert oder doch nur unvollständig gedruckt. Der Text der Mauriner-Ausgabe (Migne 56, 313—386) ist durch Bryennios und Klostermann um verschiedene Kapitel ergänzt worden. Andere Kapitel, namentlich solche über Bücher des Neuen Testaments, fehlen auch heute noch. Das Urteil über die Zugehörigkeit der Schrift ist dadurch nicht unerheblich erschwert. Gleichwohl dürfte mit größter Wahrscheinlichkeit auf Unechtheit zu erkennen sein[1]. Einem Buche, welches sich so weit abseits der sonstigen schriftstellerischen Bahnen des Chrysostomus bewegt, müßte eine vollends einwandfreie Legitimation zur Seite stehen, während diese Synopse nur durch die Handschriften beglaubigt ist, von welchen die ältesten dem 11. Jahrhundert angehören. Immerhin mag dieselbe manches Chrysostomus-Gut in sich bergen, ähnlich etwa wie die für sich überlieferte, aus echten Chrysostomus-Schriften kompilierte „Einleitung in die Psalmen“[2].

Ph. Bryennios hat in seiner Erstlingsausgabe der Didache, Konstantinopel 1883, Proleg. 109—147, aus derselben Handschrift vom Jahre 1056, welcher er auch die Didache entnahm, sowohl neue Lesarten zu dem Texte der Synopse bei Migne 56, 313—386, als auch neue Abschnitte des Buches selbst, über Habakuk, Sophonias, Aggäus, Zacharias, bekannt gegeben. E. Klostermann, Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik, Leipzig 1895, 75—112, berichtet über neu aufgefundene Handschriften der Synopse, teilt aus der wichtigsten Handschrift, einem cod. Barber. saec. XI, die Abschnitte über Exodus, Klagelieder, Daniel, die ganze Bibel, Markus, Römerbrief mit (83 bis 100) und gibt ein specimen einer neuen Ausgabe der Chrysostomus-Synopse und der (oben S. 65 berührten) pseudo-athanasianischen „Synopsis Scripturae sacrae“ (109—111). Allerdings müssen diese beiden Synopsen in Verbindung miteinander erforscht werden. Die handschriftlichen Texte zeugen von gegenseitigen Entlehnungen. Einstweilen s. Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 226—233; vgl. 312—314.

c. Das sog. „Opus imperfectum in Matthaeum“ (Migne 56, 611 bis 946) soll später noch zur Sprache kommen: § 40, 5.

8. Chrysostomus als Prediger. — Chrysostomus verdankt seinen Namen seinem Ruf als Prediger. Ein groß und weit angelegter Geist mit ausgesprochener rednerischer Begabung, hat er alles, was er hatte, in den Dienst des Wortes Gottes gestellt. Die Bretter des Ambon waren seine Welt. Er ist nicht Redner wie Gregor von Nazianz, er ist Prediger wie Basilius d. Gr. So gewiß er nicht

[1] Zahn hingegen (Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 228) glaubt, de Montfaucons Beweisführung für die Echtheit werde „kaum zu entkräften sein“.

[2] Die „Protheoria in psalmos“, Migne 55, 533—538; vgl. vorhin S. 337. In den Druckausgaben der Synopse fehlt das Kapitel über die Psalmen.

umsonst die Schule des Libanius besucht hat, so wird man doch nur aus seiner Anfängerzeit vielleicht einzelne Predigten vorweisen können, in denen der Sophistenzögling das Wort führt und sein Repertoire an Tropen und Figuren ausbreitet, während in der Folge der Rhetor bescheiden hinter den Prediger zurücktritt und sich lediglich bestrebt zeigt, die Zwecke des letzteren zu fördern. Das Beste, was dieser Prediger der Schule verdankt, ist wohl der oft bewunderte Attizismus seiner Sprache [1]. Zu einem nur selten wieder erreichten Meister kirchlicher Beredsamkeit haben angebornes Talent und unablässige Übung ihn aufsteigen lassen. Die alte Ostkirche hat nur einen einzigen Chrysostomus, und von den Predigern der alten Westkirche pflegt nur Augustinus mit ihm in Vergleich gebracht zu werden.

Im Rahmen dieses Vergleiches dürfte die besondere Art des Goldmundes sich am deutlichsten veranschaulichen lassen [2]. Augustinus ist auch als Theoretiker der geistlichen Rhetorik aufgetreten: sein Werk „De doctrina christiana" umschließt den frühesten Versuch einer systematischen Homiletik, und seine Schrift „De catechizandis rudibus" entwickelt zum ersten Male eine Theorie der Katechese. Chrysostomus hat sich, von gelegentlichen und kurzen sonstigen Bemerkungen abgesehen, nur in einigen Abschnitten des Werkes „De sacerdotio", besonders des vierten und fünften Buches, über die Aufgaben des Predigers ausgesprochen. Sowenig indessen irgend ein prinzipieller Widerspruch oder auch nur Gegensatz zwischen dem Abendländer und dem Morgenländer bestanden haben wird, so verschiedenartig gestaltete sich, der Verschiedenheit der Persönlichkeit entsprechend, die beiderseitige Praxis. Schon was den Umfang der Predigt angeht, wie scharf hebt Augustins „breviloquium" sich ab von der *μακρολογία* des Chrysostomus! Letzerer benötigt oft zweier Stunden, und ersterer begnügt sich oft mit einer Viertelstunde. Die Predigt Augustins stellte aber auch an den Redner wie an den Hörer ganz andere Anforderungen als die Predigt des Chrysostomus. Daß Augustinus sich überhaupt mehr an den Verstand, Chrysostomus mehr an den Willen wendet, dürfte noch von geringerem Gewichte sein. Augustinus pflegt jedoch ein bestimmt umgrenztes Thema, unaufhaltsam vorwärts schreitend und das Ziel nicht aus dem Auge lassend, in streng logischer Gedankenfolge durchzuführen, nicht selten so abstrakt, daß manche

[1] Diesen Attizismus der Sprache hat schon Isidor von Pelusium (Ep. 5, 2) gerühmt, und U. v. Wilamowitz-Moellendorff (bei Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, 1. Tl, 8. Abt., Berlin 1905, 212) steht nicht an, zu schreiben: Chrysostomus ist „ein beinahe puristischer Attizist", bei ihm „dominiert das reine Attisch", „alle Hellenen seines Jahrhunderts ... sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden".

[2] Vgl. Matthes in den Pastoralblättern für Homiletik usf. 30, 1888, 40 ff.

Hörer nur mit Mühe Schritt zu halten vermochten. Chrysostomus hingegen läßt sehr gerne, von der Stimmung des Augenblicks fortgetragen, seinen Gegenstand fallen, um Blumen zu pflücken, die am Raine wachsen; er ermüdet infolgedessen weniger, weil er mehr unterhält; manche seiner Predigten setzen sich aus mehreren völlig selbständigen Stücken zusammen[1]. Auch bei Darlegung einzelner Gedanken oder Wahrheiten ist des Chrysostomus Weise viel weniger anstrengend. Augustinus gönnt sich gewissermaßen keine Zeit, bei Beispielen und Bildern zu verweilen, während Chrysostomus überzeugt ist, durch Gleichnisse besser zu belehren als durch theoretische Auseinandersetzungen, wie er denn auch ein unvergleichliches Geschick besitzt, alles durch Bilder zu veranschaulichen und wiederum alles zu Bildern zu benützen. Freilich liebt Augustinus wenigstens die Befähigteren unter seinen Hörern zu entschädigen durch prachtvolle Antithesen, geistreiche Oxymora, Wortspiele aller Art, Reizmittel, welche bei Chrysostomus nur eine sehr untergeordnete Rolle spielen. Schließlich ist Chrysostomus weit mehr als Augustinus Gelegenheitsredner im besten Sinne des Wortes. Namentlich in der Einleitung versteht er auf das trefflichste, den augenblicklichen Umständen Rechnung zu tragen und an etwas Gegebenes anzuknüpfen, um sich von vornherein eine ungeteilte Aufmerksamkeit zu sichern[2]. Aber auch Störungen der Predigt weiß er sich zu Nutzen zu machen. In einer Homilie zur Genesis liest man: „Aber gebt doch acht und legt die Unaufmerksamkeit ab! Warum sag' ich das? Wir reden zu euch von den heiligen Schriften, und ihr wendet eure Augen von uns weg den Lampen und dem Lampenanzünder zu. Eine große Leichtfertigkeit ist es, auf den Lampenanzünder zu achten statt auf den Prediger. Auch ich zünde ein Licht an, das Licht der heiligen Schriften, und auf unserer Zunge brennt das Lampenlicht der heiligen Lehre.“ [3]

L. da Volturino, Studii oratorii sopra S. Giovanni Cris., rispetto al modo di predicare dignitosamente e fruttuosamente, Quaracchi 1884, 8°. Ch. Molines, Chrysostome Orateur (Thèse), Montauban 1886, 8°. Matthes, Der Unterschied in der Predigtweise des Chrysostomus und Augustinus: Pastoralblätter f. Homiletik, Katechetik u. Seelsorge 30, 1888, 40—71. L. Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrys., Würzburg 1889, 8°. Scheiwiller, Zwei Leuchten der geistlichen Beredsamkeit in der altchristl. Kirche [Chrysostomus und Gregor von Nazianz]. Theol.-prakt. Quartalschr. 55, 1902, 70—89 324 bis 343. Vgl. Baur, S. Jean Chrys. 250—257: „Les travaux sur S. Chrys. considéré comme orateur.“

9. Chrysostomus als Exeget. — Die Predigt ist für Chrysostomus in erster Linie Schrifterklärung. Auch von Augustinus besitzen wir

[1] Das ist der Mangel an Einheit und Geschlossenheit, welchen die technische Betrachtung als eine schwache Seite der Predigten des Chrysostomus empfindet.

[2] Offenbar hat er auch gerade die Einleitung in der Regel am sorgfältigsten vorbereitet. [3] Chrys., Hom. 4 in Gen. n. 3, Migne 54, 597.

außer „sermones“ eine immerhin beträchtliche Zahl von „enarrationes“ und „tractatus“ über Bibeltexte. Als Exegeten aber sind die beiden Prediger sehr verschiedene Wege gegangen. Mag auch Augustinus in wissenschaftlichen Erörterungen auf die Feststellung des eigentlichen Wortsinnes dringen, in der Predigt nimmt er eine sozusagen ungebundene Bewegungsfreiheit in Anspruch und fühlt sich nur auf dem weiten Felde der Allegoristik heimisch. Chrysostomus, welcher seine theologische Bildung zu Antiochien empfangen hat, vertritt durchweg die historisch-philologische Auslegungsmethode. Auch in der Predigt sucht er vor allem den Literalsinn ans Licht zu stellen, pflegt, von diesem Interesse geleitet, seiner Exegese eine geschichtliche Einleitung voraufzuschicken und verschmäht es nicht, bei grammatischen Schwierigkeiten stehen zu bleiben. Die Allegoristik oder Tropologie der Alexandriner lehnt er oft ausdrücklich ab. Zu Is 1, 22 bemerkt er, er wolle die „anagogische“ Deutung nicht gerade verwerfen, müsse aber die wörtliche Auffassung als die richtigere bezeichnen[1]; zu Is 5, 7 erklärt er mit Emphase, die Heilige Schrift selbst gebe deutlich zu erkennen, wann und wo die tropische Auslegung zulässig und geboten sei: „allegorisiert sie, so erläutert sie die Allegorie auch“[2]; zu Is 6, 6 ff fährt er nach Erwähnung einer figürlichen Deutung fort: „wir indessen halten an dem historischen Sinne fest.“[3]

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß Chrysostomus sehr oft den typischen Charakter des Alten Bundes hervorhebt und manche alttestamentliche Stelle zunächst *καθ' ἱστορίαν* und sodann auch *κατ' ἀναγωγήν* oder *μυστικῶς* würdigt. Der Typus ist ihm eine vom Heiligen Geist intendierte Prophetie, die sich von der sonstigen Prophetie nur dadurch unterscheidet, daß sie nicht in Worte, sondern in Sachen gekleidet ist[4]. So sagt er von der Erzählung über die Arche Noes: „Dies hatte eine geheimnisvolle Bedeutung, es war ein Vorbild des Zukünftigen, in der Arche war die Kirche vorgebildet, in Noe Christus, in der Taube der Heilige Geist, in dem Blatte des Ölbaums die Liebe Gottes zu den Menschen.“[5] Ähnlich verhält es sich mit dem Opfer Isaaks[6], mit der Geschichte des ägyptischen Joseph[7] usf.

---

[1] Migne 56, 23: *ἀληθεστέραν εἶναί φημι.*

[2] Migne 56, 60: *πανταχοῦ τῆς γραφῆς οὕτος ὁ νόμος, ἐπειδὰν ἀλληγορῇ, λέγειν καὶ ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν.*

[3] Migne 56, 72: *ἡμεῖς δὲ τέως τῆς ἱστορίας ἐχόμεθα.*

[4] Hom. 6 de poenit. n. 4 (Migne 49, 320): *ἡ προφητεία ἡ διὰ τοῦ τύπου ἡ διὰ πραγμάτων ἐστὶ προφητεία, ἡ δὲ ἄλλη προφητεία ἡ διὰ τῶν ῥημάτων ἐστὶ προφητεία.* Weiteres bei Haidacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration 37 ff. Vgl. auch Zeitschr. f. kath. Theol. 31, 1907, 149 f.

[5] Hom. 6 de Lazaro n. 7 (Migne 48, 1037).

[6] Hom. 47 in Gen. n. 3 (54, 432); vgl. Expos. in ps. 46 n. 1 (55, 209).

[7] Hom. 61 in Gen. n. 3 (54, 528).

Natürlich unterläßt Chrysostomus auch nicht, den Schrifttext paränetisch zu moralischen Folgerungen zu verwerten oder, wie er sich auszudrücken pflegt, *κατὰ θεωρίαν* zu erklären[1]. In dieser moralischen Nutzanwendung sieht er, der Prediger, vielmehr die schönste und reifste Frucht der Exegese. Und gerade hier bekundet er auch eine ganz eigene Virtuosität. Nichts kennzeichnet ihn so sehr wie die Verbindung und Ausgleichung zwischen Wissenschaft und Leben, Verstand und Gemüt. Vielleicht hat kein Zweiter den heiligen Text so gründlich und besonnen, ich möchte sagen, so nüchtern und trocken auszulegen und doch zugleich so tief und allseitig, so zart und feinsinnig fruchtbar zu machen gewußt für alle Zweige des religiösen Lebens.

Th. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte, Gotha 1869, 8°. (Vgl. Baur, S. Jean Chrys. 282 f.) Fr. H. Chase, Chrysostom. A study in the history of biblical interpretation, London 1887, 8°. S. Haidacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrys. über die Schriftinspiration, Salzburg 1897, 8°.

10. Einzelne Lehrpunkte. — Chrysostomus geht auf in die Interessen des Seelsorgers. Ein Mann, der keinen Widerspruch in sich selbst duldete und unentwegt dem evangelischen Ideal nachstrebte, war er der geborne Reformator der zeitgenössischen Gesellschaft. Ein dogmatischer oder spekulativer Kopf war er nicht. Einzelne Kapitel seiner Dogmatik jedoch verdienen aus diesem oder jenem Grunde wenigstens kurz gestreift zu werden.

Besonders nahe liegt die Frage nach seiner Christologie. In Christus, lehrt er, sind zwei Naturen unversehrt und unvermischt miteinander vereinigt. Christus ist dem Vater wesensgleich, *τῇς αὐτῇς οὐσίας τῷ πατρί*[2], und hat zugleich menschliches Fleisch (nach Röm 8, 3), zwar nicht sündhaft wie das unsrige, aber der Natur nach dem unsrigen gleich, *σάρκα . . . ἀναμάρτητον . . . τῇ φύσει τὴν αὐτὴν ἡμῖν*[3]. Trotz dieser Zweiheit der Naturen ist ein Christus: „bleibend, was er war, nahm er an, was er nicht war, und Fleisch geworden, blieb er Gott das Wort *(ἔμενε θεὸς λόγος ὤν)*“. . . . „Das eine (Mensch) wurde er, dies nahm er an, das andere (Gott) war er. Also keine Vermischung, aber auch keine Trennung! Ein Gott, ein Christus, der Sohn Gottes (vgl. 1 Tim 2, 5). Wenn ich aber sage ein Christus, so will ich damit eine Vereinigung behaupten, nicht eine Vermischung, *ἕνωσιν λέγω, οὐ σύγχυσιν*, weil die eine Natur nicht in die andere verwandelt, sondern mit der andern vereinigt worden ist.“[4] Auf eine schärfere Inhalts-

[1] Vgl. Haidacher, Die Lehre des hl. Johannes Chrysostomus usw. 37.

[2] Hom. 1 in Matth. n. 2 (Migne 57, 17); hom. 4 c. Anomoeos n. 4 (48, 732) usf.

[3] Hom. 13 in Rom. n. 5 (60, 515); vgl. des weiteren Hom. 7 in Phil. n. 2—3 (62, 229—332).

[4] Hom. 7 in Phil. n. 2 3 (62, 231 232).

bestimmung des Terminus *εἷς Χριστός* geht Chrysostomus nicht ein. Während Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia zu zeigen versuchten, daß die Vereinigung der zwei Naturen nur eine ethische sein könne, nicht eine physische, begnügt Chrysostomus sich mit allgemeineren und unbestimmteren, mehr populären Ausdrücken und Wendungen. Insofern tritt seine Darstellung in Gegensatz zu Diodor und Theodor, als niemals von „zwei Söhnen" die Rede ist. Insofern aber zeigt sich auch wieder eine gewisse antiochenische Blöße, als Gottheit und Menschheit gleichsam einander gegenüberstehen bleiben und ein einheitliches persönliches Prinzip oder Subjekt alles Lebens und Leidens in Christus nicht recht zum Durchbruch kommt. Cyrillus von Alexandrien führte Chrysostomus als Kampfgenossen gegen Nestorius ein. Er zitierte indessen nur zwei Stellen einer vorhin als zweifelhaft bezeichneten Weihnachtspredigt, welche nichts weiteres besagen, als daß Gott das Wort aus der Jungfrau Mensch geworden sei, was auch Nestorius nicht leugnen wollte[1].

Dem Ausdruck *θεοτόκος* ist Chrysostomus aus dem Wege gegangen[2]. Noch viel weniger freilich hat er den Ausdruck *ἀνθρωποτόκος* gebraucht. Was er aber über Maria sagt, namentlich in den Homilien zum ersten und zum vierten Evangelium, ist recht merkwürdig. Mit unverkennbarer Sorgfalt ist er bemüht, darzutun, daß die Worte des Herrn Mt 12, 48, Lk 11, 28, Jo 2, 4 durchaus keine Verleugnung der Mutter in sich schließen[3]. Wie sehr vielmehr der Herr seine Mutter geliebt und geehrt habe, erhelle daraus, daß er ihr untertan sein wollte, daß er auf ihre Bitte hin das Wunder zu Kana wirkte[4], daß er noch vom Kreuze herab Fürsorge für sie traf[5]. Das Wort „Siehe, dein Sohn" (Jo 19, 26) gibt ihm zu dem Rufe Anlaß: „Mein Gott, welche Auszeichnung! Wie sehr hat er den Jünger ausgezeichnet!"[6] Gleichwohl trägt Chrysostomus der Gnadenfülle der Gebenedeiten weniger Rechnung als vielleicht irgend ein anderer Kirchenvater des 4. Jahrhunderts. Zu Mt 1, 20 bemerkt er, der Vers Lk 1, 34 beweise, daß der Jungfrau etwas Menschliches begegnet, d. h. daß ihr Zweifel an der Wahrheit der Botschaft des Engels aufgestoßen seien[7], und

[1] Cyr. Al., De recta fide ad reginas, Migne 76, 1216. Vgl. Chrys., Hom. in nat. Christi diem, Migne 56, 385—386 389.

[2] Die Homilia de legislatore, an deren Schluß es heißt: *ἔχομεν καὶ ἡμεῖς τὴν ἁγίαν παρθένον καὶ θεοτόκον Μαρίαν πρεσβεύουσαν ὑπὲρ ἡμῶν* (Migne 56, 409) ist unecht.

[3] Hom. 44 in Matth. n. 1 2 (57, 463—466); Hom. 21 in Ioan. n. 2 3 (59, 130—132).

[4] Vgl. Hom. 22 in Ioan. n. 1 (59, 134).

[5] Vgl. Hom. 85 in Ioan. n. 2 (59, 461—462).

[6] A. a. O. (59, 462).

[7] Zu dem Ausdruck *ἀνθρώπινόν τι πάσχειν* vgl. Hom. 21 in Ioan. n. 2 (59, 130), zu dem Gedanken Hom. 49 in Gen. n. 2 (54, 446).

die in gleichem Zusammenhang sich ihm nahe legende sonderbare Frage, warum der Engel nicht erst nach der Empfängnis des Herrn der Jungfrau die Botschaft gebracht habe, erledigt er mit der nicht weniger sonderbaren Antwort, weil es andernfalls leicht möglich gewesen wäre, daß Maria aus Bestürzung über das Geschehene und aus Furcht vor Schande sich selbst ein Leid angetan hätte und auf Strick und Messer verfallen wäre[1]. Wiederholt glaubt Chrysostomus der Mutter jedes Wissen um die Gottheit des Sohnes absprechen zu dürfen: „sie hatte noch keine hohe Meinung von ihm“[2], „es fehlte der Mutter sowohl wie den Brüdern des Herrn noch die erforderliche Vorstellung von ihm“[3]. Er findet aber auch Anlaß zu direktem Tadel und läßt auch den Herrn selbst Mt 12, 48 und Jo 2, 4 seine Mutter zurechtweisen. Als sie nämlich bat: „Sie haben keinen Wein“ (Jo 2, 3), „wollte sie die Hochzeitsleute sich zu Dank verpflichten und durch ihren Sohn sich selbst Ruhm verschaffen“[4], und wenn sie den Herrn zu sprechen verlangte (Mt 12, 46), so war das „unpassende Eitelkeit, indem sie dem Volke zu zeigen beabsichtigte, daß sie über ihren Sohn herrsche und gebiete“[5]. Zu den zwei letztgenannten Äußerungen bemerkt Thomas von Aquin ohne Umschweif: „In verbis illis Chrysostomus excessit.“[6]

Über die Stellung des Goldmundes zur Lehre von der Erbsünde erhob sich ein Streit zwischen Augustinus und dem Pelagianer Julianus von Eclanum. In jener Predigt „Ad neophytos“, welche Haidacher wieder ans Licht zog, hatte Chrysostomus gelegentlich einer Aufzählung der Gnadenwirkungen der Taufe den Satz fallen lassen: „Deshalb taufen wir auch die unmündigen Kinder *(τὰ παιδία)*, wiewohl dieselben keine Sünden haben *(καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα)*, damit ihnen verliehen werde Heiligkeit, Gerechtigkeit, Annahme an Kindes Statt“ usw.[7] Sehr voreilig folgerte Julianus, Chrysostomus leugne die Erbsünde[8]. Treffend entgegnete Augustinus, Chrysostomus spreche von persönlichen Sünden, „propria peccata“, wie dies schon

[1] Hom. 4 in Matth. n. 4 5 (57, 44—45).
[2] Hom. 44 in Matth. n. 1 (57, 465).
[3] Hom. 21 in Ioan. n. 2 (59, 130).
[4] Hom. 21 in Ioan. n. 2 (59, 130): *καὶ ἑαυτὴν λαμπροτέραν ποιῆσαι διὰ τοῦ παιδός.*
[5] Hom. 44 in Matth. n. 1 (57, 464): *φιλοτιμίας ἦν περιττῆς.*
[6] S. Thom., S. th. 3, qu. 27, a. 4 ad 3.
[7] Siehe den Text bei Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 178.
[8] Julianus in seinen „Libri 4 ad Turbantium“ vom Jahre 418. Übrigens hatte schon Pelagius selbst Chrysostomus zu einem Vorkämpfer des Pelagianismus zu stempeln versucht, und der mehrgenannte Anianus von Celeda wollte mit seinen Chrysostomus-Übersetzungen, zu denen auch eine Übersetzung der in Rede stehenden Predigt zählt, der Sache des Pelagianismus einen Dienst erweisen. Vgl. Baur, L'entrée littéraire de S. Chrysostome dans le monde latin, in der Revue d'histoire ecclés. 8, 1907, 252 ff.

der Plural ἁμαρτήματα andeute und der Zusammenhang klar beweise[1]. Dann aber geht Augustinus zur Offensive über: „Ecce inter meos testes vel inter nostros constituo iudices quem putasti patronum tuum." Er kann eine Reihe anderweitiger Chrysostomus-Stellen namhaft machen, welche schlagend für die Lehre von der Erbsünde und gegen den Pelagianismus zeugen[2]. Chrysostomus vertritt im wesentlichen den Standpunkt Augustins, wenn ihm auch die reichere und klarere Terminologie des jüngeren Lateiners noch nicht zu Gebote steht. Er sagt ausdrücklich, daß die Folgen und Strafen der ersten Sünde außer den Stammeltern auch die sämtlichen Nachkommen treffen, und er scheint auch sagen zu wollen, daß die Sünde selbst auf die Nachkommen übergeht und ihnen von Natur anhaftet. Auf alle Fälle steht Chrysostomus an diesem Punkte in schroffem Widerspruch zu Theodor von Mopsuestia.

Eines besondern Rufes erfreut sich Chrysostomus als „doctor eucharistiae". Seine Zeugnisse über die heilige Eucharistie sind ebenso zahlreich wie bestimmt. Auf den Altar hinweisend, spricht er: „Christus liegt geschlachtet da" (ἐσφαγμένος πρόκειται ὁ Χριστός)[3]; „Sein Leib liegt jetzt vor uns"[4]; „Das, was dort im Kelche ist, ist dasselbe wie das, was aus der Seite floß. Was ist das Brot? Christi Leib"[5]; „Bedenke, o Mensch, welches Opferfleisch (θυσία) du in die Hand nehmen[6], welchem Tische du dich nahen willst. Erwäge doch, daß du, Staub und Asche, das Blut und den Leib Christi empfängst."[7] Um die Wahrheit und Wirklichkeit der Gegenwart des Herrn womöglich noch schärfer zu betonen, liebt es Chrysostomus, das, was von den Akzidenzien des Brotes und des Weines gilt, auf die Substanz des Leibes und des Blutes zu übertragen. Wir sollten, sagt er, den Herrn nicht bloß sehen, „sondern auch in die Hand nehmen und

---

[1] Aug., C. Iulianum 1, 22. Augustinus fügt bei: „At inquies: Cur non ipse addidit propria? Cur putamus, nisi quia disputans in catholica ecclesia non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quaestione nullius pulsabatur (statt ‚nullius' dürfte ‚nullatenus' zu lesen sein), vobis nondum litigantibus securius loquebatur." Eine goldene Regel für die Interpretation von Vätertexten!

[2] Aug. a. a. O. 1, 23—28. Es werden folgende Stellen angeführt: Ep. 3 ad Olymp. c. 3 (Migne 52, 574); Hom. de resuscitatione Lazari, nur noch in lateinischer Übersetzung (wohl von Anianus) vorhanden und wahrscheinlich unecht; Hom. 3 in Gen. n. 2 (Migne 54, 592); Hom. ad neophytos (Haidacher a. a. O. 185); Hom. 10 in Rom. n. 1 2 4 (Migne 60, 475—476 479—480). Zu dem Wortlaut dieser Stellen vgl. Baur a. a. O. 260 ff.

[3] Hom. 1 und Hom. 2 de prodit. Iudae n. 6 (Migne 49, 381 und 390). Es ward schon gesagt, daß von diesen zwei Homilien die eine nur eine Überarbeitung der andern ist.

[4] Hom. 50 in Matth. n. 2 (58, 507).

[5] Hom. 24 in 1 Cor. n. 1 2 (61, 200).

[6] Man nahm die heilige Kommunion mit der rechten Hand entgegen.

[7] Hom. in diem nat. D. N. Iesu Christi n. 7 (49, 361).

essen und die Zähne in das Fleisch drücken und auf das innigste uns mit ihm vereinigen“ [1]; „Was der Herr am Kreuze nicht duldete“, daß nämlich ein Bein an ihm gebrochen werde, „das duldet er jetzt beim Opfer *(ἐπὶ τῆς προσφορᾶς)* um deinetwillen, und er läßt sich in Stücke brechen, um alle zu sättigen“ [2]. Wenn er auf der andern Seite sehr häufig bald den Altar bald den Kommunizierenden bzw. dessen Zunge von dem Blute des Herrn „gerötet werden“ läßt *(φοινίσσεσθαι)* [3], so ist zur vollen Würdigung dieser Redeweise vielleicht auf den Gebrauch roten Weines bei der heiligen Messe zu rekurrieren. Geopfert und genossen wird also der Leib und das Blut des Herrn. Der Opferpriester aber und der Gastgeber ist wiederum der Herr. „Glaubet, daß jetzt eben jenes Mahl stattfindet, bei welchem Christus selbst zu Tische lag. Jenes nämlich war von diesem Mahle gar nicht verschieden *(οὐδὲν διενήνοχεν)*. Denn es wird nicht etwa dieses Mahl von einem Menschen, jenes aber von ihm selbst, sondern dieses sowohl wie jenes wird von ihm selbst bereitet.“ [4] „Heute noch wie damals ist es der Herr, der alles wirkt und darreicht.“ [5] Der Priester fungiert am Altare nur als Werkzeug in der Hand des Herrn. „Wir nehmen die Stelle von Dienern ein; er aber ist es, der das Vorliegende heiligt und verwandelt“ *(ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός)* [6]. „Denn nicht ein Mensch ist es, der bewirkt, daß das Vorliegende der Leib und das Blut Christi wird, sondern der für uns gekreuzigte Christus selbst. Der Priester steht da als Stellvertreter, wenn er jene Worte ausspricht, die Macht aber und die Gnade ist die des Herrn. ‚Dies ist mein Leib‘, sagt er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende“ *(τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα)* [7]. Die Art und Weise der durch die Verba *μετασκευάζειν* und *μεταῤῥυθμίζειν* bezeichneten Verwandlung hat Chrysostomus nicht näher beschrieben [8].

---

[1] Hom. 46 in Ioan. n. 3 (59, 260).

[2] Hom. 24 in 1 Cor. n. 2 (61, 200): *ἀνέχεται διακλώμενος.* Übrigens liest Chrysostomus 1 Kor 11, 24: *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον.* Auch beim letzten Abendmahle ist der Herr nach ihm gebrochen worden, *ἐκλάσθη*, Hom. 27 in 1 Cor. n. 3—4 (61, 228—229).

[3] Hom. 24 in 1 Cor. n. 1 (61, 200); De sacerd. 3, 4 (48, 642); Hom. 82 in Matth. n. 5 (58, 743); Catech. 2 ad illumin. n. 2 (49, 234) u. ö.

[4] Hom. 50 in Matth. n. 3 (58, 507).

[5] Hom. 27 in 1 Cor. n. 4 (61, 229).

[6] Hom. 82 in Matth. n. 5 (58, 744).

[7] Hom. 1 und, fast wörtlich übereinstimmend, auch Hom. 2 de prodit. Iudae n. 6 (49, 380 und 389).

[8] Irrigerweise hat man in der Hom. 9 de poenit. (Migne 49, 345) das volle Transsubstantiationsdogma ausgesprochen finden wollen. Die Stelle lautet: „Denke nicht, daß es Brot sei, glaube nicht, daß es Wein sei. Denn es kommt nicht wie die übrigen Speisen auf den Abort. Fern sei es, so etwas zu denken! Vielmehr wie von dem Wachs, wenn das Feuer es ergreift, nichts abfällt, nichts übrig bleibt, so mußt du denken, daß auch hier die Mysterien ganz verzehrt werden von der

Baur, S. Jean Chrys. 277—297: „Travaux sur la doctrine de S. Chrysostome." — Elser, Der hl. Chrysostomus und die Philosophie: Theol. Quartalschrift 76, 1894, 550—576. A. Naegele, Johannes Chrys. und sein Verhältnis zum Hellenismus: Byzant. Zeitschr. 13, 1904, 73—113. Ders., Über Arbeitslieder bei Johannes Chrys.: Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 1905, 101—142. — E. Michaud, La christologie de S. Jean Chrys.: Revue internat. de Théol. 17, 1909, 275—291. Le même, La sotériologie de S. Jean Chrys.: ebd. 18, 1910, 35—49. Le même, S. Jean Chrys. et l'apocatastase: ebd. 672 bis 696. — J. Sorg, Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation: Theol. Quartalschrift 79, 1897, 259—297. A. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrys., des Doctor Eucharistiae (Straßburger theol. Studien 3, 4—5), Freiburg i. Br. 1900. E. Michaud, S. Jean Chrys. et l'eucharistie: Revue internat. de Théol. 11, 1903, 93—111. (Vgl. zu dieser Abhandlung Baur a. a. O. 293.) Salaville, L'épiclèse d'après S. Jean Chrys. et la tradition occidentale: Échos d'Orient 11, 1908, 101—112. — J. Turmel, S. Jean Chrys. et la confession: Revue du clergé français 49, 1907, 294—307. P. Galtier, S. Jean Chrys. et la confession: Recherches de science religieuse 1, 1910, 209 ff 313 ff. — J. Kern, Ein mißverstandenes Zeugnis des hl. Johannes Chrys. für das Sakrament der letzten Ölung [Chrys., Hom. 32 in Matth.]: Zeitschr. f. kath. Theol. 29, 1905, 382—389. — Jugie, S. Jean Chrys. et la primauté de S. Pierre: Échos d'Orient 11, 1908, 5—15. Le même, S. Jean Chrys. et la primauté du pape: ebd. 193—202. — Aimé Puech, Un réformateur de la société chrétienne au IV^e^ siècle. S. Jean Chrys. et les moeurs de son temps, Paris 1891, 8°. (Vgl. zu diesem Buche Baur a. a. O. 235—237.) G. Kopp, Die Stellung des hl. Johannes Chrys. zum weltlichen Leben (Inaug.-Diss.), Münster 1905, 8°. H. Dacier, S. Jean Chrys. et la femme chrétienne au IV^e^ siècle de l'église grecque, Paris 1907, 16°. J. M. Vance, Beiträge zur byzantinischen Kulturgeschichte am Ausgang des 4. Jahrhunderts aus den Schriften des Johannes Chrys. (Inaug.-Diss.), Jena 1907, 8°.

11. Nektarius von Konstantinopel. — Unter dem Namen des Patriarchen Nektarius von Konstantinopel (381 bis 27. Sept. 397), des Vorgängers des hl. Chrysostomus, ist ein nicht besonders hervorragender „Sermo de festo S. Theodori et de ieiunio et eleemosyna" überliefert, bei Migne, PP. Gr. 39, 1821—1840.

12. Attikus von Konstantinopel. — Auch Patriarch Attikus von Konstantinopel (406 bis 10. Okt. 425), der (zweite) Nachfolger des hl. Chrysostomus, hat auf der Kanzel wenig Beifall geerntet. Seine Predigten wurden weder fleißig besucht noch von Stenographen nachgeschrieben (Socr., Hist. eccl. 7, 2; Sozom., Hist. eccl. 8, 27). Fragmente einer Predigt auf Christi Geburt, in welcher Maria θεοτόκος genannt ward, werden von Cyrillus von Alexandrien (De recta fide ad reginas, Migne 76, 1213; vgl. Ep. 14, Migne 77, 97) und vom Ephesinum (Mansi, SS. Conc. Coll. 4, 1193—1196) als Zeugnisse der orthodoxen Lehre dem Nestorianismus entgegengehalten. Zwei Stellen einer trinitarischen Predigt, überschrieben ἐκ τοῦ λόγου τοῦ εἰς τὸν

Substanz des Leibes" *(συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ)*. Die Schlußworte besagen nicht, daß Brot und Wein ganz absorbiert werden von der Substanz des Leibes Christi, sondern daß die heilige Eucharistie beim Genusse restlos in die Substanz des menschlichen Leibes übergeht, ein Gedanke, welcher auch bei Cyrillus von Jerusalem (Cat. myst. 5, 15) und bei Johannes von Damaskus (De orth. fide 4, 13, Migne 94, 1152) vorkommt.

προηγησάμενον Πέτρον καὶ περὶ τριάδος, werden in einer jüngeren Redaktion der „Doctrina Patrum de incarnatione Verbi“ (ed. Diekamp 317—318) angezogen. Ein den Töchtern des Kaisers Arkadius gewidmetes Buch „De fide et virginitate“, „in quo praeveniens Nestorianum dogma impugnat“ (Gennad., De vir. ill. 52), ist gleichfalls verloren gegangen. Kleine Reste dürften in den syrischen Zitaten aus „dem in Dialogform abgefaßten Briefe über den Glauben“ bei O. Braun, Das Buch der Synhados, Stuttgart 1900, 327, vorliegen. Erhalten blieben einige Briefe. Zwei Briefe in Sachen des hl. Chrysostomus, an Cyrillus von Alexandrien und an die alexandrinischen Diakone Petrus und Ädesius, stehen bei Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 14, 26, Migne 146, 1137—1144; der Brief an Cyrillus auch Migne 77, 347—352); ein Brief an den Presbyter Kalliopius von Nicäa bei Sokrates (a. a. O. 7, 25); ein Brief an die 419 zu Karthago versammelten Bischöfe Westafrikas in den Konziliensammlungen (Mansi 3, 837; lateinisch auch Migne 65, 649—650). Dazu ein Fragment christologischen Inhalts aus einem Briefe an einen gewissen Eupsychius bei Theodoret (Dial. 2, Migne 83, 212) und in den Akten des Chalcedonense (Mansi 7, 472). Die lateinische Übersetzung der Kanones des Nicänums, welche Attikus auf Ersuchen jenes Konzils zu Karthago vom Jahre 419 durch die Presbyter Philo und Evaristus anfertigen ließ, ist von neuem ediert worden durch C. H. Turner, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquiss. fasc. 1, 2, Oxonii 1904, 104 ff. Weitere Ausbeute versprechen syrische Handschriften. Vgl. etwa die Nachweise bei Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 3, London 1872, 1247. Eine Zusammenstellung und Würdigung der Überbleibsel wäre sehr erwünscht. Attikus hat, wiewohl er unrechtmäßigerweise den Stuhl von Konstantinopel bestieg, in der griechischen und auch in der lateinischen Kirche ein recht ehrenvolles Andenken hinterlassen. S. Acta SS. Ian. 1, Antverp. 1643, 473—482, und Acta SS. Aug. 1, Antverp. 1733, 32*—37* (die letzteren Ausführungen abgedruckt bei Migne 65, 637—650).

13. Akacius von Beröa. — Wie oben erzählt, erklärte Chrysostomus sich bereit, der Vorladung vor die Eichensynode im August 403 Folge zu geben, wenn nur vier Bischöfe, welche er nicht als seine Richter gelten lassen könne, weil sie sich offen als seine Feinde bekannt, aus der Synode ausscheiden wollten. Es waren die Bischöfe Theophilus von Alexandrien, Akacius von Beröa, Severianus von Gabala und Antiochus von Ptolemais. Akacius hatte seit etwa 378 den Stuhl von Beröa in Syrien inne und starb erst um 432 im Alter von mehr als hundert Jahren. Er hat an allem, was die Kirche des Ostens bewegte, regen Anteil genommen, sich aber auch manche Unbegreiflichkeiten zu schulden kommen lassen, weil sein Urteil mit seinem Eifer nicht gleichen Schritt hielt. Ein Dichter syrischer Zunge, Baläus, widmete ihm fünf Loblieder, deutsch bei G. Bickell, Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter Cyrillonas, Baläus usf., Kempten 1872, 90—102. Vgl. die biographischen Skizzen bei Le Quien, Oriens Christianus 2, 782—783 (abgedruckt bei Migne 77, 1445—1446); Bickell a. a. O. 83 bis 89; E. Venables im Diction. of Christ. Biography 1, 12—14. Von der ausgedehnten Korrespondenz, welche Akacius hinterließ, erübrigen, soviel bekannt, nur noch drei Briefe aus seinen letzten Lebensjahren. Ein Brief an Cyrillus von Alexandrien glaubt das Auftreten des Alexandriners gegen Nestorius bedauern und zum Frieden mahnen zu müssen (Migne 77, 99—102; lateinisch auch Mansi 5, 518—520), zwei nur lateinisch überlieferte Briefe an den Nestorianer Alexander von Hierapolis greifen in die Unionsverhandlungen zwischen Cyrillus und den Antiochenern ein (Migne 84, 647—648 660; Mansi 5, 519—820 830—831). Eine gleichfalls nur lateinisch erhaltene

„Confessio fidei“ (Migne 84, 851—854; Mansi 5, 1012—1014) kann schon wegen der Worte „Ita igitur credo iuxta Cyrillum sanctae memoriae“ erst nach Cyrills Tod, 27. Juni 444, geschrieben sein und muß deshalb Akacius abgesprochen werden.

14. Antiochus von Ptolemais. — Bischof Antiochus von Ptolemais, dem alten Akko, in Phönizien trat gern als Gastprediger in der Haupt- und Residenzstadt Konstantinopel auf, sprach flüssig und sehr wohlklingend (εὐχόλως καὶ μάλα εὐήχως) und ward von einzelnen Freunden „Chrysostomus“ geheißen (Sozom., Hist. eccl. 8, 10; vgl. Socr., Hist. eccl. 6, 11). Im übrigen ist aus seiner Lebensgeschichte fast nichts weiteres bekannt als seine feindliche Stellungnahme gegen Chrysostomus; vgl. Le Quien a. a. O. 2, 815; Venables a. a. O. 1, 122. Spätestens einige Jahre nach der Eichensynode, noch unter Kaiser Arkadius (395—408), ist er gestorben. Gennadius (De vir. ill. 20), welchem wir diese chronologische Angabe verdanken, kann zwei Schriften des Antiochus namhaft machen, „Adversum avaritiam unum et grande volumen“ und „In curatione caeci qui a Salvatore illuminatus est homiliam compunctione timoris Dei et humilitate plenam.“ Papst Gelasius (De duabus naturis in Christo) zitiert mehrere Fragmente, und zwar wohl sämtlich Predigtfragmente, eines mit dem Lemma „In festivitate nativitatis“, zwei mit dem Lemma „Adversus Iudaeos in pascha loquens“, eines mit dem Lemma „In sermone contra haereticos“ (Thiel, Epistolae Rom. Pontificum 1, Brunsbergae 1868, 551 552 557). Das letztgenannte Fragment enthält zum Schluß die Worte „Sitivit qui hodie natus est, ambulavit supra mare qui sine tempore splenduit“ und dürfte deshalb auch der Predigt „In festivitate nativitatis“ angehören, welche ja zugleich ein „sermo contra haereticos“ gewesen sein kann. Der erste Teil dieses Fragmentes findet sich griechisch, nur mit dem Namen des Antiochus bezeichnet, bei Theodoret (Dial. 2, Migne 83, 205), in den Akten des Chalcedonense (Mansi 7, 469) und bei Leontius von Byzanz (C. Nest. et Eut. l. 1, Migne 86, 1, 1316). Eine Predigt über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi, aus welcher Leontius (Rerum sacrarum l. 2, Migne 86, 2, 2044) zwei Stellen anführt, ist, wie Haidacher (Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 408—410) zeigte, noch vollständig vorhanden und auch schon gedruckt, nämlich unter des Chrysostomus Namen in der Chrysostomus-Ausgabe Saviles, Eton 1612, 5, 648—653. In die Chrysostomus-Ausgabe der Mauriner ist sie leider nicht herübergenommen worden, und bei Migne ist sie deshalb nicht zu finden. Soweit übrigens diese eine Predigt ein Urteil gestattet, darf Antiochus als geistlicher Redner mit Chrysostomus nicht in Vergleich gebracht werden. Außerdem wären noch einzelne Zitate ohne Angabe des Fundortes zu nennen: ein Predigtfragment mit dem Ausdruck θεοτόκος bei Cyrillus von Alexandrien (De recta fide ad reginas, Migne 76, 1213), ein christologischer Satz bei Ephräm von Antiochien (Phot., Bibl. cod. 229, Migne 103, 973) usf. Fundstellen von Fragmenten verzeichnet Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 10, 499; vgl. Karo et Lietzmann, Catenarum graecarum catalogus, Gott. 1902, 3 566 584 585 589; Th. Schermann, Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom 5. bis 8. Jahrhundert, Leipzig 1904, 22 25 34 36.

15. Severianus von Gabala. — Der Erfolg, welchen Antiochus von Ptolemais mit seinen Predigten zu Konstantinopel erzielte, reizte Bischof Severianus von Gabala, unweit Laodicea in Syrien, gleichfalls in der Hauptstadt sein Glück zu versuchen. Und auch er fand großen Anklang, namentlich in den Kreisen des kaiserlichen Hofes. Er hatte nicht das sonore Organ des Antiochus, sondern die rauhe Aussprache der Syrer, war aber an Wissen und Schriftkenntnis Antiochus überlegen (Socr., Hist. eccl. 6, 11; Sozom.,

Hist. eccl. 8, 10). Auch Gennadius bescheinigt ihm: „in divinis scripturis eruditus et in homiliis declamator admirabilis fuit“ (De vir. ill. 21). Chrysostomus hat Severianus anfangs Vertrauen entgegengebracht, sich aber bald bitter enttäuscht gefunden. Severianus ließ kein Mittel unversucht, die maßgebenden Persönlichkeiten des Hofes auf seine Seite zu ziehen und gegen Chrysostomus einzunehmen. Näheres bei F. Ludwig, Der hl. Johannes Chrys. in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof, Braunsberg 1883, 51 ff; Venables im Diction. of Christ. Biography 4, 625—626. Im Anschluß an die Eichensynode hat Severianus auf der Kanzel dem Volke auseinandergesetzt, daß und weshalb Chrysostomus habe abgesetzt werden müssen (Socr. a. a. O. 6, 16; Sozom. 8, 18). Auch die Verweisung des exilierten Gegners von Kukusus nach Pityus wird Severianus zur Last gelegt (Pallad., Dial. de vita Chrys. 11). Sein Tod ist in die Regierungszeit Theodosius' II. (408—450) gefallen (Gennad. a. a. O.).

Der schriftstellerische Nachlaß Severians bedarf noch sehr der genaueren Erforschung. Außer Predigten umschloß derselbe eine „Expositio in epistolam ad Galatas“ (Gennad. a. a. O.) und vielleicht auch noch andere Bibelkommentare. Doch ist kein Kommentar auf uns gekommen. Über die Zeugnisse des Altertums betreffend Severians Schriften s. Fabricius-Harles, Bibl. Gr. 10, 507—512, abgedruckt bei Migne 65, 9—16; vgl. auch den Index auctorum bei Karo et Lietzmann a. a. O. 614 und das Register bei Schermann a. a. O. 103.

Predigten sind in beträchtlicher Anzahl überliefert, teils im griechischen Urtexte teils in alter Übersetzung. Die griechisch überlieferten Predigten werden jedoch in den Handschriften meist Chrysostomus beigelegt und sind infolgedessen in den Chrysostomus-Ausgaben zu suchen. Dahin gehören „Orationes sex in mundi creationem“, Migne 56, 429—500, als Eigentum Severians durch Kosmas Indikopleustes (Topogr. Christ. l. 10, Migne 88, 417 ff) beglaubigt; „Hom. in illud Abrahae dictum Gn 24, 2“, Migne 56, 553 bis 564; „Hom. de serpente quem Moyses in cruce suspendit“, Migne 56, 499 bis 516; „Hom. in dictum illud Mt 21, 23“, Migne 56, 411—428 (vgl. zu dieser Homilie Haidacher in der Zeitschr. f. kath. Theol. 32, 1908, 410—413); „Hom. de ficu arefacta“, Migne 59, 585—590; „Hom. de sigillis librorum“, Migne 63, 531—544; „Hom. de pace“, Migne 52, 425—428. Diese letztgenannte Homilie, welche bei Migne nur lateinisch und nur bruchstückweise gedruckt ist, ward vollständig und griechisch herausgegeben von A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St Petersburg 1891, 15—26. Sie ist 401 zu Konstantinopel anläßlich einer vorübergehenden Aussöhnung zwischen Severianus und Chrysostomus gehalten worden. Ohne triftigen Grund wurde auch die Predigt „Contra Iudaeos“, Migne 61, 793—802, für Severianus in Anspruch genommen. Wenn Kosmas Indikopleustes (a. a. O. l. 7, Migne 88, 373) von einem λόγος Severians κατὰ Ἰουδαίων spricht, so hat er sonder Zweifel die vorhin erwähnte „Hom. in dictum illud Mt 21, 23“ im Auge, welche nicht bloß die bezeichnete Bibelstelle erklärt, sondern auch gegen Juden und Häretiker polemisiert und daher unter verschiedenen Titeln auftritt. In den „Parallela Rupefucaldina“ wird sie λόγος περὶ αἱρετικῶν und λόγος κατὰ τῶν αἱρετικῶν genannt (Migne 96, 480 und 533, vgl. Haidacher a. a. O.). Ein kleines Fragment unter Severians Namen, welches Kardinal Pitra (Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 71—72) zuerst veröffentlichte und als Überbleibsel jenes λόγος κατὰ τῶν αἱρετικῶν betrachtet wissen wollte, ist freilich in der Homilie über Mt 21, 23 nicht zu finden. Endlich ist noch die unter Severians Namen überlieferte „Oratio in Dei apparitionem“, Migne 65, 15—26, anzuführen, welche vielleicht mit dem von

Gennadius (a. a. O.) bezeugten „libellus gratissimus de baptismo et epiphaniae sollemnitate" identifiziert werden darf, wenngleich sie von der Taufe nur beiläufig handelt. — Den griechisch erhaltenen Texten reihen sich 15 altarmenisch vorhandene Predigten an, herausgegeben und ins Lateinische übersetzt von dem Mechitharisten J. B. Aucher, Severiani sive Seberiani Gabalorum episc. Emesensis homiliae, Venet. 1827, 8°. Die zehn ersten sind handschriftlich als geschlossene Sammlung überliefert (die zweite verweist auch auf die erste, Aucher 19), die fünf letzten verschiedenen Homiliarien entnommen. Zwei der griechisch erhaltenen Homilien kehren in der armenischen Serie wieder, „Hom. in illud Abrahae dictum Gn 24, 2" als Hom. 7 (Aucher 250—293; diese Homilie findet sich, griechisch und altarmenisch, auch in der armenischen „Sammlung alter Übersetzungen aus dem griechischen Urtexte", Wien 1849, 290—341) und „Hom. de ficu arefacta" als Hom. 13 (Aucher 414—427). Hom. 2, „de incarnatione" (Aucher 17—55), ist auch durch Papst Gelasius als severianisch bezeugt (De duabus naturis in Christo bei Thiel, Epistolae Rom. Pontificum 1, 556—557 = Aucher 27), Hom. 9, „in verbum evangelii Mt 26, 39" (Aucher 321—371), wird in der griechischen Literatur häufiger unter Severians Namen zitiert (vgl. Diekamp, Doctrina Patrum de incarn. Verbi 119), und ähnlich wird es sich vermutlich auch noch mit andern der armenischen Homilien verhalten. Dagegen wird Hom. 10. „ad invitatos in baptismum" (Aucher 370—401), von der griechischen Überlieferung als Eigentum Basilius' d. Gr. bezeichnet (Migne 31, 423—444) und ist auch ohne Zweifel Basilius zuzuerkennen. — Die lateinische „Hom. de pythonibus et maleficiis" unter Severians Namen, Migne 65, 27—28, ist nicht Übersetzung, sondern Original und nicht von Severianus, sondern von Petrus Chrysologus (s. Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum 1, Florent. 1863, 192—193). In syrischer Version liegen handschriftlich wenigstens noch Exzerpte und Zitate aus Severianus vor; vgl. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum 3, London 1872, 1322. In koptischer Sprache sind zwei Predigtfragmente unter Severians Namen, das eine aus einer Predigt auf das Fest des Erzengels Michael, von J. Leipoldt herausgegeben worden in den Ägyptischen Urkunden aus den k. Museen zu Berlin, Koptische und arabische Urkunden 1, Berlin 1904, 189—190. — M. Jugie, Sévérien de Gabala et le symbole athanasien: Échos d'Orient 14, 1911, 193 bis 204 (Parallelen zum Symbolum Quicumque).

Zweiter Teil.

Die Schriftsteller des Okzidents.

Erstes Kapitel.

Spanier und Gallier.

§ 26. Hilarius von Poitiers.

(1. Stellung und Bedeutung. 2. Lebensgang. 3. Exegetische Schriften. 4. Die zwölf Bücher „De trinitate" und das Sendschreiben „De synodis". 5. Polemische Gelegenheitsschriften. 6. Briefe. 7. Hymnen. 8. Christologie.)

1. Stellung und Bedeutung. — Hilarius von Poitiers, ein ebenso gedankentiefer wie sprachgewaltiger Theologe, eine adelige Natur, sanften und zartfühlenden Sinnes, aber auch voll königlichen

Freimuts[1], wird gern als der Athanasius des Abendlandes bezeichnet[2]. Was Athanasius im Kampfe mit dem Arianismus für den Osten, war Hilarius für weite Strecken des Westens. Als Denker hat er den Alexandriner überragt. An Leistungen in Wort und Tat hat er ihn nicht erreichen können, weil ihm eine ungleich kürzere Spanne Zeit bemessen war. Und nur ein Bruchteil dieser Zeit, das letzte Dezennium, ist der Verteidigung des Nicänums gewidmet gewesen. Im Jahre 355 hatte Hilarius, obwohl Bischof und auch theologischer Schriftsteller, von der Glaubensentscheidung zu Nicäa noch nichts gehört, während das, was diese Entscheidung besagte, ihm aus den Büchern des Neuen Testamentes bekannt und vertraut war[3]. Seit 355 hat er in der vordersten Linie der Streiter der Kirche seinen Platz, ganz durchdrungen von der Überzeugung, daß die Kirche selbst mit dem Glauben an die wahre Gottheit Jesu Christi stehe und falle[4]. Auch ihn traf alsbald das Los der Verbannung, und der Verbannung hat er zum guten Teil zu verdanken, was er geworden. In Kleinasien, im Austausch mit griechischen Theologen und im Studium griechischer Literatur, erweiterte sich sein Gesichtskreis, reifte seine Spekulation, wuchs auch sein Mut. Im Exil hat er gelernt, zwischen Osten und Westen zu vermitteln, Mißverständnisse zu zerstreuen und Spannungen auszugleichen und der kirchlichen Wissenschaft wie dem kirchlichen Leben des Westens eine Fülle neuer, befruchtender Elemente zuzuführen.

Die Nachwelt weihte ihm dankbare Bewunderung. Er und er allein, darin stimmten alle überein, hatte Gallien von der Makel der Häresie gereinigt[5]. Das Verdienst seines Bekennertums, die Tätigkeit seines Lebens, der Glanz seiner Beredsamkeit ward gefeiert, soweit der römische Name klang[6]. Johannes Kassianus gab ihm

[1] Gelegentlich des Berichtes über die Tätigkeit, welche Hilarius und Eusebius von Vercellä gemeinschaftlich in Italien zur Unterdrückung des Arianismus entfalteten, sagt Rufinus (Hist. eccl. 10, 32, ed. Mommsen): „Hilarius, vir natura lenis et placidus simulque eruditus et ad persuadendum commodissimus, rem diligentius et aptius procurabat."

[2] Zuerst, wie es scheint, hat K. Hase in seiner an treffender Charakteristik reichen „Kirchengeschichte" diese Bezeichnung gebraucht. In der 4. Aufl., Leipzig 1841, 111, heißt Hilarius „durch Taten, Leiden und Schriften der Athanasius des Abendlandes". Frühere Auflagen sind mir nicht zur Hand gewesen.

[3] Vgl. Hil., De syn. 91: „Mihi homousii et homoeusii intelligentiam evangelia et apostoli intimaverunt." Kurz vorher hatte er gesagt: „Homoeusion nescio nec intelligo nisi tantum ab similis essentiae confessione."

[4] Vgl. Hil., De trin. 6, 37: „Haec fides ecclesiae fundamentum est, per hanc fidem infirmes adversus eam sunt portae inferorum, haec fides regni caelestis habet claves."

[5] Sulp. Sev., Chron. 2, 45, 7: „Illud apud omnes constitit, unius Hilarii beneficio Gallias nostras piaculo haeresis liberatas." Vgl. Ruf. a. a. O.

[6] Hier., Ep. 34, 3: „Et confessionis merito et vitae industria et eloquentiae claritate, ubicumque Romanum nomen est, praedicatur."

schon den Titel „magister ecclesiarum“ [1]. Pius IX. hat ihn unterm 4. April 1851 in das Album der „doctores ecclesiae“ aufgenommen [2].

Ein augenscheinlich nach Vollständigkeit strebendes und deshalb positiv wie negativ sehr wichtiges Verzeichnis seines literarischen Nachlasses verdanken wir Hieronymus [3]. Der überlieferte Schriftenbestand ist durchaus nicht lückenfrei. Drei Gruppen lassen sich unterscheiden. Die eine kehrt ihre Spitze gegen den Arianismus. Dem großen systematischen Werke „De trinitate“ tritt eine Reihe von Gelegenheitsschriften mit gleicher Tendenz zur Seite, darunter auch reiche und wertvolle Urkundensammlungen. Von den letzteren liegen jedoch nur noch Fragmente vor, und diese Fragmente bieten noch manches Rätsel. Dann hat Hilarius als gelehrter Exeget eine für das Abendland bahnbrechende Wirksamkeit entwickelt. In langgesponnenen Kommentaren hat er den typisch-allegorischen Gehalt alt- und neutestamentlicher Bücher klarzustellen unternommen. Einige dieser Arbeiten gingen früh zu Grunde; andere haben zu der Blüte, ja Alleinherrschaft der allegorisierenden Bibelauslegung in den kommenden Jahrhunderten mächtig beigetragen. Endlich steht es fest, daß Hilarius der erste hervorragende Hymnendichter der lateinischen Kirche gewesen ist, so schwierig es auch vorläufig sein mag, die Eigenart seiner Poesie zu erfassen und die noch erhaltenen Reste zu identifizieren.

Seine Schreibweise hat Hieronymus mit den vielzitierten Worten gekennzeichnet: „Der hl. Hilarius schreitet hoch einher auf gallischem Kothurne, schmückt sich mit den Blumen Griechenlands und verwickelt sich bisweilen in lange Perioden: zur Lektüre für weniger gebildete Brüder ist er deshalb nicht geeignet.“ [4] Unter den Blumen Griechenlands sind ohne Zweifel Früchte vom Baume griechischer Theologie verstanden. Die gallische Redepracht gewinnt greifbarere Gestalt, wenn Hieronymus anderswo bemerkt, in den zwölf Büchern „De trinitate“ habe Hilarius sich Quintilians „Institutio oratoria“ zum Muster genommen [5]. Oft bezweifelt oder wenig gewürdigt, dürfte diese Bemerkung durch Kling als durchaus zutreffend erwiesen worden sein. Hilarius scheint wirklich eine Anzahl von Wendungen

[1] Ioh. Cass., Contra Nestorium 7, 24.

[2] Über die Verhandlungen, welche der Ernennung zum Kirchenlehrer vorausgegangen sind, berichtet H. Lämmer, Coelestis urbs Ierusalem, Freiburg i. Br. 1866, 113—148.

[3] Hier., De vir. ill. 100.

[4] Hier., Ep. 58, 10: „Sanctus Hilarius Gallicano cothurno attollitur, et quum Graeciae floribus adornetur, longis interdum periodis involvitur et a lectione simpliciorum fratrum procul est.“

[5] Hier., Ep. 70, 5: „Hilarius, meorum confessor temporum et episcopus, duodecim Quintiliani libros et stilo imitatus est et numero.“

aus Quintilians zwölf Büchern herübergenommen zu haben[1]. Daß er über eine gründliche rhetorische Schulung verfügt hat, ist allgemein anerkannt, und daß er auf die formelle Seite seiner Schriften Fleiß verwendet, mit Bewußtsein Schönheit und Würde der Darstellung angestrebt hat, versichert er selbst[2]. Die Erhabenheit des Gegenstandes forderte nach seinem Empfinden ein fürstliches Gewand, eine abgewogene Form. Stets hält sich sein Vortrag in einer gewissen vornehmen Höhe. Er glänzt nicht durch Leichtigkeit und Flüssigkeit, aber er fesselt durch Individualität und Originalität. Freude an rhetorischem Prunk verrät er nicht. Phrasenhaftigkeit ist ihm völlig fremd. Wohl aber gibt die Wärme der Empfindung dem Ausdruck nicht selten eine Feierlichkeit und Getragenheit, welche der Verständlichkeit immerhin Grenzen zieht, und anderswo ist es die Kühnheit und Tiefe des Gedankens, welche einen Mangel an Durchsichtigkeit der Sprache im natürlichen Gefolge hat. Endlich ist nicht zu leugnen, daß der Wortschatz über die klassische und auch über die gute silberne Latinität schon weit hinausgreift. Der Verfasser eines Werkes wie „De trinitate" mußte sich versucht fühlen oder auch genötigt sehen, das überkommene Lexikon durch Neubildungen zu bereichern. Marius Viktorinus, der italische Antiarianer, hat, obwohl Professor der Rhetorik, noch viel größere Rechte und Freiheiten beansprucht.

Die ersten Gesamtausgaben der Werke des hl. Hilarius veranstalteten D. Erasmus, Basel 1523, 2° (wiederholt 1526 1553); L. Miräus, Paris 1544, 2°; M. Lipsius, Basel 1550, 2° (wiederholt 1570). Näheres über diese und andere Ausgaben aus früherer Zeit bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 279 ff (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 9, 211 ff). Der Mauriner P. Coustant (gest. 1721) führte die kritische Arbeit in ein neues Stadium. Über ein ungleich reicheres Material von Handschriften gebietend, verfuhr er methodischer und besonnener als seine Vorgänger. Coustants Hilarius-Ausgabe, Paris 1693, 2°, darf auch unter den Editionen der Mauriner einen hervorragenden Platz beanspruchen. Eine verbesserte Auflage dieser Ausgabe besorgte Markgraf Scipio Maffei, Verona 1730, 2 Bde, 2° (wiederholt Venedig 1749–1750). Er hat namentlich den Text des Werkes „De trinitate" und des Psalmenkommentars auf Grund neuer Handschriften berichtigen können. Migne, PP. Lat. 9–10, Paris. 1844—1845, gibt einen vermehrten, aber sehr fehlerhaften Abdruck der Veroneser Ausgabe. Eine völlig neue Ausgabe, zu welcher nach Möglichkeit sämtliche kritische Hilfsmittel herangezogen werden, hat die Leitung des Wiener „Corpus script. eccles. lat." in Angriff genommen.

[1] Vgl. Kling, De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae etc. studioso, Frib. Brisg. 1909, 27 ff.

[2] Zu Eingang des Werkes „De trinitate" (1, 38) erbittet er sich von dem allmächtigen Gott nicht bloß „intelligentiae lumen" und „veritatis fidem", sondern auch „verborum significationem" und „dictorum honorem". Im Psalmenkommentar will er bei Behandlung des Wortes Gottes durch Sorgfalt der Rede dem Urheber dieses Wortes die Ehre geben: „Per sollicitudinem sermocinandi honor est reddendus auctori", In ps. 13, 1.

Bisher ist jedoch nur der Psalmenkommentar, bearbeitet von A. Zingerle, ans Licht getreten, Wien 1891 (Corpus 22). Auf diese Edition soll noch zurückgekommen werden. — Ausgewählte Schriften des hl. Hilarius wurden ins Deutsche übersetzt von J. Fisch, Kempten 1878 (Bibl. der Kirchenväter). Eine größere Auswahl erschien in englischer Übersetzung, von Watson, Pullan u. a., in der Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Ser. 2, vol. 9, New York 1899. — J. Stix, Zum Sprachgebrauch des hl. Hilarius von Poitiers in seiner Schrift „De trinitate" (Progr.). Rottweil 1891, 4°. Ders., Zu den Schriften des hl. Hilarius Pictaviensis: Theol. Quartalschrift 91, 1909, 527—559 („eine Ergänzung" zu dem vorgenannten Programm). J. A. Quillacq, Quomodo latina lingua usus sit S. Hilarius Pictaviensis episcopus (Thèse), Tours 1903, 8°. H. Kling, De Hilario Pictaviensi artis rhetoricae ipsiusque, ut fertur, institutionis oratoriae Quintilianeae studioso (Diss. inaug.), Freiburg i. Br. 1909, 8°. Vgl. auch A. L. Feder, Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius von Poitiers: Stimmen aus Maria-Laach 81, 1911, 30—45.

2. Lebensgang[1]. — Einer vornehmen, heidnischen Familie zu Pictavi in Aquitanien, dem heutigen Poitiers, entsprossen, mag Hilarius um 315 das Licht der Welt erblickt haben. In vollen Zügen trank er die heidnische Bildung seiner Zeit; Aquitanien gehörte zu den ersten Stätten der Kultur im ganzen Römerreiche. Auf die Frage nach dem Ziele und Ende des Menschenlebens von der heidnischen Philosophie im Stich gelassen, ward er wie von ungefähr zu den heiligen Schriften geführt, um hier zu finden, was er suchte. Zu Beginn seines größten Werkes hat er selbst den Weg beschrieben, auf welchem er zur Erkenntnis der Wahrheit und zur Annahme des Christentums gelangte[2]. Er war verheiratet und hatte eine Tochter. Er scheint sich aber nach der Darstellung seines Biographen Fortunatus schon als Laie ganz und gar der Frömmigkeit und theologischen Studien gewidmet zu haben[3], und um 350, wenn nicht früher bereits, ward er durch die einmütige Stimme des Volkes auf den Bischofssitz seiner Vaterstadt berufen. Im Jahre 355 hatte er zufolge eigener Angabe die bischöfliche Würde schon eine Zeitlang inne[4].

Mit dem Jahre 355 tritt Hilarius in das volle Licht der Geschichte. Nachdem die Synode zu Mailand 355, durch Kaiser Konstantius eingeschüchtert, über Athanasius den Stab gebrochen, glaubte der arianisch gesinnte Metropolit Saturninus von Arles, unterstützt durch die

[1] Die wichtigste Fundgrube für die Lebensgeschichte des hl. Hilarius sind seine eigenen Werke. Schätzenswerte Beiträge liefern auch zerstreute Angaben bei Hieronymus und Sulpicius Severus. Die „Vita S. Hilarii" und der „Liber de virtutibus (d. i. de miraculis) S. Hilarii", beide um 570 von Venantius Fortunatus geschrieben, sind von geringerer Bedeutung. Die beste Ausgabe dieser beiden Schriften (bei Migne, PP. Lat. 9, 183—200, und wiederum 88, 437—454) besorgte Br. Krusch in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 4, 2, 1885, 1—11.

[2] Hil., De trin. 1, 1—14. [3] Fortun., Vita S. Hil. 3.

[4] Hil., De syn. 91: „Regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper manens, fidem Nicaenam numquam nisi exsulaturus audivi."

einflußreichen „Hofbischöfe“ Valens und Ursacius, Anstalten treffen zu dürfen, der gallischen Kirche den Arianismus aufzuzwingen. Hilarius erhob sich gegen ihn. Er vermochte die rechtgläubig gebliebenen Mitglieder des gallischen Episkopates, sich zusammenzuschließen und von der Kirchengemeinschaft mit den Arianern loszusagen. Saturninus antwortete mit politischen Verdächtigungen. Auf einen lügenhaften Bericht der von ihm berufenen und beeinflußten Synode zu Biterrä (Béziers), im Frühjahr 356, hin ward Hilarius durch den Kaiser in die politische Diözese Asien verbannt. Doch wurde ihm ein auffallend großes Maß von Freiheit der Bewegung eingeräumt. Hauptsächlich hat er sich in Phrygien aufgehalten. Er durfte aber auch an der Synode zu Seleucia in Isaurien 359 teilnehmen und sogar von dort mit den Abgesandten der Synode nach Konstantinopel reisen. Als er aber auch hier unerschrocken für die Interessen der Orthodoxie eintrat, ward er auf Betreiben der Arianer als „Störenfried des Orients“ nach Gallien zurückverwiesen [1].

Im Jahre 360 oder 361 ist er über Italien heimgekehrt. Auf verschiedenen Provinzialsynoden wußte er durch weise Milde den zahlreichen gallischen Bischöfen, welche unter dem Druck äußerer Gewalt oder infolge von Unwissenheit ein arianisches Glaubensbekenntnis unterschrieben hatten, den Rücktritt zur kirchlichen Einheit zu erleichtern. Auf dem Nationalkonzil zu Paris 361 konnte er fast den gesamten gallischen Episkopat um die Fahne des *ὁμοούσιος* scharen. Saturninus von Arles ward abgesetzt. In ganz Gallien war die Macht des Arianismus gebrochen. Mit diesem Erfolge nicht zufrieden, ging Hilarius über die Alpen, um dem gleichfalls aus dem Exil zurückgekehrten Eusebius von Vercellä zu gemeinsamem Kampfe gegen den gemeinsamen Feind die Hand zu reichen. Unter des Hilarius Vorsitz fand 364 zu Mailand eine Synode zur Prüfung der Rechtgläubigkeit des dortigen Bischofs Auxentius, des Hauptvertreters des Arianismus in Italien, statt. Auxentius indessen wußte Kaiser Valentinian für sich zu gewinnen, und Hilarius mußte auf kaiserlichen Befehl aus Mailand weichen. Im Jahre 367 ist er in seiner Vaterstadt gestorben [2].

Über die Quellen für das Leben des hl. Hilarius und die Literatur bis zum Jahre 1864 orientiert J. H. Reinkens zu Eingang seiner Monographie: Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, 8° (XIII—XXXVII). Eine wertvolle „Vita S. Hilarii Pictav. episc. ex ipsius scriptis ac veterum monumentis nunc primum concinnata“ bot der Mauriner P. Coustant in den Prolegomena seiner

[1] Sulp. Sev., Chron. 2, 45, 4: „Postremo quasi discordiae seminarium et perturbator Orientis redire ad Gallias iubetur, absque exilii indulgentia.“

[2] Nach Sulpicius Severus (a. a. O. 2, 45, 9) im sechsten Jahre nach der Rückkehr aus dem Exil; nach Hieronymus (Chron.: Eus. Chron., ed. Schoene, 2, 197) im vierten Jahre des Valentinian und Valens, d. i. Frühjahr 367 bis Frühjahr 368. vgl. Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, 319 f.

Hilarius-Ausgabe, Paris 1693; nach der Veroneser Auflage vom Jahre 1730 abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 9, 125—184. Genannt zu werden verdient auch A. Viehhauser, Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus, Klagenfurt 1860, 8°. Das Beste leistete Reinkens. Gleichzeitig erschien Dormagen, St Hilaire de Poitiers et l'arianisme (Thèse), Paris 1864, 8°. Die seit 1864 erwachsene Literatur ist vorwiegend populär und erbaulich gehalten. V. Hansen, Vie de St Hilaire, évêque de Poitiers et docteur de l'église, Luxembourg 1875, 8°. J. G. Cazenove, St Hilary of Poitiers and St Martin of Tours, London 1883, 8°. P. Barbier, Vie de St Hilaire, évêque de Poitiers, docteur et père de l'église, Tours 1887, 18°. R. P. Largent, St Hilaire, Paris 1902, 8°. G. Girard, St Hilaire, Angers 1905, 8°. C. Bertani, Vita di S. Ilario, vescovo di Poitiers, Monza 1905, 16°.

3. Exegetische Schriften. — Die exegetischen Schriften mögen den Vortritt haben.

a) Der erste literarische Versuch des hl. Hilarius, von welchem wir Kunde haben, ist ein Kommentar zum Matthäusevangelium (Migne 9, 917—1078). Die Echtheit ist schon durch die Zeugnisse des Hieronymus sichergestellt[1]. Der Text hat Schaden genommen: das Vorwort ist abhanden gekommen[2], und auch der Schluß scheint zu fehlen. Die Abteilung des Evangeliums und des Kommentars in 33 „capitula" rührt von einer späteren Hand her. Das Datum der Entstehung des Kommentars ist dem Umstande zu entnehmen, daß auf die arianischen Streitigkeiten keinerlei Bezug genommen wird, in auffälligem Gegensatze zu dem alsbald zu nennenden Psalmenkommentar, welcher sich keine Gelegenheit zur Bekräftigung der Gottheit Christi entgehen läßt. Mit Rücksicht hierauf wird der Matthäuskommentar allgemein in die Zeit vor der Exilierung des Verfassers, also vor 356, verlegt. Am meisten dürften sich die Jahre 353—355 empfehlen.

Der lateinische Text des Evangeliums — der griechische Text bleibt ganz außer Betracht — wird in der Absicht besprochen, den lehrhaften und erbaulichen Gehalt ans Licht zu stellen[3]. Dabei wird vorausgesetzt, daß der ganzen Heiligen Schrift ein prophetischer oder vorbildlicher Charakter eigne, daß der grammatisch-historische Sinn

[1] Hier., Transl. hom. Orig. in Luc. prol; De vir. ill. 100.

[2] Zu Eingang des überlieferten Textes, c. 1, 2 (diximus), wird auf das nicht mehr vorhandene Vorwort verwiesen. Einige Sätze dieses Vorworts („in prooemio expositionis") hat Joh. Cass., Contra Nestorium 7, 24, aufbewahrt.

[3] Das Werk mag aus Homilien hervorgewachsen sein, welche ihrer ursprünglichen Anlage entkleidet wurden. Eine Homiliensammlung ist es nicht. Es hat sich selbst, wie schon die „admonitio" der Mauriner-Ausgabe hervorhebt (Migne. PP. Lat. 9, 912), „liber" genannt (c. 19, 11) und ist über eine Besprechung des Gebetes des Herrn hinweggegangen mit dem Bemerken: „De orationis autem sacramento necessitate nos commentandi Cyprianus vir sanctae memoriae liberavit. Quamquam et Tertullianus hinc volumen aptissimum scripserit: sed consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem" (c. 5, 1).

offen zu Tage liege und keiner weiteren Feststellung bedürfe, daß also die Aufgabe des „Kommentators“ in Ermittlung und Darlegung des höheren oder tieferen Sinnes bestehe. Diese sog. „caelestis“ oder „interior“ oder „typica significantia“ [1], obwohl nicht in den Worten, sondern in den Dingen enthalten und ausgesprochen, gilt als wahrer und eigentlicher Schriftsinn. Und insofern sie nach Maßgabe der Worte aus den Dingen zu erheben ist, bildet das grammatisch-historische Verständnis die Norm und Grundlage der höheren Auffassung.

Hilarius schlägt das Verfahren ein, welches Hieronymus einmal in die Formel faßte: „super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium.“ [2] In Übereinstimmung mit Hieronymus und im Unterschiede von Origenes hat Hilarius an den „fundamenta historiae“ nicht gerüttelt, die volle Geschichtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit des biblischen Textes als selbstverständlich betrachtet [3]. Irgendwelche Kenntnis der exegetischen Schriften des Origenes hat Hilarius zur Zeit der Abfassung des Matthäuskommentars wohl noch nicht gehabt.

Der Matthäuskommentar ist zuerst 1510 zu Paris gedruckt worden. Über den diesem Kommentar zu Grunde gelegten und sonst von Hilarius benützten Text der synoptischen Evangelien handelt F. J. Bonnassieux, Les Evangiles synoptiques de St Hilaire de Poitiers. Étude et texte (Thèse), Lyon 1906, 8°. Er glaubt feststellen zu können, daß Hilarius einer irischen Textesrezension gefolgt sei, welche um 350 in Mittelgallien weit verbreitet gewesen. Zu den hermeneutischen Voraussetzungen des Kommentars vgl. H. Lindemann, Des hl. Hilarius von Poitiers „Liber mysteriorum“, Münster i. W. 1905, 53 ff. Über die Abteilung des Evangeliums und des Kommentars s. H. Jeannotte, Les „capitula“ du Commentarius in Matthaeum de St Hilaire de Poitiers: Bibl. Zeitschr. 10, 1912, 36—45.

b) Auf wesentlich denselben hermeneutischen Prinzipien beruht auch ein umfassender Kommentar zu den Psalmen („Tractatus super psalmos“: Migne 9, 231—908), so sehr er sich nach anderer Seite hin von dem Matthäuskommentar abhebt [4]. Liegt doch zwischen

[1] „Caelestis significantia“ 5, 13 oder „caelestis intelligentia“ 20, 2; „interior significantia“ 7, 8 oder „causae interiores“ 12, 12; „typica significantia“ 7, 9 oder „typica ratio“ 17, 8; 19, 1.

[2] Hier., Comm. in Is. l. 6 praef.

[3] Vgl. 2, 2: „Meminerimus gestorum veritatem non idcirco corrumpi, si gerendis rebus interioris intelligentiae ratio subiecta sit.“ 7, 8: „Non nos intelligentiam fingimus, sed gesta ipsa intelligentiam nobis impertiuntur. Neque enim res intelligentiae, sed rei intelligentia subsecundat.“ 21, 13: „Meminisse nos oportet, rationi rerum praesentium aliquid interdum ea conditione deesse, ut futurorum species sine damno aliquo praefiguratae efficientiae expleatur.“ — Zu dem letzten Satze vgl. Aug., Enarr. in ps. 103, sermo 1, 18: „Quare quaedam in rebus visibilibus quasi absurda miscet Spiritus Sanctus, nisi ut ex eo quod non possumus accipere ad litteram, cogat nos ista spiritaliter quaerere?“

[4] Auch der Psalmenkommentar ist keine Homiliensammlung. In der Aufschrift „Tractatus super psalmos“, welche auf den Verfasser selbst zurückgehen dürfte,

diesen beiden Werken ein für den Verfasser sehr inhaltreiches Dezennium. Der Psalmenkommentar, dessen Herkunft gleichfalls schon durch Hieronymus verbürgt ist, mag um 365 ausgearbeitet sein. Er verweist auf das, wie wir noch hören werden, den Jahren 356—359 entstammende Werk „De trinitate“ [1], fußt sozusagen allenthalben auf den Errungenschaften der Exilszeit und gibt sich als die Frucht einer Muße zu erkennen, wie sie Hilarius wohl erst in seinen letzten Lebensjahren beschieden war. Nur Fragmente, allerdings sehr beträchtliche Fragmente, haben sich auf unsere Tage gerettet. Die Ausgaben bieten eine Einleitung [2], Traktate über die Psalmen 1 2 9 13 14 51—69 91 118—150 und anhangsweise noch Traktatenfragmente und unechte Traktate über einige andere Psalmen [3]. Ursprünglich hat der Kommentar sich höchstwahrscheinlich über das ganze Psalterium erstreckt [4]. Doch müssen schon sehr früh lückenhafte Abschriften in Umlauf gekommen sein. Das Exemplar, welches Hieronymus im Jahre 392 vorlag, umfaßte Erklärungen der Psalmen 1 2 51—62 118—150 [5].

Zu diesem Kommentar hat Hilarius nicht bloß lateinische, sondern auch griechische Bibeltexte herangezogen. Ja einen griechischen Text, die „translatio illa seniorum septuaginta et legitima et spiritalis“, hat er als Normaltext verwertet [6]. Die Septuaginta, glaubt Hilarius, seien es gewesen, welche auf Grund himmlischer Erleuchtung die bis dahin ungeordnet umlaufenden, von sehr verschiedenen Händen verfaßten Psalmen zu einem Buche zusammenstellten [7] und dieses Buch in drei Teile, von je fünfzig Psalmen, gliederten. Damit sei ein Stufengang vorgezeichnet, auf welchem man zur Hausgenossenschaft Gottes aufsteige. Die erste Fünfzigzahl gebe Unterweisungen über die Ent-

---

heißt „tractatus“ nicht, wie sonst oft, „Predigt“, sondern „Erklärung“. Vgl. die „admonitio“ der Mauriner bei Migne 9, 231—252.

[1] Indem er in Bezug auf verschiedene Irrlehrer, Photinus, Sabellius, Arius, sagt: „Quibus, ut spero, aliis locis uberius copiosiusque responsum est“, In ps. 67, 15.

[2] Diese Einleitung, „In librum psalmorum prologus“ bei Migne 9, 231, ist in der neuen Ausgabe von Zingerle (Corpus script. eccles. lat. 22, Vindob. 1891) „Instructio psalmorum“ überschrieben.

[3] Der Anhang bei Migne 9, 890—908, enthält unechte Traktate über Ps 15 31 41; der Anhang bei Zingerle 872—888 enthält „exempla tractatuum mutilatorum vel Hilario falso adscriptorum“ über Ps 63 132 67 6 7 15.

[4] Das ist aus der Einleitung (c. 17 23 24), aus dem Anfang des Traktates über Ps 150 und aus mancherlei Verweisen der früheren Traktate zu erschließen. Vgl. die „admonitio“ der Mauriner bei Migne 9, 223—224.

[5] Hier., De vir. ill. 100.

[6] In ps. 59, 1. Vgl. In ps. 118, Daleth, 6: „Nobis neque tutum est translationem septuaginta interpretum transgredi.“

[7] Die bei „einigen Hebräern“ (aliqui Hebraeorum) übliche Abteilung des Psalteriums in fünf Bücher sowie die Meinung von der davidischen Herkunft sämtlicher Psalmen ward schon gleich zu Beginn der Einleitung (c. 1) als unzutreffend abgewiesen.

sündigung des Menschen, die zweite über seine Heiligung oder Ausstattung mit Tugenden, die dritte über seine jenseitige Verklärung. Das ganze Buch habe also erzieherische Tendenz [1]. Zugleich aber sei auch das Psalmenbuch „von allegorischem und typischem Gehalte durchwebt", „von großen Geheimnissen himmlischer Dinge angefüllt" [2]. Freilich gebe es manche Psalmenkommentatoren, welche, an der Oberfläche des Wortlauts haften bleibend, kaum irgendwo eine Prophetie auf Jesus Christus anerkennen wollten [3]. Für das tiefer blickende Auge aber sei Jesus Christus der Schlüssel zum Verständnis des Buches. Typisch weisen die Psalmen immer wieder auf den Gottmenschen hin, indem sie bald seine Gottheit bald seine Menschheit mit ihren Geheimnissen vorbilden oder weissagen. „Non est vero ambigendum, ea quae in psalmis dicta sunt, secundum evangelicam praedicationem intelligi oportere, ut ex quacumque licet persona prophetiae spiritus sit locutus, tamen totum illud ad cognitionem adventus Domini nostri Iesu Christi et corporationis et passionis et regni et resurrectionis nostrae gloriam virtutemque referatur." [4]

Wenngleich Hilarius wiederholt von früheren Psalmenkommentatoren spricht, Anhängern des Buchstabens und Freunden der Typologie [5], so hat er doch niemals Namen genannt. Daß er auch des Origenes Arbeiten über die Psalmen gekannt und benützt hat, ist kaum zu bezweifeln, während fälschlich angenommen wurde, daß er sich mit der Rolle eines Übersetzers des Alexandriners begnügt habe. Einzelne Redewendungen bei Hieronymus, welche das letztere zu behaupten scheinen, wollen nicht gepreßt sein [6]. In früheren Jahren hat Hieronymus gern Origenes im Lichte eines Meisters dargestellt, zu welchem

[1] Vgl. namentlich In ps. 150, 1.

[2] Instr. ps. 5: „Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus." In ps. 150, 1: „Magnis psalmorum librum sacramentis rerum caelestium refertum esse saepe tractavimus."

[3] In ps. 54, 9; In ps. 124, 1.

[4] Instr. ps. 5. Vgl. In Ps. 63, 2—3.

[5] Instr. ps. 1; In ps. 54, 9; In ps. 63, 2; In ps. 124, 1.

[6] Im Jahre 392 schreibt Hieronymus bei Aufzählung der Werke des Hilarius: „In psalmos commentarios ... in quo opere imitatus Origenem nonnulla etiam de suo addidit ... tractatus in Iob, quos de Graeco Origenis ad sensum transtulit" (De vir. ill. 100). Um 400: „Arguatur confessor Hilarius, qui psalmorum interpretationem et homilias in Iob ex libris eius (sc. Origenis), id est ex Graeco in Latinum transtulit" (Ep. 61, 2). Im Jahre 401: „Nec disertiores sumus Hilario nec fideliores Victorino, qui eius (sc. Origenis) tractatus non ut interpretes, sed ut auctores proprii operis transtulerunt" (Ep. 84, 7). Um dieselbe Zeit: „Habuit in promptu Hilarium confessorem, qui quadraginta ferme millia versuum Origenis in Iob et psalmos transtulit" (C. Ruf. 1, 2). Um 402: „Ego non accusavi quare Origenem pro voluntate transtuleris; hoc enim et ipse feci et ante me Victorinus, Hilarius Ambrosiusque fecerunt ... quod et Hilarius in transferendis eius homiliis fecit" (C. Ruf. 3, 14). Nach 404: „Hilarius Pictaviensis et Eusebius Vercellensis episcopi Origenem et Eusebium transtulerunt" (Ep. 112, 20).

alle andern Vertreter der Allegorese sich wie Schüler verhalten; in späteren Jahren hat er sich selbst gegen den Vorwurf des Origenismus dadurch zu schützen gesucht, daß er andere zu Verehrern und Nachahmern des Origenes stempelte.

Der Psalmenkommentar ist zuerst 1510 zu Paris, gleichzeitig mit dem Matthäuskommentar, gedruckt worden. Eine treffliche neue Ausgabe lieferte A. Zingerle im Corpus script. eccles. lat. 22, Vindob. 1891. Seine früher erschienenen Abhandlungen über die handschriftliche Überlieferung des Werkes und sonstige Fragen der Texteskritik zählt Zingerle zu Beginn der „Praefatio" der Ausgabe auf. Angeführt sei nur die letzte dieser Abhandlungen: „Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Worterklärungen aus dem hilarianischen Psalmenkommentar, in den Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 213—218. In mehreren Besprechungen der Ausgabe wurde darauf aufmerksam gemacht, daß ein sehr ehrwürdiger Texteszeuge, cod. Lugdun. 381 saec. VI, dem Herausgeber entgangen ist. Die textkritische Bedeutung dieses „Hilarius-Kodex von Lyon" hat dann Zingerle in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 128, Abhandl. 10, 1893, erörtert. Vgl. L. Delisle, L'ancien manuscrit de St Hilaire: Bibliothèque de l'École des chartes 71, 1910, 299—304. Die Bibelzitate des Kommentars untersuchte Fr. Schellauf, Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius episc. Pictav., illustravit Fr. Sch., Graecii 1898, 8°. Er zeigte im einzelnen, daß Hilarius den biblischen Text oft sehr frei zitierte, daß er sich verschiedener lateinischer Bibelübersetzungen bediente, daß er des Griechischen, nicht aber des Hebräischen mächtig war.

c) „Tractatus in Iob", durch Hieronymus bezeugt[1], sind zu Grunde gegangen. Zwei kleine Fragmente (Migne 10, 723—724) hat Augustinus aufbewahrt. Das erste derselben fand sich „in quadam homilia de libro sancti Iob"[2].

d) Auch der Liber mysteriorum im Verzeichnisse des Hieronymus ist nach Ausweis der von Gamurrini aufgefundenen Bruchstücke[3] unter die exegetischen Schriften einzureihen, insofern derselbe nicht, wie man früher anzunehmen pflegte, die Liturgie, insbesondere den Meßritus, betraf, sondern die Typen oder prophetischen Vorbilder des Alten Testamentes beleuchtete. Diese Typen hat Hilarius auch sonst gern „mysteria" genannt, während er die Liturgie „sacramentorum officia" nannte[4]. In der dem 11. Jahrhundert angehörigen, jetzt zu Arezzo befindlichen Handschrift, welche die Quelle der Edition Gamurrinis bildet, ist die Schrift in zwei Bücher eingeteilt. Das erste ist den Typen der Geschichte des Pentateuchs, von Adam und Eva bis auf Moses, das zweite den Typen der Geschichte der Propheten

[1] Siehe die soeben angezogenen Stellen bei Hier., De vir. ill. 100; Ep. 61, 2; C. Ruf. 1, 2.

[2] Aug., C. Iul. 2, 8, 27. Das andere Fragment bei Aug., De nat. et grat. 62, 72.

[3] Gamurrini, S. Hilarii Tractatus de mysteriis etc., Romae 1887.

[4] Vgl. Lindemann, Des hl. Hilarius von Poitiers „Liber mysteriorum", Münster i. W. 1905, 11.

gewidmet[1]. Die „subscriptio“ lautet: „Finit tractatus mysteriorum S. Hilarii episcopi ab Adam usque ad Noe, deinde Abraae, Isaac, Iacob, Moysi[2] et Osee prophetae et Heliae.“

Der treibende Grundgedanke der Darlegung ist uns bereits bekannt. Die Geschichte des Alten Testamentes ist eine geheimnisvolle Ankündigung des Gottmenschen. Der vorhin angeführte Leitsatz für die prophetische Deutung der Psalmen kehrt hier zu Eingang in der volleren und schärferen Form wieder: „Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum Domini nostri Iesu Christi, qui missus a patre, ex virgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis.“[3]

Die Handschrift enthält indessen, wie gesagt, nur Bruchstücke. Mehr als die Hälfte des Textes fehlt. Von dem zweiten Buche erübrigen nur kleine Reste. Die Echtheit, welche Ebert[4] noch beanstandete, ist durch die Nachweise Lindemanns[5] jedem Zweifel entrückt worden. Der Sprachgebrauch, die Gedankenwelt, die hermeneutischen Grundsätze, die Bibelbenützung, namentlich auch die Bibelzitate, alles spricht laut für Hilarius. Die Abfassung wird in die Zeit nach dem Exile des Autors, in die sechziger Jahre des 4. Jahrhunderts, zu verweisen sein.

S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice Arretino deprompsit J. F. Gamurrini. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis, Romae 1887, 4°. (Biblioteca dell' Accademia Storico-Giuridica 4.) Die erste Mitteilung über seinen Fund machte Gamurrini in den Studi e Documenti di Storia e Diritto 5, 1884, 81—107. „Coniecturae ad Hilarium de mysteriis emendandum“ bei J. B. Card. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 144—145. Weit reichere und meist treffende Emendationsvorschläge im Anschluß an eine allseitige Würdigung der Schrift bei H. Lindemann, Des hl. Hilarius von Poitiers „Liber mysteriorum“. Eine patristisch-kritische Studie. Münster i. W. 1905, 8°. Über die Überlieferung der Schrift vgl. noch A. Wilmart, Le „De mysteriis“ de St Hilaire au Mont Cassin: Revue Bénéd. 27, 1910, 1—10.

e) Zweifelhafte oder unechte Schriften. — Von einem Kommentar des hl. Hilarius über das Hohelied hat Hieronymus erzählen hören, ohne desselben selbst habhaft zu werden. „Aiunt quidam scripsisse eum et in Cantica canticorum, sed a nobis hoc opus ignoratur“ (Hier., De vir. ill. 100). Die Erzähler dürften schlecht unterrichtet gewesen sein. — Von einem Kom-

[1] Wenn also Hieronymus von einem „Liber mysteriorum“ spricht, so wird er das Wort „liber“ im Sinne von „Schrift“ gebrauchen, ganz ähnlich, wie der Verfasser selbst das Wort „libellus“ gebraucht, wenn er zu Eingang sagt: „hoc libello visum est ostendere“ (ed. Gamurrini 3).

[2] Gamurrini a. a. O. 28 emendierte „Moysis“. Aber „Moysi“ ist die der Handschrift geläufige Genetivform. Lindemann a. a. O. 119.

[3] Gamurrini a. a. O. 3. Zur Kritik des Textes vgl. Lindemann a. a. O. 100.

[4] Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1^2, 1889, 142.

[5] A. a. O. 34 ff.

mentar des hl. Hilarius über die paulinischen Briefe weiß Hieronymus nichts. Spätere Spuren eines solchen Werkes, aufgezählt bei Reinkens, Hilarius von Poitiers 272, erscheinen fragwürdig. Auch Zitate wie Conc. Hispal. 2, anni 619, can. 13 (Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 566): „Sanctus ergo Hilarius in explicatione Epistolae ad Timotheum sic loquitur“ (folgt das Fragment Migne 10, 724) gestatten keinen sichern Schluß. Irrtümlich sind zwei fremde Kommentare für Hilarius in Anspruch genommen worden, der jetzt unter dem Namen des Ambrosiaster gehende Kommentar zu den 13 paulinischen Briefen und die lateinische Übersetzung des Kommentars Theodors von Mopsuestia zu den 10 kleineren paulinischen Briefen. Des letzteren ist oben schon, bei dem Mopsuestener, gedacht worden. Von dem ersteren soll weiter unten noch die Rede sein. — Kardinal Mai veröffentlichte aus vatikanischen Handschriften unter des Hilarius Namen zwei Traktate über den Anfang des ersten und den Anfang des vierten Evangeliums und eine kurze Erklärung der Heilung des Gichtbrüchigen, Mt 9, 2 ff. A. Mai, Nova Patr. Bibl. 1, Romae 1852, pars 1, 477—490. Bei Migne, PP. Lat., haben diese Texte keine Aufnahme gefunden. Die Unechtheit derselben ist seit Reinkens a. a. O. 276—280 allgemein anerkannt. Die zwei ersten Stücke möchte Reinkens aus dem 13. Jahrhundert herleiten. Er dürfte eher Recht behalten als Wittig, welcher den ersten Traktat, über Mt 1, ins 4. Jahrhundert setzen und dem konvertierten Juden Isaak zueignen wollte. J. Wittig bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, Breslau 1906, 11. — Eine unechte Homilie unter des Hilarius Namen, „In commemoratione S. Pauli“, veröffentlichte Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum, Florentiae 1863, 113—114. — Über ein angebliches liturgisches Werk des Heiligen s. A. Wilmart, Le prétendu „Liber Officiorum“ de St Hilaire et l'Avent liturgique: Revue Bénéd. 27, 1910, 500—513.

4. Die zwölf Bücher „De trinitate“ und das Sendschreiben „De synodis“. — „De trinitate“ überschrieb man das Meisterwerk des hl. Hilarius (Migne 10, 25—472) auch schon im 6. Jahrhundert[1]. Hieronymus hingegen betitelte dasselbe „Adversus Arianos“[2], und Rufinus und Johannes Kassianus nannten es „De fide“[3]. So, „De fide“, wird der Verfasser selbst geschrieben haben. So haben gar manche Zeitgenossen ihre antiarianischen Schriften betitelt. „De fide“ war damals soviel als „über die wahre Gottheit Jesu Christi“. Und auch Hilarius will nicht das ganze Trinitätsdogma erörtern, sondern die kirchliche Lehre vom Gottmenschen dem Arianismus gegenüber wissenschaftlich darstellen und begründen. Die Lehre vom Heiligen Geiste wird nur vorübergehend gestreift.

Der Gedankengang des Werkes wird am Schlusse des ersten Buches skizziert, nachdem zuvor die Größe und Schwierigkeit des Gegenstandes betont und zugleich das Glück und die Seligkeit des wahren Gottesglaubens geschildert worden. Das zweite Buch handelt, ausgehend

---

[1] Vgl. Fortun., Vita S. Hil. 14. Cassiod., Instit. 1, 16.

[2] Hier., De vir. ill. 86: „Adversum Arianos“; ebd. 100: „Adversus Arianos“; Ep. 55, 5: „Contra Arianos.“

[3] Ruf., Hist. eccl. 10, 32 (ed. Mommsen): „libros de fide nobiliter scriptos.“ Ioh. Cass., Contra Nestorium 7, 24: „in libro fidei primo.“

von dem Taufsymbol, über das Geheimnis der Zeugung des Sohnes [1]. Das dritte sucht, im Anschluß an die Worte „Ego in patre et pater in me“ (Jo 10, 38), die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater zu beleuchten. Die vier folgenden Bücher wenden sich gegen die Häretiker und entkräften ihre Einwürfe gegen die Gottheit des Sohnes. Das achte Buch hat die Aufgabe, zu zeigen, daß durch die Anerkennung der Gottheit des Sohnes die Einheit Gottes nicht aufgehoben werde [2]. Das neunte will die Lehre von der Geburt des Sohnes aus dem Vater gegen die Argumente der Arianer verteidigen [3]. Das zehnte hat die durch die Evangelien bezeugten Schmerzensäußerungen Christi (Mt 26, 38—39; 27, 46. Lk 23, 46), das elfte die Jo 20, 17 und 1 Kor 15, 27—28 ausgesprochene Unterordnung Christi unter Gott mit dem Glauben an die wahre Gottheit des Sohnes in Einklang zu setzen. Im zwölften Buche endlich gilt es, die ewige Geburt des Sohnes in ihrer absoluten Verschiedenheit von jedem zeitlichen Werden zu erfassen, insoweit nämlich der Menschengeist das Geheimnis zu erreichen vermöge.

Aus dem Umstande, daß das erste Buch schon eine genaue Inhaltsübersicht der folgenden Bücher entrollt, darf nicht gefolgert werden, das erste sei erst nach Vollendung der übrigen Bücher hinzugefügt worden. Vielmehr wurden die zwölf Bücher nach einem bis ins einzelne durchdachten und treu innegehaltenen Plane in der vorliegenden Reihenfolge niedergeschrieben [4]. Eine längere Unterbrechung der Arbeit wird allerdings durch die Mitteilung erwiesen, daß bei Inangriffnahme des vierten Buches die vorhergehenden Bücher „iam pridem“ fertiggestellt waren [5]. Alle zwölf Bücher aber wurden während des Exils, innerhalb der Jahre 356—359, ausgearbeitet. „Wir werden freilich“, schreibt der Verfasser, „als Verbannte durch diese Bücher reden, aber das Wort Gottes, welches nicht gebunden werden kann, wird frei hinauseilen.“ [6]

Das Exil hat seinen inneren Frieden nicht gestört. Er glaubt fast in der Heimat zu sein, weil die Wahrheit mit ihm in die Fremde zog [7]. Eine feurige Begeisterung für diese Wahrheit durchleuchtet

[1] Vgl. De trin. 1, 21: „Sequens (libellus) sacramentum edocet divinae generationis.“

[2] De trin. 1, 28: „Octavus iam vero liber . . . totus in unius Dei demonstratione detentus est.“

[3] Ebd. 1, 29: „Nonus itaque liber totus in repellendis iis, quae ad infirmandam unigeniti Dei nativitatem ab impiis usurpantur, intentus est.“

[4] Vgl. 4, 2: „primo libello testati sumus.“ — 9, 10: „iam superius tractavimus“, nämlich 1, 13. — 7, 3 und 7, 7 wird stillschweigend auf 1, 26 zurückverwiesen.

[5] 4, 1. [6] 10, 4.

[7] 10, 4: „Ac de temporibus non queremur . . . exilio nostro laetantes et exultantes in Domino, constitisse in nobis plenitudinem apostolicae prophetiae.“

und durchglüht das ganze Werk. Ihr zuliebe hat Hilarius alle seine Kräfte angespannt, um das Größte zu leisten, wozu er fähig war. Und eine glänzendere Leistung hat die Geschichte der literarischen Bekämpfung des Arianismus überhaupt kaum aufzuweisen. Keiner Schwierigkeit ausweichend, strebt Hilarius nach einer geradezu erschöpfenden Tiefe und Allseitigkeit. Seine Beweisführung gründet er stets auf die Heilige Schrift, und wenn er als Exeget der Allegorese freien Lauf ließ, sieht er sich als Dogmatiker und Polemiker gezwungen, dem grammatisch-historischen Sinne Rechnung zu tragen. Er verwertet, ähnlich wie in seinem Psalmenkommentare, die Geistesarbeit griechischer Theologen, deren Namen freilich noch erst zu ermitteln sind, weiß dieselbe aber mit voller Selbständigkeit und Originalität seinen Intentionen dienstbar zu machen.

Die editio princeps der Bücher „De trinitate“ besorgte G. Cribellus, Mailand 1489. Daß Scipio Maffei den Text der Ausgabe Constants einer Revision unterzog, ist Abs. 1 z. Schl. schon gesagt worden. Die Wiener Hofbibliothek rühmt sich des Besitzes eines Papyruskodex aus dem 6. Jahrhundert mit umfangreichen Bruchstücken der sechs ersten Bücher „De trinitate“; s. H. St. Sedlmayer, Das zweite Buch von Hilarius' „De trinitate“ im Wiener Papyrus: Serta Harteliana, Wien 1896, 177—180. Ein Blatt des Kodex mit Stücken von „De trinitate“ 4, 16—17 liegt in der Barberinischen Bibliothek zu Rom; s. G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 99—112. Sedlmayer hat a. a. O. den Text des zweiten Buches besprochen, weil der Papyrus in diesem Buche von der recensio vulgata stark abweicht. Außer den Bruchstücken „De trinitate“ enthält der Papyrus ein Fragment eines anderweitigen „Tractatus contra Arianos“, welchen der Schreiber gleichfalls Hilarius zugeeignet zu haben scheint. Morin wollte diesen Traktat für den sog. Ambrosiaster in Anspruch nehmen und glaubte ein zweites Fragment desselben in dem Schlußabschnitte eines pseudoaugustinischen Sermo (nr 246, Migne 39, 2198—2200) nachweisen zu können. Sedlmayer, Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift (Mit einem Nachwort von Dom G. Morin): Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 146, Abhandl. 2, 1903. Morin, Deux fragments d'un Traité contre les Ariens attribué parfois à St Hilaire: Revue Bénéd. 20, 1903, 125—131.

Den Büchern „De trinitate“ pflegt in den Handschriften das Sendschreiben „De synodis seu de fide Orientalium“ (Migne 10, 479—546) angeschlossen zu werden, und nicht selten wird das letztere sogar als dreizehntes Buch „De trinitate“ gezählt[1]. In der Tat kann dasselbe sachlich als eine Art Fortsetzung jener Apologie der Homousie des Sohnes gelten. Einen die Sache bezeichnenden Titel hat es ursprünglich nicht geführt, wiewohl es schon von Hieronymus „Liber de synodis“ genannt wird[2]. Die Adresse lautet auf die Bischöfe der

[1] So übrigens auch schon bei Cassiod., Instit. 1, 16: „Legendi sunt tredecim libri Beati Hilarii, quos de sancta trinitate, profunda et disertissima nimis oratione, conscripsit.

[2] Hier., De vir. ill. 100. Vgl. Hier., Ep. 5, 2.

beiden Germanien, die Bischöfe der verschiedenen gallischen Provinzen und die Bischöfe Britanniens. Diesen Okzidentalen gilt der erste und größere Teil des Schreibens (c. 10—63). Einer brieflichen Bitte der gallischen Bischöfe entsprechend [1], erstattet Hilarius einläßlichen Bericht über die Glaubensbeschlüsse des Orients seit dem Nicänum, die sog. zweite sirmische Formel von 357, die zwölf Anathematismen der homöusianischen Synode zu Ancyra 358, die antiochenische Glaubensformel von 341, das Bekenntnis der orientalischen oder eusebianischen Teilnehmer an der Synode von Sardika 343, die erste sirmische Formel von 351 gegen Photinus. Die lateinische Übersetzung der griechischen Bekenntnisse ist von Hilarius selbst gefertigt. Jedem Bekenntnisse ist eine umfassende Würdigung beigegeben.

Ziemlich gleichzeitig mit jener brieflichen Bitte der Gallier hatte Hilarius aber auch die Nachricht von dem kaiserlichen Ausschreiben einer Doppelsynode, für den Orient und für den Okzident, erhalten [2], und er wollte nicht verfehlen, das Seinige zu tun, um einem einträchtigen Zusammengehen aller Gegner des Arianismus auf diesen Synoden die Wege zu ebnen. Zu dem Ende wendet er sich in einem zweiten Teile seines Schreibens (c. 66—91) an die Orientalen, insbesondere die Homöusianer von Ancyra, um ihnen die Annahme des Stichwortes des Nicänums zu empfehlen. Auch das *ὁμοιούσιος* sei von guter Absicht eingegeben, könne aber nicht genügen, weil es zwar eine „pia intelligentia“ zulasse, eine „impia intelligentia“ aber nicht ausschließe. Das *ὁμοούσιος* könne freilich gleichfalls unrichtig verstanden werden, sei jedoch, richtig verstanden, ungleich zutreffender und erschöpfender als das *ὁμοιούσιος*. In der Sache einig, solle man nicht so viel streiten um Worte. „Potest inter nos optimus fidei status condi.“ [3]

Es ist also eigentlich ein „Doppelsendschreiben“ [4], eine Unionsschrift, ein Manifest zur Einigung aller Antiarianer, Ende 358 oder spätestens Anfang 359 geschrieben und von froher Hoffnung auf den endlichen Sieg des Nicänums geschwellt, wiederum ein sprechendes Denkmal hochgemuten Eifers für den Glauben an den Gottmenschen.

Allseitige Zustimmung hat es indessen auch bei den Freunden des Nicänums nicht gefunden. Hilarius hat ihm eine Verteidigungsschrift folgen lassen müssen, von welcher Hieronymus allerdings nichts meldet, von welcher aber noch einige Überbleibsel vorliegen: „Apologetica

[1] Hil., De syn. 5: „Nonnulli ex vobis, quorum ad me potuerunt scripta deferri, quae exinde Orientales in fidei professionibus gerant et gesserunt, significari vobis humilitatis meae litteris desiderastis.“

[2] Ebd. 8: „Cum comperissem synodos in Ancyra atque Arimino congregandas.“ — Statt Ancyra ward dann Seleucia als Versammlungsort für die Orientalen bestimmt.

[3] Ebd. 91. [4] Reinkens, Hilarius 173.

ad reprehensores libri de synodis responsa" (Migne 10, 545—548). Die ursprüngliche Form der Schrift ist nicht mehr zu erkennen. Zwei der zwölf kleinen Fragmente richten sich in direkter Anrede an den „Bruder" oder „Herrn Bruder" Luzifer und entwaffnen ihn in vornehmer Ruhe. Luzifer von Calaris hatte in einer verloren gegangenen Zuschrift über „De synodis" Klage geführt, nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, über das weitgehende Entgegenkommen, welches Hilarius den Gegnern des Terminus ὁμοούσιος bewies[1], sondern über die Kritik, welche Hilarius an dem Terminus ὁμοιούσιος und an dem von Luzifer einmal gebrauchten Ausdruck „similis atque aequalis" übte[2].

5. Polemische Gelegenheitsschriften. — Gleich Athanasius hat auch Hilarius sich wiederholt veranlaßt gesehen, die geschichtliche Wahrheit gegen die Fälschungen und Entstellungen der Arianer in Schutz zu nehmen.

a) Einen sog. „Liber 1 ad Constantium Augustum" (Migne 10, 557—564) pflegte man bislang als eine am Schluß verstümmelte Bittschrift aufzufassen, welche eine gallische Synode unter dem Vorsitz des Hilarius um 355 an Kaiser Konstantius gerichtet habe. Erst Wilmart hat erkannt, daß dieser „Liber 1 ad Constantium" aus der Reihe der selbständigen Schriften des Hilarius zu streichen ist, wie er denn auch in dem Verzeichnisse bei Hieronymus[3] keine Stelle hat. Er besteht aus zwei Teilen: einem Kollektivschreiben an einen Kaiser (c. 1—5) und einem erzählenden Text, welcher zunächst das Schreiben erläutert (c. 6—7) und sodann zu einer Besprechung der Vorgänge auf der Synode zu Mailand 355 übergeht (c. 8). Dieser erzählende Text gibt sich auf den ersten Blick als ein Fragment zu erkennen. Das Schreiben ist wahrscheinlich ein Brief der Synode zu Sardika 343 an Kaiser Konstantius. Das Ganze aber ist ein schon früh aus dem ursprünglichen Zusammenhang losgelöstes Bruchstück eines historisch-polemischen Werkes, welches Hilarius 356, kurz nach der Synode zu Biterrä, bevor er ins Exil ging, zu seiner Rechtfertigung veröffentlichte. Freilich ist auch dieses Werk wenigstens direkt nicht durch Hieronymus bezeugt, und über den ehemaligen Titel ist daher nichts Sicheres bekannt[4]. Über Inhalt und Tendenz aber sowie auch über die Zeit der Entstehung gibt ein anderes Bruchstück Aufschluß, das erste der sogleich zu erwähnenden „Fragmenta ex opere historico", welches von jeher als das Proömium eines historisch-polemischen Werkes gegolten hat, als das Proömium des Werkes vom Jahre 356 aber erst von Marx identifiziert worden ist. Der Verfasser wollte die Geschichte

[1] So auch Reinkens a. a. O. 184.
[2] Siehe Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, Leipzig 1886, 38 ff.
[3] De vir. ill. 100. [4] Vgl. darüber unter c.

der kirchlichen Wirren der letztverflossenen Jahre darstellen, in der Absicht, zu zeigen, daß der Kampf sich nicht um die Person des hl. Athanasius, sondern um die Glaubensentscheidung von Nicäa drehe. Mit der Synode zu Arles 353 sollte die Darstellung anheben[1], und in ihrem ganzen Verlaufe sollte sie sich auf authentische Urkunden stützen. Dieses Proömium muß nach inneren Kriterien 356, kurz nach der Synode zu Biterrä, von der Hand des Hilarius geschrieben sein. Im Jahre 357 oder 358 aber ist das Proömium sowohl wie das zugehörige Werk von Föbadius von Agennum in seinem „Liber contra Arianos" bereits benützt worden. Außer dem ersten ist auch das zweite und wahrscheinlich auch das dritte der „Fragmenta ex opere historico" dem in Rede stehenden Werke zuzuweisen.

M. Schiktanz, Die Hilarius-Fragmente (Inaug.-Diss.), Breslau 1905, 8°. B. Marx, Zwei Zeugen für die Herkunft der Fragmente 1 und 2 des sog. Opus historicum S. Hilarii: Theol. Quartalschrift 88, 1906, 390—406. A. Wilmart, L' „Ad Constantium liber primus" de S. Hilaire de Poitiers et les Fragments historiques: Revue Bénéd. 24, 1907, 149–179 293–317. Le même, Les Fragments historiques et le synode de Béziers en 356: ebd. 25, 1908, 225—229. A. L. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1. Die sog. Fragmenta historica und der sog. Liber 1 ad Constantium imperatorem: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 162, Abhandl. 4, 1910; 2. Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius, kritische Untersuchungen zur kirchlichen Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts: ebd. Bd 166, Abhandl. 5, 1911.

b) Ein zweites historisch-polemisches Werk aus dem Winter 359/360 ist wiederum nur noch fragmentarisch erhalten. Im Jahre 1598 veröffentlichte N. Faber (Le Fèvre) aus dem Nachlaß des Juristen und Humanisten P. Pithou eine Sammlung von kirchenhistorischen Aktenstücken, welche dem zweiten und dritten Viertel des 4. Jahrhunderts angehören und für die Geschichte des Kampfes mit dem Arianismus von der größten Bedeutung sind. Manche derselben sind auch einzig und allein durch diese Sammlung vor dem Untergange gerettet worden. Die meisten Stücke sind mit einem kürzeren oder längeren Begleittext ausgestattet. Ein Stück hat sich soeben schon als die Einleitung zu einem historisch-polemischen Werke des Hilarius erwiesen.

In der handschriftlichen Überlieferung, als deren Träger ein Kodex der Pariser Arsenalbibliothek saec. IX ermittelt wurde, ist die Sammlung in zwei Gruppen abgeteilt, von welchen die erste anonym, die zweite mit dem Namen des Hilarius versehen ist, insofern sie laut „Incipit" und „Explicit" aus einem historischen Werke, „ex opere historico", des Hilarius exzerpiert sein will[2]. Sehr wahrscheinlich

[1] Einleitungsweise griff sie bis auf die Synode zu Sardika 343 zurück.

[2] In der Ausgabe Coustants (Migne 10, 709, in notis) liest man: „Explicit Sancti Hilarii liber ex opere historico." In der genannten Pariser Handschrift, bei

aber ist die ganze Sammlung einheitlichen Ursprungs und auch die anonyme Gruppe einem Werke des Hilarius entnommen. Als nächstliegende Erklärung für die Doppelgliederung bietet sich die Annahme dar, daß zwei verschiedene Werke des Hilarius nacheinander ausgezogen worden sind [1].

Coustant hat nun aber in seiner Hilarius-Ausgabe die handschriftliche Gliederung über Bord geworfen und alle Stücke der Sammlung, ohne Rücksicht auf ihre Zugehörigkeit zu der einen oder der andern Gruppe, nach chronologischem Gesichtspunkte zu einer fortlaufenden Reihe von 15 „Fragmenta ex opere historico" zusammengefaßt (Migne 10, 627—724). Die sieben Nummern der ersten, anonymen Gruppe sind nunmehr Fragmenta 11 13 3 8 9 5 7, die acht Nummern der zweiten, hilarianischen Gruppe Fragmenta 1 2 4 12 14 15 6 10. Muß diese Neugliederung auch vorläufig für die Zitation der einzelnen Stücke maßgebend sein, so kann sie doch nur als Gewaltakt bezeichnet werden. Wenn die handschriftliche Reihenfolge der Dokumente einer festen Regel zu entbehren schien, so war anzunehmen, daß sie die Reihenfolge der Dokumente in den exzerpierten Texten wiedergab.

Mit Sicherheit ist diesen Texten ein historisch-polemisches Werk des Hilarius zuzurechnen, welches über die Synoden zu Rimini und zu Seleucia 359 handelte und vermutlich im Winter 359/360 zu Konstantinopel ausgearbeitet wurde. Als die Quelle der zweiten Dokumentengruppe nennt der Exzerpist selbst eine Schrift, welche allseitiges Licht über die Vorgeschichte der Synode zu Rimini verbreitete [2]. Hieronymus aber kannte einen „Liber adversum Valentem et Ursacium, historiam Ariminensis et Seleuciensis synodi continens" [3], und

Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, 127, fehlt das Wort „liber". Die ab und zu laut gewordene Ansicht, die Sammlung enthalte nicht Exzerpte oder Fragmente, Überbleibsel verloren gegangener Werke, sondern Materialien und Konzepte, Vorarbeiten zu einem nicht zum Abschluß gekommenen Werke, dürfte schon diesem „Explicit" nicht gerecht werden und scheitert vollends an den soeben angedeuteten Forschungsergebnissen bezüglich des historisch-polemischen Werkes vom Jahre 356.

[1] So ist denn auch am Kopf der zweiten Gruppe statt „Incipit liber Sancti Hilarii" (Migne 10, 620) mit der Pariser Handschrift (Feder a. a. O.) vielmehr zu lesen: „Incipit liber secundus Hilarii." Mit dem Gesagten steht es noch nicht in Widerspruch, wenn soeben Fragmenta 1—3 dem historisch-polemischen Werke vom Jahre 356 zugewiesen wurden, obwohl 1—2 die zweite Gruppe eröffnen, 3 hingegen in der ersten Gruppe steht. Es braucht nicht vorausgesetzt zu werden, daß die exzerpierten Werke dem Exzerpisten in ihrer ursprünglichen Textform vorgelegen haben.

[2] Die Aufschrift der zweiten Gruppe lautet vollständiger: „Incipit liber Sancti (oder vielmehr ‚liber secundus') Hilarii Pictaviensis provinciae Aquitanae, in quo sunt omnia quae ostendunt, qua ratione vel quomodo, quibusnam causis, quibus instantibus sub imperatore Constantio factum est Ariminense concilium" etc. Vgl Feder a. a. O. 1, 127 f.

[3] Hier., De vir. ill. 100.

laut Rufinus schrieb Hilarius „ad emendationem eorum, qui Ariminensi perfidiae subscripserant, libellum instructionis plenissimae“ [1].

Welche Fragmente im einzelnen aus diesem Werke geschöpft sein mögen, ist sehr schwer zu bestimmen. Jedenfalls Fragmentum 10, welches sich in frischer und erregter Polemik gegen die Beschlüsse von Rimini kehrt, wahrscheinlich auch Fragmenta 4—6 und noch einige andere. Die Fragmente 4 und 6 umschließen jene vier Briefe des Papstes Liberius, welche vielfach als arianische Fälschungen betrachtet werden. Würde dieses Urteil zu Recht bestehen, so wäre nicht etwa die Echtheit oder hilarianische Herkunft der Fragmente zu beanstanden, sondern nur zu folgern, daß Hilarius in gutem Glauben auch gefälschte Aktenstücke seinem Werke einverleibte. Übrigens dürften die vier Liberiusbriefe auch wohl als authentisch anzuerkennen sein.

Die hier in Betracht kommende Literatur wurde unter a verzeichnet.

c) Ein drittes historisch-polemisches Werk aus dem Anfang des Jahres 367 ist nach Feder ein Postulat, zu welchem die Wahrnehmung zwingt, daß einige der „Fragmenta ex opere historico“ in dem Werke aus dem Winter 359/360 noch nicht gestanden haben können. Es sind Aktenstücke aus den sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts, das jüngste, Fragmentum 15, „Epistola Germinii ad Rufianum, Palladium et ceteros“, aus dem Winter 366/367. Das Werk, dem diese Stücke entlehnt seien, könne also erst kurz vor dem Tode des Hilarius oder auch erst nach seinem Tode als „opus posthumum“ ans Licht getreten sein.

Des weiteren glaubt Feder, die drei genannten Werke hätten sich auf das engste aneinander angeschlossen, das zweite sei als liber 2 dem ersten und das dritte als liber 3 dem ersten und dem zweiten an die Seite getreten und wie das zweite von einer neuen Ausgabe des ersten, so sei wohl auch das dritte von einer neuen Auflage des ersten und des zweiten begleitet gewesen. Schon das Werk vom Jahre 356 habe den Titel geführt: „Opus historicum adversum Valentem et Ursacium“, und das zweite und das dritte hätten diese Aufschrift beibehalten. Unter dem „Liber adversum Valentem et Ursacium“ bei Hieronymus sei wahrscheinlich das aus drei Büchern bestehende „Opus historicum adversum Valentem et Ursacium“ vom Jahre 367 zu verstehen.

Das letzte Wort ist mit diesen Mutmaßungen natürlich noch nicht gesprochen.

Feder a. a. O. 1.

d) „Liber 2 ad Constantium Augustum“ heißt in den Ausgaben, zur Unterscheidung von dem angeblichen „Liber 1 ad Constantium

[1] Ruf., De adulteratione librorum Origenis, Migne, PP. Gr. 17, 628. Vgl. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, 130 f.

Augustum“ (a), ein Bittgesuch, welches Hilarius im Januar 360 zu Konstantinopel dem Kaiser überreichte (Migne 10, 563—572). Das Datum ist sichergestellt durch den Hinweis auf die zurzeit, d. i. im Januar 360, in der Hauptstadt tagende Synode[1]. Noch immer auf den Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn des Kaisers vertrauend, wagt es der Verbannte, um eine Audienz zu bitten. Er möchte in Gegenwart des Kaisers seinem alten Gegner Saturninus von Arles, welcher gleichfalls gerade in Konstantinopel weilt, Aug in Aug gegenübergestellt werden, um denselben zum Geständnis seiner Lügen und Ränke nötigen zu können. Außerdem möchte er auch Gelegenheit erhalten, in Sachen der Glaubensstreitigkeiten, welche die ganze Welt bewegen, frei und offen dem Kaiser etwas zu sagen, was seine nächste Umgebung ihm vorzuenthalten scheine.

Reinkens, Hilarius 202—208.

e) Die erbetene Audienz ward nicht gewährt. Nur Arianern lieh Konstantius sein Ohr. Der schmerzlichen Enttäuschung des Bittstellers entsprang die Schrift „Contra Constantium imperatorem“ (Migne 10, 577—603), welche nach Ausweis des Eingangs im Frühjahr 360, fünf Jahre nach der Synode zu Mailand vom Jahre 355, zu Konstantinopel, im Exil, verfaßt ist[2]. Die widersprechende Angabe bei Hieronymus, sie sei erst nach dem Tode des Kaisers, 3. November 361, geschrieben worden[3], mag dahin zu deuten sein, daß dieselbe nicht mehr zu Lebzeiten des Kaisers veröffentlicht wurde. Sie ist ein Angstruf und Notschrei des um das Heilsgut des Glaubens tief bekümmerten Bischofs, in Form eines Briefes an die „fratres“ oder Mitbischöfe. Es sei Zeit zu reden, die Zeit des Schweigens sei vorüber. Es solle nicht geklagt werden über persönliche Unbill, die Sache Christi sei gefährdet. Gegen erklärte Feinde Christi zu kämpfen, würde ein glückliches Los gewesen sein, da sich kein Zweifel mehr hätte geltend machen können, daß es wirklich Verfolger seien. „Jetzt aber kämpfen wir gegen einen Verfolger, der sich verstellt, gegen einen Feind, der schmeichelt, gegen Konstantius den Antichristen“.... „Ich rufe dir zu, Konstantius, was ich dem Nero gesagt hätte, was Decius und Maximian von mir hören würden: gegen Gott kämpfest du, gegen die Kirche wütest du, die Heiligen verfolgst du, die Prediger Christi hassest du, die Religion vernichtest du“.... „Das, falsches Schaf, ist dein Kleid. Jetzt vernimm, reißender Wolf, die Früchte deiner Taten! Ich will nur das erwähnen, was in der Kirche geschehen ist, und keiner andern Tyrannei gedenken als der gegen Gott geübten“.... Mit einer eindrucksvollen Aufforderung an Konstantius,

[1] Lib. 2 ad Const. 8: „Rogo ut praesente synodo, quae nunc de fide litigat, pauca me de scripturis evangelicis digneris audire.“

[2] C. Const. 2. [3] Hier., De vir. ill. 100.

endlich in sich zu gehen, schließt Hilarius. „Seine Worte sind wie das Rauschen der Wogen des stürmischen Schmerzes über den moralischen Fall der geheiligten Majestät des Kaisers.“ [1]

Von fremder Hand ist der Schrift „Contra Constantium“ ein „Additamentum ex libris De trinitate“ angehängt worden (Migne 10, 603—606). Die Annahme, die Schrift habe ihren ursprünglichen Schluß verloren, dürfte unbegründet sein.

f) Eine Denkschrift „Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem“ (Migne 10, 609—618), aus dem Ende des Jahres 364 oder Anfang des Jahres 365, ist zwar an alle orthodoxen Gläubigen adressiert, will aber zunächst die Bischöfe Italiens von der Kirchengemeinschaft mit Auxentius zurückhalten. Durch Kaiser Valentinian, wie früher erzählt, aus Mailand verwiesen, setzt Hilarius von der Heimat aus schriftlich den Kampf gegen Auxentius fort. Er berichtet ausführlich über die 364 zu Mailand in Sachen der Rechtgläubigkeit des Auxentius gepflogenen Verhandlungen, unter Beifügung der in Frage kommenden Aktenstücke. Der überlieferte Text enthält aber nur mehr ein schriftlich abgegebenes Glaubensbekenntnis des Auxentius (exemplum blasphemiae Auxentii, c. 13—15), während das diesem Bekenntnisse von Auxentius beigelegte Dokument über die Synode von Rimini (c. 15) und auch das von Hilarius dem Kaiser erstattete Referat über ein mündliches Glaubensbekenntnis des Auxentius (c. 7) abhanden gekommen sind. Nicht mit Unrecht spricht Hieronymus von einem „elegans libellus contra Auxentium“ [2]. Formell wie sachlich ist das Schriftchen eine Musterleistung.

g) Als die Glanzprobe des literarischen Könnens des Hilarius erschien Hieronymus ein inzwischen zu Grunde gegangener „brevis libellus contra Dioscorum medicum ad praefectum Sallustium“ [3]. Dieses Schriftchen muß in die Regierungszeit Julians, und zwar in die Jahre 361—362 gefallen sein, in denen Julians Vertrauter Sallustius an der Spitze der gallischen Präfektur stand. Der Arzt Dioskorus, sonst nicht bekannt, scheint damals als Gegner des Christentums aufgetreten zu sein.

Reinkens a. a. O. 266 f.

6. Briefe. — Die Briefe des hl. Hilarius scheinen sämtlich verloren gegangen zu sein. Daß er im Exil einen regen Austausch mit den Bischöfen der gallischen Heimat unterhielt und denselben „frequenter ex plurimis Romanarum provinciarum urbibus“ Mitteilungen über die kirchlichen Zustände und Vorgänge des Orients zukommen

[1] Reinkens, Hilarius 235. [2] Hier., De vir. ill. 100.
[3] Hier., De vir. ill. 100; Ep. 70, 5: „Hilarius ... brevi libello, quem scripsit contra Dioscorum medicum, quid in litteris possit ostendit.“

ließ, erfahren wir aus dem Munde des Verbannten selbst[1]. In dem Verzeichnisse seiner Schriften bei Hieronymus begegnen noch „nonnullae ad diversos epistolae“[2]. Fortunatus, sein Biograph, versichert, zu Poitiers werde ein von Hilarius aus dem Exil an seine Tochter Abra gerichteter und eigenhändig unterzeichneter Brief wie ein Schatz aufbewahrt[3]. Dieser Brief wird echt gewesen sein. Der überlieferte Brief „ad Abram filiam“ (Migne 10, 549—552) aber, eine Bitte um ungeteilte Hingabe an den himmlischen Bräutigam, ist erst auf Grund und nach Maßgabe der Nachrichten Fortunats von jüngerer Hand gefertigt worden.

Zu diesem Briefe an Abra s. Reinkens a. a. O. 227 ff. Auch der 1751 von J. A. Mingarelli edierte, von J. Chr. Trombelli kommentierte Brief oder Aufsatz in Briefform, bei Migne 10, 733—750, hat mit Hilarius nichts zu tun. Morin (Revue Bénéd. 15, 1898, 97—99) wollte in demselben das „Apologeticum“ wiedergefunden haben, durch welches der Spanier Tiberianus sich gegen den Verdacht des Priszillianismus verteidigte (Hier., De vir. ill. 123), eine Hypothese, die sich schwerlich bewähren dürfte. J. Wittig (bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, Breslau 1906, 40 ff) wollte denselben dem konvertierten Juden Isaak zuweisen.

7. Hymnen. — Hieronymus bezeichnet Hilarius als den Verfasser eines „Liber hymnorum“[4], Isidor von Sevilla nennt ihn den ersten hervorragenden Hymnendichter[5], das vierte Konzil zu Toledo vom Jahre 633 eignet ihm Hymnen „in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphos“ zu[6].

Auch zwei anscheinend abseits liegende Äußerungen des Dichters selbst dürfen in diesem Zusammenhange nicht unbeachtet bleiben. An einer Stelle seines Psalmenkommentars betont er die pädagogische und missionierende Bedeutung des Volksgesangs beim Gottesdienste[7], und an einer von Hieronymus aufbewahrten Stelle, deren Fundort nicht bekannt ist, klagt er über den Mangel an Gelehrigkeit der Gallier im Hymnengesang[8]. Die Folgerung dürfte nicht zu kühn sein,

[1] Hil., De syn. 1. [2] Hier., De vir. ill. 100.

[3] Fortun., Vita S. Hil. 6. [4] Hier., De vir. ill. 100.

[5] Isid. Hispal., De eccles. offic. 1, 6 (Migne, PP. Lat. 83, 743): „Hilarius autem Gallus episcopus Pictaviensis, eloquentia conspicuus, hymnorum carmine floruit primus.“

[6] Acta Conc. Tolet. IV cap. 13 (Mansi, SS. Conc. Coll. 10, 622): „Nonnulli hymni humano studio in laudem Dei atque apostolorum et martyrum triumphos compositi esse noscuntur, sicut hi, quos beatissimi doctores Hilarius atque Ambrosius ediderunt.“

[7] Hil., In ps. 65, 4: „Audiat orantis populi consistens quis extra ecclesiam vocem, spectet celebres hymnorum sonitus et inter divinorum quoque sacramentorum officia responsionem devotae confessionis accipiat. Necesse est terreri omnem adversantem et bellari adversus diabolum vincique resurrectionis fide mortem tali exultantis vocis nostrae, ut dictum est, iubilo.“ — Zu vergleichen ist Ambr., Sermo c. Auxentium 34.

[8] Hier., Comm. in Gal. l. 2, praef.: „Quum et Hilarius, latinae eloquentiae Rhodanus, Gallus ipse et Pictavis genitus, in hymnorum carmine Gallos indociles vocet.“

daß seine Hymnen wenigstens zum Teil von Anfang an dazu bestimmt waren, vom Volke in der Kirche vorgetragen zu werden. Die Tatsache, daß das Altertum vielmehr Ambrosius als den Vater der liturgischen Hymnodie im Abendlande betrachtet, läßt sich mit dieser Annahme deshalb sehr wohl in Einklang bringen, weil die Bemühungen des Hilarius um Einführung des Hymnengesangs von geringem Erfolge begleitet waren. Den ersten Anstoß zur Hymnendichtung aber mag Hilarius im Exil, als Ohrenzeuge des griechischen Kirchengesangs, empfangen haben; der Psalmenkommentar ist, wie bemerkt, nach seiner Heimkehr aus dem Exil geschrieben.

Wo sind seine Hymnen? In der vorhin erwähnten Handschrift zu Arezzo aus dem 11. Jahrhundert reihen sich an die Bruchstücke des „Liber mysteriorum" Fragmente hilarianischer Hymnen an, in welchen der Herausgeber Gamurrini Reste des durch Hieronymus bezeugten „Liber hymnorum" erblickte. Leider sind es nur sehr geringfügige Reste: drei Hymnen in bejammernswertem Zustande; dem ersten, einem Abecedarius[1], welcher von der Trinität bzw. dem Verhältnis des Sohnes zum Vater handelt, fehlen die vier letzten Strophen; der zweite, wiederum ein Abecedarius, in welchem eine jüngst für das Christentum gewonnene Seele die Wirkungen der Taufe besingt, hat die fünf ersten Strophen eingebüßt; der dritte, welcher den Kampf zwischen dem Teufel und dem Erlöser beschreibt, entbehrt des Schlusses von unbestimmbarer Länge. Das Metrum wechselt. Der erste Hymnus besteht aus vierzeiligen Strophen, in welchen je einem Glykoneus ein Asklepiadeus folgt; der zweite verläuft in iambischen Senaren, der dritte in trochäischen Septenaren. Verstöße gegen die Reinheit des Metrums sind sehr häufig. Hin und wieder scheinen das quantitierende und das akzentuierende Prinzip im Kampf zu liegen.

Diese drei Hymnen sind schwerlich für den liturgischen Gebrauch gedichtet; bei dem zweiten ist es wohl ganz ausgeschlossen, bei dem ersten, des Umfangs und des künstlichen Versmaßes wegen, sehr unwahrscheinlich. Die hilarianische Herkunft aber und die Zugehörigkeit zu dem „Liber hymnorum" dürfte nicht anzufechten sein. Auch Meyer ist nach eingehender Analyse von Inhalt und Form zu dem Ergebnis gelangt, daß dem Zeugnis der Handschrift Glauben zu schenken und die Autorschaft des Hilarius anzunehmen ist.

Was die sonst noch, hauptsächlich durch liturgische Bücher, unter des Hilarius Namen überlieferten, aber nicht ausreichend beglaubigten Hymnen angeht, so hat die Entdeckung Gamurrinis wenigstens gelehrt, daß die Anforderung eines klassisch-korrekten Versbaues an Lieder des Hilarius nicht berechtigt ist. Doch schwankt das Urteil der Kritiker noch sehr. Der Hymnus „Hymnum dicat turba fratrum"

[1] Die Strophen beginnen der Reihe nach mit den Buchstaben des Alphabets.

wird von Blume zugelassen, von Meyer abgewiesen. Früher hat das schöne Morgenlied „Lucis creator splendide“ am meisten Gnade und Vertrauen gefunden, acht Strophen umfassend und wahrscheinlich von Haus aus auf liturgische Verwendung berechnet. Engere Verwandtschaft mit jenen drei echten Hymnen zeigt das Abendlied „Ad caeli clara non sum dignus sidera“, ein Abecedarius in iambischen Senaren, je drei gefolgt von einem Adonius.

Aus der älteren Literatur über die Hymnen des Hilarius seien genannt B. Hoelscher, De SS. Damasi Papae et Hilarii Episc. Pictaviensis qui feruntur hymnis sacris (Progr.), Monasterii 1858, 4°. Reinkens, Hilarius von Poitiers 309—318. J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen², Paderborn 1881, 52—88. — Ein festeres Fundament erhielt die Forschung erst durch die Edition Gamurrinis: S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio, Romae 1887, 4°. Abdrucke oder Neuausgaben der hier zuerst veröffentlichten drei Hymnen oder Hymnenfragmente bei G. M. Dreves, Das Hymnenbuch des hl. Hilarius: Zeitschr. f. kath. Theol. 12, 1888, 358—369; sowie bei Kl. Blume und G. M. Dreves, Analecta hymnica medii aevi 50, Leipzig 1907, 3—9. Weiteres, auch eine neue Textesrezension, bei W. Meyer, Die drei Arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und etwas über Rhythmus: Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1909, 373—433. — Der Hymnus „Hymnum dicat turba fratrum“ auch bei Blume und Dreves, Analecta hymnica 51. Leipzig 1908, 264—271. Gegen die Echtheit desselben s. Meyer (Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie) in den genannten Nachrichten, Philol.-hist. Kl., 1903, 204—268; vgl. ebd. 1909, 423. — Der Hymnus „Ad caeli clara non sum dignus sidera“ ward von neuem herausgegeben durch E. Duemmler, Poetae lat. aevi Carolini (Monum. Germ. hist.) I, 1881, 147—148, sowie durch Card. Pitra, Analecta sacra et profana, Paris. 1888, pars 1, 138—141; nach Pitra abgedruckt in der Zeitschr. f. kath. Theol. 13, 1889, 737—740. — Über die Hilarius-Hymnen im allgemeinen vgl. noch A. J. Mason, The first Latin Christian Poet: The Journal of Theol. Studies 5, 1904, 413—432 and 636. A. S. Walpole, Hymns attributed to Hilary of Poitiers: ebd. 6, 1905, 599—603.

Nach Blume ist es wahrscheinlich Hilarius gewesen, welcher das „Gloria in excelsis Deo“ aus dem Orient in den Okzident einführte und das griechische Original ins Lateinische übersetzte. Kl. Blume, Der Engelhymnus Gloria in excelsis Deo: Stimmen aus Maria-Laach 73, 1907, 43—62.

Zwei epische Dichtungen werden, obwohl anerkanntermaßen fälschlich mit dem Namen unseres Hilarius geschmückt, doch an dieser Stelle erwähnt werden müssen, weil der wirkliche Verfasser unbekannt ist. Die erste, „In Genesin ad Leonem papam“, erzählt in 198 Hexametern und in gehobener Sprache die Entstehung der Welt und die Erschaffung des Menschen, um sodann noch kurz auf den Sündenfall und die Sündflut einzugehen; vorausgeschickt sind drei Distichen mit einer Widmung „ad Leonem papam“. Als Quelle dient der Bericht der Genesis. Der biblische Stoff wird aber mit großer Freiheit behandelt und mit schöpferischer Phantasie ausgestaltet, ab und zu auch eine Reminiszenz aus dem ersten Buche der Metamorphosen Ovids eingeflochten. Handschriftlich Hilarius von Poitiers zugeeignet, ward das Gedicht zuerst in der Hilarius-Ausgabe des Miraeus vom Jahre 1544 und auch noch in der Ausgabe Maffeis vom Jahre 1730 (2, 715—720) gedruckt, bei Migne jedoch (PP. Lat. 50, 1287—1292) unter die Werke des Metro-

politen Hilarius von Arles, gest. zwischen 450 und 455, gestellt und von dem neuesten Herausgeber, R. Peiper (im Corpus script. eccles. lat. 23. Vindob. 1891, 231—239), einem Hilarius zugewiesen, welcher Zeitgenosse und Landsmann des genannten Metropoliten gewesen sei (Prooem. xxviii). Vgl. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 189—192. St. Gamber, Le livre de la „Genèse" dans la poésie latine au V^me^ siècle, Paris 1899, 17—19. — Eben jenem Zeitgenossen und Landsmann des Hilarius von Arles will Peiper auch das Gedicht „De evangelio" zugeschrieben wissen, welches zuerst von H. C. M. Rettig, 1836, dann von Pitra (Spicilegium Solesmense 1, 1852, 166—170) und zuletzt von Peiper (a. a. O. 270 bis 274) nach einer Handschrift des 9. Jahrhunderts herausgegeben wurde. Diese Handschrift bezeichnet Hilarius von Poitiers als den Verfasser. Das Gedicht ist offenbar nur ein Fragment. In 114 Hexametern werden die Geburt des Herrn und die Anbetung durch die Magier behandelt, die Ereignisse selbst jedoch nur kurz gestreift und als Ausgangspunkte für enthusiastische Lobpreisungen benützt. Für die Identität des Verfassers mit dem Dichter „In Genesin", welche Peiper als gesichert hinstellt (Prooem. xxviii f), kann lediglich der Umstand geltend gemacht werden, daß die Handschriften beide Male denselben falschen Namen nennen. Vgl. Manitius a. a. O. 102—105.

8. Christologie. — Die wahre Gottheit des Erlösers hat Hilarius schon in seinem ältesten Werke, der Erklärung des Matthäusevangeliums, vertreten. Den Inhalt des „homousion" hatte er ja aus den Evangelien und den Schriften der Apostel gelernt, bevor er den Klang des Wortes jemals vernommen[1]. Er erkennt dem Sohne die „communio paternae substantiae" zu und spricht von der „eadem utriusque substantia"[2]. Er bezeugt auch die Homousie des Heiligen Geistes, insofern er es ablehnt, die Parabel von dem Sauerteig und den drei Metzen Mehl auf „das Geheimnis des Glaubens, d. h. die Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" zu beziehen, mit dem Beifügen: „In Patre autem et Filio et Spiritu Sancto, sine admixti extrinsecus fermenti necessitate in Christo, omnia unum sunt."[3] Dabei bleibt indessen bestehen, daß Hilarius an einzelnen Stellen des Matthäuskommentars, wie die Mauriner sich ausdrücken, „catholice quidem quantum ad sensum, quantum autem ad verba minus circumspecte scribit"[4].

Anders in dem Werke „De trinitate" und in dem Psalmenkommentar. Daß das erstere Werk seinen jetzigen Titel erst später erhalten hat, daß es der wissenschaftlichen Begründung des Glaubens an den Gottmenschen geweiht ist und nur gelegentlich der Person des Heiligen Geistes näher tritt, ward früher bemerkt. In solchen

[1] Hil., De syn. 91. Diesem Selbstzeugnis zum Trotz glaubt Loofs (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 8, 1900, 59) einen Widerspruch zwischen der Christologie des Matthäuskommentars und derjenigen der späteren Schriften, einen „Meinungswechsel" des Verfassers behaupten zu dürfen, dessen Hilarius selbst sich freilich nicht bewußt geworden sei. Das ist Hyperkritik.

[2] Comm. in Matth. 8, 8; 11, 12. [3] Ebd. 13, 6.

[4] Migne 9, 914.

Exkursen wird der Heilige Geist noch nicht direkt Gott genannt aber als einer aus der Trinität und als Inhaber der göttlichen Natur dargestellt, mit dem Vater und dem Sohne wesenseins, nicht, wie der Sohn, aus dem Vater gezeugt, sondern auf unaussprechliche Weise aus dem Vater durch den Sohn ausgegangen [1]. Die ganze Darstellung erinnert lebhaft an die Pneumatologie Basilius' des Großen. Der Sohn erhält unzählige Male die Prädikate „Deus et Dominus". Seine Homousie mit dem Vater sei auf die Zeugung aus der Wesenheit des Vaters zurückzuführen [2]. Denn die mit der Zeugung gegebenen Eigentümlichkeiten der Vaterschaft und der Sohnschaft ließen die Einheit des Wesens unberührt [3]. Die Zeugung aber falle vor aller Zeit, und der Sohn sei ebenso von Ewigkeit her wie der Vater [4].

Gott von Ewigkeit, ist der Sohn im Laufe der Zeit auch Mensch geworden, und zwar hat er, wie sehr häufig hervorgehoben wird, beide Wesensbestandteile der menschlichen Natur, Leib und Seele, angenommen: „Carnis atque animae homo ac Deus, habens in se et totum verumque quod homo est et totum verumque quod Deus est." [5] Er hat sich selbst der „forma Dei" entäußert, indem er freiwillig auf die ihm als Gott zukommende Herrlichkeit verzichtete, hat sich selbst eine Seele erschaffen und sich selbst einen Leib aus der Jungfrau gebildet [6]. Seine Menschheit ist also andern Ursprungs als unsere Menschheit und infolgedessen qualitativ von unserer Menschheit verschieden. Sein Leib war kein irdischer, sondern ein himmlischer Leib [7]

[1] Vgl. namentlich De trin. 2, 29—35 und 12, 55—57. An der letzteren Stelle liest man: „Et mihi quidem parum est hoc, fidei meae ac vocis officio Dominum et Deum meum unigenitum tuum Iesum Christum creaturam negare: huius ego nominis consortium ne in Sancto quidem Spiritu tuo patiar, ex te profecto et per eum misso ... genitum tamen Spiritum Sanctum non dicturus sim ... quod ex te per eum Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia." Wie kann man angesichts derartiger Stellen schreiben, „für eine selbständige Hypostase" scheine Hilarius den Heiligen Geist „nicht zu halten" (Loofs a. a. O. 60)? Vgl. Beck, Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers, Mainz 1903, 241 ff.

[2] De trin. 7, 15: „Quis dubitabit quin indifferentem naturam nativitas consequatur? Hinc enim est sola illa quae vere esse possit aequalitas."

[3] In ps. 138, 17: „Licet paternae nuncupationis proprietas differat, tamen natura non differt: natus enim a Deo Deus non dissimilis est a gignente substantia."

[4] In dem Matthäuskommentare 31, 3 hatte Hilarius sich verleiten lassen, zu sagen, der Sohn sei schon beim Vater gewesen „ante quam nasceretur". Im zwölften Buche „De trinitate", als er dem Einwand der Arianer: „Non fuit ante quam nasceretur", gegenüberstand, hat er um so schärfer betont, daß es keine Zeit geben könne, zu welcher der Sohn noch nicht geboren gewesen wäre.

[5] De trin. 10, 19.

[6] In ps. 68, 25: „Ipse enim est et se ex forma Dei inaniens et formam hominis assumens." De trin. 10, 22: „Ut per se sibi assumpsit ex virgine corpus, ita ex se sibi animam assumpsit."

[7] De trin. 10, 18: „caeleste corpus". Die wahre Mutterschaft der Jungfrau wird damit in keiner Weise angetastet. Sie „hat zum Wachstum und zur Geburt

und deshalb mit außerordentlichen Vorzügen ausgestattet. Er war an und für sich über alle Bedürfnisse, Essen, Trinken, Schlafen, und alle Schmerzempfindungen durchaus erhaben und konnte immer nur durch freiwillige Selbsterniedrigung in eine Zuständlichkeit der Schwäche eintreten. Es bedurfte jedesmal eines besondern Willensaktes des Gottmenschen, um seinen Leib der ihm natürlichen Leidensunfähigkeit zu entkleiden und den Einwirkungen feindlicher Kräfte zugänglich zu machen. Die Verklärung auf dem Tabor hingegen oder das Wandeln auf dem Meere ist nach Hilarius nicht, wie die gewöhnliche Ansicht behauptet, ein Wunder, sondern die dem Leibe des Herrn natürliche Daseins- oder Offenbarungsweise. Vgl. etwa De trin. 10, 23: „Naturae enim propriae ac suae corpus illud est, quod in caelestem gloriam conformatur in monte, quod attactu suo fugat febres, quod de sputo suo format oculos"; 10, 35: „Non ambiguum est in natura eius corporis infirmitatem naturae corporeae non fuisse, cui in virtute naturae fuerit omnem corporum depellere infirmitatem." Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Lehre die Freiheit und Verdienstlichkeit des Leidens des Herrn in ein neues Licht rückt; es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß dieselbe „an der Klippe des Doketismus ziemlich hart vorübersegelt" [1].

Übrigens sind die einschlägigen Äußerungen des Hilarius vielfach mehrdeutig. Beck glaubt dieselben dahin verstehen zu dürfen, daß der Leib Christi von Natur aus leidensfähig gewesen sei und zur gegebenen Zeit auch wirklich gelitten habe, ohne daß ein besonderes Eingreifen des Willens des Herrn vonnöten war. Rauschen hingegen läßt Hilarius lehren, der Leib Christi sei von Haus aus jeder Schmerzempfindung unzugänglich gewesen, und niemals habe der Herr irgendwelche Schmerzgefühle in sich zugelassen oder hervorgerufen.

Wertvolle Ausführungen über die Lehranschauungen des Hilarius enthält die „Praefatio generalis" der Mauriner-Ausgabe, bei Migne 9, 30—126. Neue Beiträge bei J. B. Wirthmüller, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäußerung Christi, verteidiget gegen die Entstellungen neuerer protestantischer Theologen, Regensburg 1865. 8°. H. Lämmer, Coelestis urbs Ierusalem, Freiburg i. Br. 1866, 113—148. Baltzer, Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers (Progr.), Rottweil 1879, 4°. Ders., Die Christologie des hl. Hilarius von Poitiers (Progr.), Rottweil 1889, 4°. Th. Förster, Zur Theologie des Hilarius: Theol. Studien u. Kritiken 61, 1888, 645—686. A. Beck, Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullians) über die Entstehung der Seelen: Philosophisches Jahrbuch 13, 1900, 37—44. Ders., Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 3, 2—3). Mainz 1903. Ders., Kirchliche Studien und Quellen, Amberg 1903, 82—102: „Die Lehre des hl. Hilarius

des Leibes alles das beigetragen, was ihrem Geschlechte von Natur aus zukommt" (De trin. 10, 16: „Licet ad incrementa partumque corporis omne, quod sexus sui est naturale, contulerit").

[1] Förster in den Theol. Studien u. Kritiken 61, 1888, 662.

von Poitiers über die Leidensfähigkeit des Leibes Christi." G. Rauschen' Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi: Theol. Quartalschrift 87, 1905, 424—439. Dazu noch Beck in der Zeitschr. f. kath. Theol. 30, 1906, 108—122; Rauschen ebd. 295—305; Beck ebd. 305—310.

§ 27. Andere Antiarianer und sonstige Polemiker.

(1. Hosius von Corduba. 2. Föbadius von Agennum. 3. Gregor von Eliberis. 4. Pacianus von Barcelona. 5. Viktricius von Rouen.)

1. Hosius von Corduba. — Bevor Hilarius auf den Schauplatz trat, hatte Hosius[1], Bischof von Corduba, dem heutigen Córdoba in Südspanien, an der Spitze der abendländischen Verfechter der Orthodoxie gestanden. Er hat allem Anschein nach auf dem Konzil zu Nicäa 325 den Vorsitz geführt, und manches spricht dafür, daß er es auch gewesen ist, auf dessen Veranlassung das abendländische Schlagwort „consubstantialis" (= „eiusdem substantiae") in der Form des griechischen ὁμοούσιος in das nicänische Symbol aufgenommen wurde. Unzweifelhaft war Hosius der Vorsitzende der Synode zu Sardika 343. Die meisten der lateinisch, griechisch und syrisch überlieferten Kanones dieser Synode sind Verordnungen, welche Hosius in Vorschlag brachte[2]. In den lateinischen Akten der Synode findet sich auch noch ein übrigens sehr schlecht überlieferter Brief, welchen Hosius und Bischof Protogenes von Sardika an Papst Julius gerichtet haben, um demselben eine weitere Ausführung und Erläuterung des nicänischen Symbols zu empfehlen[3].

Kaiser Konstantius ließ kein Mittel unversucht, Hosius für die Verleugnung des Nicänums oder die Lossagung von Athanasius zu gewinnen. Ein würdiges Antwortschreiben des Bischofs an den Kaiser, welches dem Jahre 356 angehört, hat Athanasius seiner „Historia Arianorum" eingefügt[4]. Hosius anathematisiert den Arianismus, tritt

[1] Die üblich gewordene Schreibweise „Hosius" scheint unter dem Einfluß des griechischen Ὅσιος zu stehen, während der Name ursprünglich „Ossius" gelautet hat. C. H. Turner, Ossius (Hosius) of Cordova: The Journal of Theol. Studies 12, 1911, 275—277.

[2] Der lateinische Text der Kanones bei Mansi, SS. Conc. Coll. 6, 1141—1151. Der griechische Text, eine gleichzeitig gefertigte Übersetzung des lateinischen Textes, auch bei Migne, PP. Lat. 8, 1317—1328: „Osii sententiae sive canones sanctorum et beatorum Patrum, qui Sardicae convenerunt." Im übrigen s. v. Hefele, Konziliengeschichte 1², Freiburg i. Br. 1873, 556—605. Die von J. Friedrich 1901 verfochtene Hypothese, die Kanones von Sardika seien unecht, ist durch Fr. X. Funk, C. H. Turner, L. Duchesne u. a. endgültig abgetan worden. Vgl. noch Fr. Loofs, Zur Synode von Sardica: Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 279—297.

[3] Der Text bei Mansi a. a. O. 6, 1209—1210. Vgl. v. Hefele a. a. O. 1², 554 bis 556.

[4] Athan., Hist. Arian. 44; Migne, PP. Gr. 25, 744—748; auch PP. Lat. 8, 1327—1331.

mit Wärme für Athanasius ein und macht dem Kaiser ernste Vorstellungen. Aber Konstantius ruhte nicht. Im Jahre 357 ward Hosius, ein Greis von hundert Jahren, nach Sirmium beschieden, und dort gelang es, den Stern der Katholiken zu Fall zu bringen. Durch Drohungen und Mißhandlungen gebrochen, hat Hosius der sog. zweiten sirmischen Formel, welche den starren Arianismus vertrat und von Hilarius schlechtweg „blasphemia" genannt wurde, zugestimmt, bald darauf jedoch, im Angesicht des Todes, seine Zustimmung als durch Gewalt erpreßt widerrufen und von neuem das Anathem über den Arianismus gesprochen[1]. Nicht lange nach der Rückkehr in die spanische Heimat, 357 oder 358, hat er seine irdische Laufbahn beschlossen.

Von einem schriftstellerischen Nachlaß des greisen Dulders war Hieronymus und Gennadius nichts bekannt. Bei Isidor von Sevilla aber liest man über Hosius: „Scripsit ad sororem (suam) de laude virginitatis epistolam pulchro ac diserto comptam eloquio (composuitque et aliud opus de interpretatione vestium sacerdotalium, quae sunt in veteri testamento, egregio quidem sensu et ingenio elaboratum)."[2] Die in Klammern gesetzten Worte sind von späterer Hand eingeschoben[3]. Die zweitgenannte Schrift handelte vermutlich über die Amtstracht des alttestamentlichen Hohenpriesters und ihre allegorisch-typische Bedeutung. Beide Schriften sind abhanden gekommen, ohne weitere Spuren zu hinterlassen.

Über Hosius im allgemeinen s. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 1—309; vgl. 3, 2, 1879, 481—489. A. Knöpfler in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 6, 1889, 290—295. Fr. Loofs in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 8, 1900, 376—382. — Die von Gams (a. a. O. 2, 2, 1874, 44) geäußerte Vermutung, daß die „Epistola ad sororem (suam) de laude virginitatis" teilweise noch vorliege in der von Leander von Sevilla, dem Bruder Isidors, seiner Schwester Florentina gewidmeten Schrift „De institutione virginum et contemptu mundi" (Migne, PP. Lat. 72, 873 bis 894), schwebt in der Luft. — Kardinal Pitra (Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 117) veröffentlichte unter dem Namen unseres Hosius eine Sammlung von 49 kurzen Sprüchen, welche in den Handschriften eingeleitet wird: „Incipit doctrina Hosii episcopi de observatione disciplinae Dominicae", und geschlossen wird: „Expliciunt sententiae Hosii episcopi." Es sind kurz gefaßte und allgemein gehaltene Lebensregeln: „Deum cole Superstitionem fuge, Parentes honora, Fratres dilige, Magistris legis opem fer" usf. Sie mögen einem späteren Bischof Hosius angehören, nicht aber

[1] Athan., Apol. c. Arianos 89; Apol. de fuga sua 5; Hist. Arian. 45. Vgl. Hil., De syn. 3 11 63 87.

[2] Isid. Hispal., De vir. ill. 5.

[3] M. Ihm in den Beiträgen zur alten Geschichte und griechisch-römischen Altertumskunde (Festschrift zu O. Hirschfelds 60. Geburtstage), Berlin 1903, 343. Vgl. Fr. Schütte (Studien über den Schriftstellerkatalog des hl. Isidor von Sevilla) bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen, Breslau 1902, 107 Anm.

dem alten Bischof von Corduba. Sehr mit Unrecht bemerkt Pitra (a. a. O. 116), schon Isidor von Sevilla eigne dem Bischof von Corduba eine Sentenzensammlung zu. Wenn Isidor (a. a. O.) sagt: „In Sardicensi etiam concilio quamplurimas edidit ipse sententias", so hat er sonder Zweifel die Kanones der Synode zu Sardika im Auge.

Als Verfasser der zweiten sirmischen Formel vom Jahre 357 gilt meist Bischof Potamius von Olisipo in Lusitanien, dem heutigen Lissabon, von welchem die freilich nicht immer zuverlässige Bittschrift der Luziferianer Faustinus und Marcellinus an die Kaiser vom Jahre 383 oder 384 (ed. Guenther c. 32 und c. 41) zu berichten weiß: „Primum quidem fidem catholicam vindicans, postea vero praemio fundi fiscalis, quem habere concupiverat, fidem praevaricatus est ... cum ad fundum properat, quem pro impia fidei subscriptione ab imperatore meruerat impetrare, dans novas poenas linguae, per quam blasphemaverat, in via moritur, nullos fructus fundi vel visione percipiens." Wir besitzen von Potamius noch eine zuerst durch L. d'Achery 1657 herausgegebene, etwa 355 geschriebene „Epistola ad Athanasium", welche sich in schwülstigen Wendungen zu dem dogmatischen Standpunkte des Adressaten bekennt, und zwei Predigten, welche zuerst unter den Predigten Zenos von Verona gedruckt, in der Zeno-Ausgabe der Gebrüder Ballerini, Verona 1739, aber als Eigentum des Potamius auf die Seite geschoben wurden. In der ersten Predigt, „De Lazaro", nennt der Verfasser selbst seinen Namen, indem er sich zuruft: „Age, age, Potami, servus Dei vivi: si aliquid praevales, de laudibus Domini vel pauca narrato" (Migne, PP. Lat. 8, 1414). In der zweiten Predigt, „De martyrio Isaiae prophetae", waltet dieselbe überaus derbe und drastische Art und Weise vor. Sie „beschreibt das Durchsägen des Leibes nicht bloß so, daß man es sehen, sondern es auch hören muß" (Gams). Der Text der genannten drei Stücke bei Migne a. a. O. 8, 1411 bis 1418, ist aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769, 96—99, genommen. Vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 307—309. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, 1864, 315—317.

2. Föbadius von Agennum. — Sobald die zweite sirmische Formel in Gallien bekannt wurde, trat Föbadius[1], Bischof von Agennum im zweiten Aquitanien, dem heutigen Agen in Guyenne, derselben mit einer schneidigen Kritik unter dem Titel „Contra Arianos"[2] entgegen (Migne, PP. Lat. 20, 13—30). Noch im Jahre 357 oder spätestens 358 verfaßt[3], wendet sich diese Schrift in Form eines Rundschreibens an die Bischöfe Galliens. Auf Originalität des Gedankens kann sie keinen Anspruch erheben. Etwa ein Drittel des Textes läßt sich als Zitat oder Exzerpt aus Tertullians Schrift wider Praxeas nachweisen. Ein anderer Teil des Gedanken- und Wort-

[1] Die Überlieferung empfiehlt die Schreibweise „Föbadius" statt „Phöbadius". Vgl. Wilmart in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., 159, 1, Wien 1908, 8 A. 2.

[2] So schon von Hier., De vir. ill. 108, genannt.

[3] Von der zweiten sirmischen Formel heißt es c. 1: „Nuper ad nos scripta venerunt", und c. 19: „Nuper ad nos hanc fidem egregiam miserunt." Nach c. 3 waren Ursacius, Valens und Potamius die Väter dieser „fides egregia". Nach c. 23 hatte Hosius derselben zugestimmt und ward sein Name jetzt als Sturmbock gegen die Katholiken gerichtet.

schatzes ist Hilarius entlehnt[1]. Aber die geharnischte und vielfach vernichtende, in kurzen schlagenden Sätzen vorwärts eilende Argumentation wird nicht eindruckslos verhallt sein. Tatsächlich haben die gallischen Bischöfe um Ostern 358 auf einer Synode die zweite sirmische Formel „mit Abscheu verworfen“ [2].

Auf der Synode zu Rimini 359 war Föbadius der Führer derjenigen rechtgläubigen Bischöfe, welche den Einschüchterungsversuchen des kaiserlichen Präfekten Taurus Trotz boten[3]. Durch List ward er indessen schließlich doch dahin gebracht, Sätze zu unterschreiben, welche eine Deutung zu Gunsten des Arianismus zuließen. Er erklärte aber alsbald, hintergangen worden zu sein. Im weiteren Verlauf des Kampfes zwischen Orthodoxen und Arianern wird sein Name nicht mehr genannt. Dagegen erscheint er unter den Teilnehmern der Synoden zu Valence 374 und zu Saragossa 380. Er lebte noch 392[4].

Ob er seit dem Jahre 358 noch geschriftstellert hat, steht dahin. Hieronymus fährt zwar nach Erwähnung der Schrift „Contra Arianos“ fort: „Dicuntur eius et alia esse opuscula, quae necdum legi.“ Aber irgendwelche sonstige Spur anderer Schriften ist nicht aufzuzeigen. Eine oft für Föbadius in Anspruch genommene antiarianische Schrift „De fide“ vom Jahre 360 oder 361 wird vielmehr Gregor von Eliberis zuzuerkennen sein.

Die Schrift „Contra Arianos“ ist zuerst 1570 durch Th. Beza herausgegeben worden. Abdrucke haben Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769, 250—256; Migne a. a. O. Eine neue Ausgabe ist von A. Wilmart zu erhoffen. Vgl. Wilmart in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 159, Abhandl. 1, 1908: „La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus.“ Im übrigen s. Histoire littéraire de la France 1, partie 2, Paris 1733 (nouv. éd. Paris 1865), 266—281. J. Dräseke, Phöbadius von Agennum und seine Schrift gegen die Arianer: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 10, 1889, 335—343 391 bis 407 (Darlegung des Gedankengehalts der Schrift und Lebensskizze des Verfassers). Ders., Zu Phöbadius von Agennum: Zeitschr. f. wiss. Theol. 30, 1890, 78—98 (Beiträge zur Kritik des Textes). Ders., Die Schrift des Bischofs Phöbadius von Agennum „Gegen die Arianer“, eingeleitet und übersetzt, Wandsbek 1910, 4° (Progr.).

3. Gregor von Eliberis. — Bischof Gregor von Eliberis oder Illiberis in Bätika, dem heutigen Elvira bei Granada, erscheint in den

[1] Siehe die Nachweise bei Marx in der Theol. Quartalschrift 88, 1906, 392 ff. Vgl. bezüglich des Hilarius Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, Wien 1910, 119 f.

[2] Hil., De syn. 28.

[3] „Constantissimus inter eos habebatur noster Foegadius“, berichtet der auf den Ruhm seiner Heimat stolze Aquitanier Sulpicius Severus, Chron. 2, 44, 1. Zu der Namensform „Fögadius“ vgl. Wilmart a. a. O.

[4] Hier. a. a. O.: „Vivit usque hodie decrepita senectute.“

zeitgenössischen Quellen als ein Mann von strengster Orthodoxie und höchster Heiligkeit des Lebenswandels. Hieronymus stellt ihm das Zeugnis aus: „Numquam se Arianae miscuit pravitati.“ [1] Eusebius von Vercellä wünscht ihm Glück dazu, daß er dem zum Arianismus abgefallenen Hosius energisch entgegengetreten sei und den Beschlüssen von Rimini seine Zustimmung verweigert habe [2]. Eine besondere Hochachtung gegen Gregor spricht aus der Bittschrift der luziferianischen Presbyter Faustinus und Marcellinus an die Kaiser vom Jahre 383 oder 384 [3]. Gregor hatte sich den von Luzifer von Calaris geführten Rigoristen, welche die früheren Arianer aller kirchlichen Würden verlustig erklärt wissen wollten, angeschlossen, und zur Zeit der Abfassung der genannten Bittschrift muß er das angesehenste Haupt dieser Partei gewesen sein. Er hat ein sehr hohes Alter erreicht. Auch im Jahre 392, als Hieronymus den „viri illustres“ ein Denkmal setzte, scheint er noch unter den Lebenden geweilt zu haben [4].

Hieronymus hat über Gregor mitzuteilen: „Usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum.“ In dem Gegensatze „mediocri sermone“ und „elegantem librum“ liegt nichts Befremdendes. Hieronymus will sagen: bis in seine letzten Jahre hinein hat er zu verschiedenen Malen volkstümlich gehaltene Predigten veröffentlicht [5] und einmal auch ein Buch

[1] Hier., Chron. (Eus. Chron., ed. Schoene 2, 197).

[2] Siehe den Brief Eusebs an Gregor bei Migne, PP. Lat. 10, 713—714.

[3] Zuletzt herausgegeben von O. Günther im Corpus script. eccles. lat. 35, Vindob. 1895—1898, 5—44.

[4] Hier., De vir. ill. 105. Hier heißt es nach der Ausgabe Vallarsis: „Gregorius Baeticus, Eliberi episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum, qui hodieque superesse dicitur.“ Das „qui“ vor „hodieque“ ist ebenso störend wie schlecht bezeugt, und Vallarsi selbst hat schon bemerkt, dieses „qui“ sei zu streichen, und die Worte „hodieque superesse dicitur“ seien nicht auf „de fide elegantem librum“, sondern auf „Gregorius“ zu beziehen. In der Ausgabe Richardsons (1896) hat das „qui“ auch keine Stelle mehr. Der Kommentar zu unserer Notiz bei v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 184, ist verfehlt. Vgl. Wilmart (Les „Tractatus“ sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire) im Bulletin de littérature ecclés. 1906, 286. — Über den Lebensgang Gregors s. etwa noch Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 310—314; vgl. 3, 2, 1879, 490. G. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886, 76—80.

[5] Das Wort „tractatus“ ist sehr gebräuchliche Bezeichnung der Predigt und wird uns in diesem Sinne noch häufig begegnen, bei Priszillian, Zeno von Verona, Gaudentius von Brescia usf. Schon Cyprian redet von den „tractatus“ des Dieners des Herrn (De op. et eleemos. 12; vgl. Ep. 77, 1). Augustinus nennt seine Predigten „tractatus populares, quos Graeci homilias vocant“ (Ep. 224, 2). Wenn Optatus (Contra Parmen. 7, 6) von dem „episcopalis tractatus“ spricht, so folgt daraus nicht, daß „tractatus“ speziell so viel als bischöfliche Predigt sei („episcopalis concio“: Fessler-Jungmann, Institt. Patrol. 1, 1890, 713 n. 1: „homélie épiscopale“: Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 1905, 367), vielmehr war die

„De fide“, welches im Unterschiede von den Predigten eine literarische Leistung darstellte.

Dieses Buch „De fide“ bildet den Gegenstand eines jahrhundertelangen Streites. Entweder ist es zu Grunde gegangen oder es ist zu identifizieren mit einer Schrift „De fide (orthodoxa)“, welche bisher unter vier andern Namen gedruckt worden ist: Föbadius von Agennum[1], Gregor von Nazianz[2], Ambrosius von Mailand[3], Vigilius von Thapsus[4]. Daß freilich Vigilius, Ambrosius und der Nazianzener als Verfasser nicht in Frage kommen können, ist allgemein anerkannt. Der einzige Konkurrent Gregors von Eliberis ist Föbadius von Agennum.

Die Schrift ist eine kurze, aber gehalt- und wirkungsvolle Verteidigung der Homousie des Sohnes, welche der Sache nach auch in der Heiligen Schrift ausgesprochen sei und welche der Einheit Gottes nicht zu nahe trete. Die Abfassung wird in das Jahr 360 oder 361 fallen, da es sich offenbar zunächst um eine Widerlegung der Beschlüsse der Synode von Rimini 359 handelt[5]. Das Rundschreiben des Föbadius von Agennum „Contra Arianos“ vom Jahre 357 oder 358 wird bereits benützt. Übrigens ist die Schrift zweimal ausgegeben worden und auch uns noch in zweifacher Form überliefert. Eine erste Ausgabe, welche anonym (dissimulato auctore) in engerem Kreise zirkulierte, begegnete dem Vorwurf des Sabellianismus oder der Leugnung des Personenunterschiedes in Gott. Die zweite Ausgabe, welche den Namen des Verfassers trug, war verbessert und um einen „prologus“ und eine „conclusio“ vermehrt; der „prologus“ aber, kein gewöhnliches Vorwort, enthielt eine Rekapitulation der ganzen Schrift, wie er sich denn auch selbst den Namen „libellus“ beilegte[6].

Predigt in der Regel ein „episcopalis tractatus“, weil das Predigen zunächst Sache des Bischofs war. Auch wird nicht behauptet werden dürfen, daß „tractatus“ vorzugsweise eine Predigt über einen Bibeltext gewesen („maxime ad Sacrae Scripturae explicationem sermo“: Giuliari in seiner Zeno-Ausgabe, 1883, 3; „besonders von schrifterklärenden Predigten gebraucht“: Krieg bei Kraus, Realenzykl. der christl. Altertümer 2, 1886, 634 b). Aber freilich bildeten Bibeltexte den Hauptgegenstand der Predigt. Zu dem Ausdruck Pseudo-Cyprians, De bono pudicitiae 1: „cotidianis evangeliorum tractatibus“, vgl. das Vorwort der Predigtsammlung des Gaudentius: „quattuor praeterea breviores tractatus, quos de diversis capitulis evangelii apud te olim fuisse me locutum prodidisti, et quintum de Machabeis martyribus“ (Migne, PP. Lat. 20, 831).

[1] Migne a. a. O. 20, 31—50.

[2] S. Greg. Naz. opp., ed. Maur. 1, Paris. 1778, 892—906. Vgl. Migne, PP. Gr. 36, 669—676.

[3] Migne, PP. Lat. 17, 549—568. [4] Ebd. 62, 449—463 466—468.

[5] Vgl. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, Leipzig 1900, 174 A. 1.

[6] Vgl. die Worte des „prologus“ (Migne, PP. lat. 17, 550): „Rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi, ut et simplicitatem sensus mei ostenderem et scrupulum legentibus amputarem.“ Unter „hic libellus“ ist der „prologus“ der zweiten Ausgabe zu verstehen. Von der ersten Ausgabe heißt es zu Beginn des

Dieser interessante Prolog ist es gewesen, welcher auf Grund eines Mißverständnisses immer wieder als Stütze für die Meinung angerufen wurde, die Schrift sei Föbadius zuzueignen. Indem derselbe sich selbst „libellus" nennt und von der ersten Ausgabe als einem schon früher veröffentlichten „libellus adversus Arianos" spricht, schien er auf Föbadius hinzudeuten, von welchem bekannt war, daß er schon 357 oder 358 eine Streitschrift gegen die Arianer hatte ausgehen lassen. Ein äußeres Zeugnis für die Autorschaft des Föbadius läßt sich nicht beibringen, während die Ansprüche Gregors, abgesehen von der Notiz bei Hieronymus, nachdrücklich empfohlen werden durch ein Zitat bei Augustinus. Im Jahre 412 oder 413 führt Augustinus die in Rede stehende Schrift als ein Werk Gregors von Nazianz, oder wie sein eigener Ausdruck lautet, des „Gregorius sanctus episcopus orientalis" ein[1]. Allerdings ein Irrtum, aber leicht erklärlich unter der Voraussetzung, daß ein Gregorius sanctus episcopus occidentalis der wirkliche Verfasser war[2].

Eine neue Ausgabe des Buches „De fide" steht von A. Wilmart zu erwarten. Siehe Wilmart in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien. Philos.-hist. Kl., Bd 159, 1, 1908. Die Autorschaft Gregors von Eliberis wurde schon im 17. Jahrhundert durch P. Quesnel, Dissert. 14 in S. Leonis M. opp. § 7 (= Migne, PP. Lat. 56, 1049—1053) behauptet. Ihm gegenüber traten die Verfasser der Histoire littéraire de la France 1, 2, Paris 1733 (nouv. éd. 1865), 273—281, für Föbadius als Verfasser ein. Die Rechte Gregors verfocht namentlich auch Fr. Florius (Florio), De S. Gregorio Illiberitano libelli De fide auctore nec non de SS. Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus dissertationes, Bononiae 1789, 4°. Ebenso in neuerer Zeit G. Morin, Les nouveaux „Tractatus Origenis" et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis: Revue d'histoire et de littérature relig. 5, 1900, 145—161. Le même, L'attribution du „De fide" à Grégoire d'Elvire: Revue Bénéd. 19, 1902, 229—235. A. Wilmart, Les „Tractatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire: Bulletin de littérature ecclés. 1906, 233—299. P. Lejay, L'héritage de Grégoire d'Elvire: Revue Bénéd. 25, 1908, 435—457. Dagegen legte für Föbadius noch eine Lanze ein A. Durengues, La question du „De fide", Agen 1909, 8°.

„prologus": „Amore catholicae fidei ductus iam pridem adversus Arianos libellum edideram." — In dem Druck bei Migne, PP. Lat. 62, geht das Corpus der Schrift voran, 449—463, während der „prologus" und die „conclusio" der zweiten Ausgabe nachfolgen, 466—468. — Bei Migne, PP. Lat. 20, 49—50, ist der Schrift ein Glaubensbekenntnis, „libellus fidei", angehängt, welches in innerem Zusammenhang mit der Schrift selbst zu stehen und deshalb auch auf die Hand des Verfassers zurückzugehen scheint. Vgl. Wilmart im Bulletin de littérature ecclés. 1906, 297—299, und in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., 159, 1, 1908, 18 ff.

[1] Aug., Ep. 148, 10.

[2] Der Urheber des Irrtums ist übrigens sehr wahrscheinlich der Schreiber des von Augustinus benützten Manuskriptes gewesen. Die Schrift war den von Rufinus ins Lateinische übersetzten Reden des Nazianzeners beigegeben und vielleicht auch ausdrücklich dem Nazianzener zugeeignet. Vgl. Engelbrecht, Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Naz. novem interpretatio, Vindob. 1910, Proleg. XI ff.

Die bei Hieronymus erwähnten Predigten Gregors haben bis vor kurzem als verschollen gegolten. Wilmart war es, welcher den Beweis erbrachte, daß doch noch eine nicht geringe Anzahl derselben erhalten ist. Fünf Homilien über das Hohelied waren schon 1848 von Heine herausgegeben worden[1], aber völlig in Vergessenheit gesunken, bis Wilmart 1906 sie wieder ausgrub, den Text vielfach verbesserte und Gregor als den Autor feststellte[2]. Zwei der drei von Heine benützten, in spanischen Bibliotheken liegenden Handschriften nennen als Autor Papst Gregor d. Gr.; die dritte hat von dem ursprünglichen Titel noch so viel aufbewahrt, daß wir ihn wiederherstellen können: „Tractatus Gregorii Eliberitani episcopi de epitalamio." Die Homilien handeln über Hl 1—3, 4 und vertreten die allegorische Auffassung, indem sie den Bräutigam in Christus, die Braut in der Kirche suchen. Sie sind um so wertvoller, als sie die älteste noch vorhandene Erklärung des Hohenliedes aus der abendländischen Kirche bieten.

Sofort ging Wilmart noch einen Schritt weiter. Die fünf Homilien über das Hohelied berühren sich mit den 1900 durch Batiffol ans Licht gezogenen, an einer früheren Stelle dieses Werkes bereits besprochenen „Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum"[3] so stark, so häufig und so mannigfaltig — besonders wichtig ist die Gleichheit des Bibeltextes —, daß auch diese 20 Homilien Gregor zuerkannt werden müssen. Dieselben knüpfen, wie früher bemerkt, mit Ausnahme der letzten, welche das Pfingstwunder (Apg 2) betrifft, sämtlich an alttestamentliche Texte an, pflegen sich in freier Allegorese zu ergehen und fesseln nicht selten durch rednerischen Glanz und Schwung. Pseudonym überliefert, sind sie in lebhaft auf und ab wogender Kontroverse vorübergehend sehr verschiedenen Zeiten und um so mehr verschiedenen Autoren zugeteilt worden. Morin und Künstle wiesen gleich anfangs schon auf Gregor von Eliberis hin, und bald brach sich auch bei andern Forschern die Überzeugung Bahn, daß sich in der Trinitätslehre dieser „Tractatus Origenis" die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts spiegle. Wilmart dürfte die Frage endgültig gelöst haben. Man darf auch nicht mehr entgegenhalten wollen, daß ein Abschnitt des dritten Tractatus wörtlich übereinstimmt mit einem Stück der siebten Genesishomilie des Origenes in der Übersetzung Rufins von Aquileja. Rufin hat dieses Stück aus dem dritten Tractatus in die Homilie des Alexandriners eingefügt[4].

---

[1] Bibliotheca Anecdotorum seu veterum monumentorum eccles. collectio novissima, ed. G. Heine, pars 1, Lipsiae 1848, 8°.

[2] A. Wilmart, Les „Tracatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire: Bulletin de littérature ecclés. 1906, 233—299.

[3] Siehe Bd 2, S. 568 ff.

[4] Wilmart a. a. O. 264 ff.

Endlich hat Wilmart noch einen reizenden „Tractatus de arca Noe“ zu Tage gefördert, welcher die Arche als typisches Vorbild der Kirche darstellt, „une pièce de même nature et de même facture que les vingt Tractatus Origenis et que les cinq homélies sur le Cantique“ [1].

Durch diese Entdeckungen ist der alte Spanier zu neuem Ruhm gekommen. Er muß ein geistvoller und origineller Prediger gewesen sein.

Die ältere Literatur über die „Tractatus Origenis“ ist Bd 2, S. 573 f verzeichnet. Zu den Ergebnissen Wilmarts bekannte sich auch E. C. Butler, Tractatus de epitalamio and Tractatus Origenis: The Journal of Theol. Studies 10, 1909, 450—459. Bedenken gegen das Eigentumsrecht Gregors an den „Tractatus Origenis“ äußerte A. Merk in der Zeitschr. f. kath. Theol. 35, 1911, 775—783. Nach H. Brewer, Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis, Paderborn 1909, 142—178, soll Rufin der Verfasser der „Tractatus Origenis“ sein. Gegen Brewer s. H. Moretus im Bulletin de littérature ecclés. 1909, 365—368. — A. Wilmart, Arca Noe: Revue Bénéd. 26, 1909, 1—12. Le même, Un manuscrit du „Tractatus“ du faux Origène espagnol sur l'arche de Noé: ebd. 29, 1912, 47—59.

4. Pacianus von Barcelona. — Bischof Pacianus von Barcelona war nach Hieronymus (De vir. ill. 106; vgl. 132) im Besitze gründlicher klassischer Bildung (castigatae eloquentiae; so ist ohne Zweifel zu lesen; der Ausdruck findet sich auch bei Gennad., De vir. ill. 79) und leuchtete ebensosehr durch sein Leben wie durch seine literarische Tätigkeit hervor (et tam vita quam sermone clarus). Er hinterließ verschiedene kleinere Schriften: „varia opuscula, de quibus est Cervus et Contra Novatianos.“ Hochbetagt starb er „sub Theodosio principe“, also nach 379, dem Jahre des Regierungsantrittes des Theodosius, und vor 392, dem Jahre, in welchem Hieronymus schrieb. Die späteren Nachrichten über Pacianus gehen sämtlich auf Hieronymus als gemeinsame Quelle zurück. Vgl. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 318—324. — Eine Schrift mit dem Titel „Contra Novatianos“ ist unter Pacians Namen nicht überliefert, wohl aber drei den Novatianismus bekämpfende Briefe (Migne, PP. Lat. 13, 1051—1082), alle drei an einen nicht näher bekannten, den höheren Ständen angehörenden Novatianer Sympronianus gerichtet. Der erste Brief will einer großsprecherischen Zuschrift des Novatianers gegenüber dartun, daß die katholische Kirche erstens das Recht habe, sich katholisch zu nennen, und zweitens die Gewalt habe, die Sünden zu vergeben. In c. 4 steht das berühmte Wort: „Christianus mihi nomen est, Catholicus vero cognomen.“ Nach c. 3, wo von „Apollinariaci, Cataphryges, Novatiani et ceteri eiusmodi“ die Rede ist, wird der Brief erst nach der um 375 zu Rom erfolgten Verurteilung des Apollinarismus geschrieben sein. Auf diesen ersten (Ep. 2, 2 „priores epistolae meae“ genannten) Brief hin ließ Sympronianus dem Bischof zwei weitere Schreiben und außerdem einen ausführlicheren „tractatus“ zugehen (Ep. 2, 1 6 8; Ep. 3, 1). Der zweite Brief Pacians befaßt sich mit den zwei Schreiben und bewegt sich wesentlich in dem Gedankengeleise des ersten Briefes. Zum Schluß wendet er sich der Persönlichkeit Novatians zu und stellt ihr die Autorität Cyprians gegenüber (vgl. Bd 2, S. 396). Der dritte und umfänglichste Brief ist eine Widerlegung des erwähnten „tractatus“, welch letzterer meist wörtlich zitiert wird und aus diesen Zitaten sich fast ganz wiederherstellen läßt. Die Hauptthesen

[1] Wilmart in der Revue Bénéd. 26, 1909, 2.

des Traktates lauteten: „quod post baptismum poenitere non liceat; quod mortale peccatum ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccatores“ (Ep. 3, 1). Der dritte Brief wird es gewesen sein, welchen Hieronymus als „opusculum contra Novatianos“ bezeichnete. Pacianus beschloß denselben mit dem Versprechen: „Subiungam, cum vacuum erit, et aliam epistolam, in qua non vestra redarguam, sed nostra proponam“ (Ep. 3, 27). Ein solcher Brief ist nicht erhalten. Eine positive Darlegung der katholischen Lehre von der Buße aber enthält die kurze Abhandlung „Paraenesis, sive exhortatorius libellus, ad poenitentiam“ (Migne 13, 1081—1090). Sie handelt von den verschiedenen Arten der Sünden und von der für die schweren Sünden festgesetzten öffentlichen Buße, mahnt mit ernster Stimme diejenigen, welche aus falscher Scham ihre Sünden nicht bekennen und sakrilegisch kommunizieren oder zwar aufrichtig beichten, aber die „remedia poenitentiae actusque ipsos exomologesis administrandae“ umgehen zu dürfen glauben, und schildert schließlich die Strafe, welche der Unbußfertigen, und den Lohn, welcher der Bußfertigen warte (vgl. c. 2). Zu Eingang der „Paraenesis“ (c. 1) erwähnt der Verfasser eine frühere Schrift, welche „Cervulus“ betitelt und gegen gewisse heidnische Ausgelassenheiten am Neujahrstage gerichtet war (cervulum facere = das Hirschchen spielen; vgl. Thesaurus linguae latinae s. v. cervulus), durch ihre drastische Schilderung aber in gewissen Kreisen die Befürchtung wachrief, die Lektüre möge vielmehr zu dem verpönten Unfug erst recht anreizen. Dieser „Cervulus“, jedenfalls identisch mit dem „Cervus“ bei Hieronymus, ist verloren gegangen. Dagegen besitzen wir unter Pacians Namen noch eine Predigt, einen „Sermo de baptismo“ (Migne 13, 1089—1094), dessen Gedankengang in der Einleitung mit den Worten skizziert wird: „Aperiam igitur quid fuerit ante gentilitas, quid fides praestet, quid baptismus indulgeat“ (c. 1). — Pacianus erweist sich als einen wohlunterrichteten, bibelfesten Theologen, welcher zugleich über eine gewandte Feder, eine verhältnismäßig reine Sprache und eine feine Ironie verfügt. Die Liebe zu den Irrenden und die väterliche Sorge um seine Gläubigen lassen ihn Töne voll Innigkeit und Kraft anschlagen. Als theologische Gewährsmänner benützt er namentlich Cyprian (vgl. Ep. 1, 3; 2, 7; 3, 24) und Tertullian (vgl. Ep. 3, 24). Von der Schulzeit her sind ihm einige Reminiszenzen aus den Klassikern, insbesondere aus Cicero und aus Vergil (vgl. Ep. 2, 4), haften geblieben. Die editio princeps der aufgeführten Schriften besorgte J. Tilius (Jean du Tillet), Bischof von Meaux, Paris 1538, 8°. Verbesserte Abdrucke bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, Venet. 1770, 255—276; bei Migne a. a. O. Gams (a. a. O. 323 f) machte auf zwei in Spanien 1774 und 1786 erschienene Ausgaben aufmerksam, welche auch Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 361, unbekannt geblieben sind; vgl. G. Pfeilschifter in der Wochenschrift f. klass. Philologie 1896, 1113. J. van der Vliet schüttete eine Fülle von Textkonjekturen über die Schriften Pacians aus: Mnemosyne N. S. 23, Lugd. Bat. 1895, 187—198, und sein Schüler Ph. H. Peyrot veranstaltete eine neue Ausgabe dieser Schriften, Zwolle 1896, 8° (Utrechter Inauguraldiss.), welche gleichfalls immer wieder den Boden der handschriftlichen Überlieferung verlassen möchte. Vgl. die lehrreiche Rezension von C. Weyman in der Berliner philol. Wochenschrift 1896, 1057—1062 1104—1108. A. Gruber, Studien zu Pacianus von Barcelona, München 1901, 8° (Inaug.-Diss.), gibt gewissermaßen eine Fortsetzung der Rezension Weymans. R. Kauer, Studien zu Pacianus, Wien 1902, 8° (Gymn.-Progr.), handelt eingehend über den rhythmischen Satzschluß in Pacians Schriften. Kauer bereitet auch eine neue Ausgabe für das Wiener „Corpus script. eccles. lat.“ vor. Die Parallelen bzw. Quellenstellen aus Cyprian und Tertullian sind schon in der Ausgabe Peyrots vermerkt. Über die Benützung Cyprians vgl. K. Götz, Geschichte der Cypria-

nischen Litteratur, Basel 1891, 72—79. Über die Benützung Tertullians vgl. A. Harnack (Tertullian in der Litteratur der alten Kirche) in den Sitzungsber. der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 553 f 566 f. — Morin wird demnächst einen neuaufgefundenen antimanichäischen Traktat „De similitudine carnis peccati“ (vgl. Röm 8, 3) veröffentlichen, welcher handschriftlich einem Bischof Johannes zugeeignet, von mittelalterlichen Autoren unter dem Namen des hl. Hieronymus zitiert wird, nach der Ansicht des Entdeckers jedoch Pacianus von Barcelona angehört. G. Morin, Un traité inédit du IV^e siècle, le „De similitudine carnis peccati“ de l'évêque Pacien de Barcelone: Revue Bénéd. 29, 1912, 1—28.

5. Viktricius von Rouen. — Viktricius, von etwa 380 bis etwa 407 Bischof von Rotomagus, d. i. Rouen, hat sich um die gallische Kirche sehr verdient gemacht durch Bekämpfung des Arianismus, durch Einführung des Mönchtums in die Normandie und durch Errichtung von Gotteshäusern auf dem platten Lande. Literarisch ist er, soviel bekannt, nicht als Polemiker aufgetreten. Wir besitzen nur noch ein aus Anlaß der Übertragung einer großen Anzahl von Reliquien aus Mailand nach Rouen um 396 verfaßtes und zur Verehrung der Heiligen ermunterndes Schriftchen „De laude sanctorum“ (Migne, PP. Lat. 20, 443—458). Eine neue Ausgabe von der Hand des Kanonikus Sauvage ward nach seinem Tode zum Druck befördert von A. Tougard, Paris 1895, 8°. Über die Sprache handelte C. Paucker in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 32, 1881, 481 ff; einige text- und quellenkritische Bemerkungen von C. Weyman in den Wiener Studien 17, 1895, 316 f. Viktricius stand in Briefwechsel mit Paulinus von Nola und mit Papst Innocentius I. Seine eigenen Briefe sind indes zu Grunde gegangen, während zwei Briefe von Paulinus an Viktricius (Paulin. Nol., Ep. 18, vom Jahre 398, und Ep. 37, vom Jahre 404) und ein Schreiben des Papstes an Viktricius vom Jahre 404 (Jaffé, Reg. Pontif. Rom.[2] 1, Lips. 1885, nr 286) erhalten blieben. Vgl. E. Vacandard, St Victrice, évêque de Rouen (IV^e—V^e siècle), Paris 1903. (Les Saints.)

§ 28. Priszillian und seine Gegner.

(1. Priszillians Leben und Lehre. 2. Priszillians Schriften. 3. Die drei ersten Stücke der Würzburger Handschrift. 4. Die acht weiteren Stücke der Handschrift. 5. Die „Canones in epistolas S. Pauli“ und sonstiges. 6. Freunde Priszillians. 7. Gegner Priszillians.)

1. Priszillians Leben und Lehre. — Ungleich mächtiger als der von Pacianus bekämpfte Novatianismus hat der Priszillianismus die spanische und auch die gallische Kirche des 4. Jahrhunderts in Aufregung versetzt. Die Auffassung und Darstellung dieser priszillianistischen Bewegung ist bislang fast ganz und gar von dem Berichte des Historikers Sulpicius Severus beherrscht gewesen[1]. Seit 1889 liegt eine zweite Quelle vor, die von Schepß ans Licht gezogene Sammlung von Schriften Priszillians selbst; ein seltener Zufall hat die Schriften des Häresiarchen der Nachwelt erhalten, während die Schriften der älteren Antipriszillianisten der Zeit zum Opfer fielen. Die Ausgleichung der neuen mit der alten Quelle unterliegt nicht

[1] Sulp. Sev., Chron. 2, 46—51; vgl. Dial. 2, al. 3, 11 ff.

geringen Schwierigkeiten. Erhebt Sulpicius, welcher wahrscheinlich auf der Darstellung eines der ersten und heftigsten Antipriszillianisten fußt [1], die schwersten Anklagen, so hält Priszillian unentwegt an der Rolle der verfolgten Unschuld fest, bleibt aber zugleich, infolge der Dunkelheit der Sprache und der Mangelhaftigkeit der Überlieferung des Textes, nicht selten ganz unverständlich.

Daß Priszillian aus edlem spanischem Geschlechte stammte und mit Glücksgütern wie mit Geistesgaben reich gesegnet war, darf man Sulpicius unbedenklich glauben [2]. Über Zeit und Ort seiner Geburt, über seinen Bildungs- und Entwicklungsgang, ja sogar über die Stätte seiner späteren Wirksamkeit fehlt jede Nachricht [3]. Vor 380 war Priszillian, obwohl noch Laie, das anerkannte Haupt eines Verbandes von Asketen oder „Abstinenten“ [4], welcher separatistische Tendenzen bekundete und schon bald auf Widerspruch stieß. Namentlich die Bischöfe Hydatius von Emerita, der Metropole Lusitaniens, und Itacius von Ossonuba, gleichfalls in Lusitanien, traten demselben schroff entgegen. Andere Bischöfe wie Instantius und Salvianus, deren Sprengel nicht genannt werden, nahmen ihn in Schutz. Der Hauptvorwurf der Gegner lautete auf glaubenswidrige Lehren, Lehren, wie sie teils von christologischen Häretikern des 4. Jahrhunderts teils von gewissen gnostischen Sekten sowie von den Manichäern aufgestellt worden seien. Außerdem ward der Gemeinschaft der Gebrauch apokrypher Bücher und Magie oder Zauberei zur Last gelegt, und endlich soll nach späteren Berichten mit der äußerlich zur Schau gestellten Askese große Sittenlosigkeit Hand in Hand gegangen sein. Hydatius von Emerita und Itacius von Ossonuba werden auch von Sulpicius als leidenschaftliche Fanatiker, der letztere außerdem als genußsüchtiger Lebemann geschildert. Aber bloß aus der Luft gegriffen war doch wohl keine der Anklagen gegen die Asketen. Daß die überlieferten Schriften Priszillians sich bei gutem Willen zum großen Teil in orthodoxem Sinne deuten lassen, fällt nicht eben schwer ins Gewicht. Eine dieser Schriften übrigens verteidigt ex professo die Lektüre apokrypher Bücher, wenn dieselben nur nicht gegen den rechten Glauben verstoßen. Andere reden anerkanntermaßen einem eigenartigen Sabellianismus oder Modalismus das Wort, auch Christotheismus genannt, weil er eine einzige Person in der Gottheit, nämlich Christus, behauptet [5]. Und daß sie wiederholt nahe an die Thesen

[1] Nämlich auf der Darstellung des Bischofs Itacius von Ossonuba; vgl. Babut, Priscillien et le Priscillianisme, Paris 1909, 33 ff.

[2] Sulp. Sev., Chron. 2, 46, 3.

[3] Babut setzt die Geburt Priszillians in die Jahre 340—345 (a. a. O. 251 f) und sucht den Schauplatz seiner Tätigkeit zu Emerita in Lusitanien (ebd. 83 ff).

[4] „Veluti abstinentes“ heißen die Priszillianisten bei Filastr. Brix., De haeres. 84.

[5] Näheres über diesen Christotheismus bei Künstle, Antipriscilliana, Freiburg i. Br. 1905, 20 ff. Vgl. Babut a. a. O. 267 ff.

des Manichäismus streifen, gesteht selbst Babut zu, so sehr er bemüht ist, den Vorwurf des Manichäismus abzuwehren[1].

Im Oktober 380 tagte zu Saragossa (Cäsaraugusta) eine Synode spanischer und gallischer Bischöfe, von welcher Sulpicius erzählt, daß sie die Priszillianisten in absentia verurteilt habe, insbesondere die Bischöfe Instantius und Salvianus und die Laien Helpidius und Priszillian[2]. Von derselben Synode versichert Priszillian auf das nachdrücklichste, daß sie keinem seiner Gesinnungsgenossen etwas zu Leide getan, sondern der Weisung des Papstes Damasus Folge gegeben habe: „Ne quid in absentes et inauditos decerneretur.“[3] Wahrscheinlich hat die Synode sich in allgemein gehaltenen Bestimmungen gegen Auswüchse des Asketentums und Unzuträglichkeiten des Konventikelwesens gewandt, aber keine Namen genannt, wiewohl sie sonder Zweifel speziell die Priszillianisten treffen wollte[4].

Noch im Jahre 380, wie es scheint, bald nach der Synode zu Saragossa, wurde Priszillian durch seine Freunde Instantius und Salvianus zum Bischof von Abila in Lusitanien bestellt. Gleich darauf indessen wußte Hydatius von Emerita von Kaiser Gratian ein Edikt zu erlangen, welches die Priszillianisten nicht nur ihrer Kirchen beraubte, sondern auch außer Landes verwies. Im Winter 381/382 begab sich Priszillian mit Instantius und Salvianus Hilfe suchend nach Rom, ward jedoch von Papst Damasus nicht vorgelassen und auch in Mailand von Ambrosius abgewiesen. Dagegen gelang es ihm, durch Bestechung den magister officiorum Macedonius für sich zu gewinnen und durch ihn die Aufhebung des Ediktes Gratians zu erwirken. Von gegnerischer Seite ward nunmehr der neue Machthaber Maximus, ein geborner Spanier, um seine Intervention angegangen. Auf den Vorschlag des Bischofs Itacius von Ossonuba schrieb der Usurpator 384 eine Synode nach Bordeaux (Burdigala) aus, von welcher Instantius seines Bistums entsetzt ward, während Priszillian dem gleichen Urteil sich dadurch entzog, daß er von der Synode an den Kaiser appellierte — Salvianus war zu Rom gestorben. Die Appellation führte Priszillian an den Hof nach Trier. Kein Geringerer als

[1] Babut a. a. O. 113; vgl. 253 ff. Paret (Priszillianus, Würzburg 1891) hatte Priszillian zu einem bewußten Gegner des Manichäismus gestempelt. Hilgenfeld hingegen (Zeitschr. f. wiss. Theol. 35, 1902, 1 ff) hatte ihn als einen ausgesprochenen Manichäer bezeichnet.

[2] Sulp. Sev., Chron. 2, 47, 2. Statt „Helpidius“ („rhetor Helpidius“, Chron. 2, 46, 2) wird „Delphidius“ zu lesen sein. Vgl. Babut a. a. O. 49 ff.

[3] Priscill., Liber ad Damasum, bei Schepß, Priscilliani quae supersunt, Vindob. 1889, 35. Wenn freilich Priszillian hier so weit geht, zu sagen, es sei auch kein Priszillianist auf der Synode angeklagt worden („nemo accusatus“), so gerät er mit der Behauptung, die Weisung des Papstes sei für die Haltung der Synode maßgebend gewesen, in greifbaren Widerspruch.

[4] Vgl. die Akten der Synode bei Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 633—636.

Martin von Tours warf sich zum Anwalt seiner Person, nicht seiner Lehre, auf, laut protestierend gegen die Entscheidung eines weltlichen Richters in Sachen des Glaubens. Doch der reiche Besitz der Priszillianisten stachelte die Habgier des Usurpators. Auf Grund der Gesetze gegen „maleficium“ oder Zauberei ward Priszillian 385 nebst mehreren Gefährten enthauptet.

Die ältere Literatur über Priszillian darf hier übergangen werden. Ein umfassendes Verzeichnis derselben gibt G. Schepß in seiner Ausgabe der Schriften Priszillians vom Jahre 1889, Praef. VIII—IX. Aus neuerer Zeit sind namentlich zu nennen A. Puech im Journal des Savants 1891, 110 ff 243 ff 307 ff (Anzeige der Ausgabe Schepß'). Fr. Paret, Priszillianus, ein Reformator des 4. Jahrhunderts. Eine kirchengeschichtl. Studie, zugleich ein Kommentar zu den erhaltenen Schriften Priszillians, Würzburg 1891, 8°. A. Hilgenfeld, Priszillianus und seine neuentdeckten Schriften: Zeitschr. f. wiss. Theol. 35, 1892, 1—85 (über und gegen Paret). J. Dierich, Die Quellen zur Geschichte Priszillians (Inaug.-Diss.), Breslau 1897, 8°. E. Edling, Priscillianus och den äldre Priscillianismen 1 (Akademisk Afhandling), Upsala 1902, 8°. K. Künstle, Antipriscilliana. Dogmengeschichtl. Untersuchungen und Texte aus dem Streite gegen Priszillians Irrlehre, Freiburg i. Br. 1905, 8°. E. Ch. Babut, Priscillien et le Priscillianisme (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, fasc. 169), Paris 1909, 8°. Vgl. Babut, Paulin de Nole et Priscillien: Revue d'hist. et de littérature relig. 15, 1910, 97—130 252—275.

2. Priszillians Schriften. — Daß Priszillian auch schriftstellerisch tätig war, bezeugt Hieronymus mit den Worten: „Edidit multa opuscula, de quibus ad nos aliqua pervenerunt.“ [1] Näher ist Hieronymus auf diese „aliqua opuscula“ leider nicht eingegangen, obwohl er gelegentlich noch sehr häufig auf Priszillian zurückkommt. In dem „Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum“, welches der spanische Presbyter Orosius 414 an Augustinus richtete, wird eine Stelle aus einem jetzt nicht mehr nachweisbaren Briefe Priszillians zitiert [2], und ein rätselhafter, vielleicht auch noch dem 5. Jahrhundert angehöriger „Peregrinus episcopus“ versichert, daß die „Canones in epistolas S. Pauli“, welche durch manche Bibelhandschriften überliefert sind, Priszillian zum Verfasser haben [3]. Damit wären die nennenswerten Zeugnisse des Altertums über Priszillians Schriftstellerei erschöpft.

Das Meiste und Wichtigste, was wir noch von ihr besitzen, verdanken wir einem Pergamentkodex des 5. oder 6. Jahrhunderts, welcher auf unbekannten Wegen in die Universitätsbibliothek zu Würzburg gelangt ist. Zwar kennt der Kodex selbst den Namen Priszillians nicht. Aber die elf anonymen Stücke, die er umschließt,

[1] Hier., De vir. ill. 121. Die sonstigen Äußerungen des hl. Hieronymus über Priszillian und den Priszillianismus verzeichnet Babut, Priscillien et le Priscillianisme 25 ff.

[2] Schepß, Priscilliani quae supersunt 153. [3] Ebd. 109.

hauptsächlich Apologien und Homilien, müssen aus inneren Gründen „opuscula“ Priszillians sein. Die Beweise, welche Schepß, der Herausgeber, 1886 vorlegte, sind sofort fast allgemein als probehaltig anerkannt worden. Eine Gewißheit, welche jeden Zweifel ausschlösse, ist nicht zu erzielen, „und doch wird hier der Zweifel fast zur Lächerlichkeit“ [1]. Die Mehrzahl dieser Schriftstücke paßt schlechterdings nur in den Mund Priszillians. Alle aber sind einer und derselben Herkunft. Bis zur Stunde hat noch niemand einen andern Autor als Priszillian in Vorschlag zu bringen gewagt.

Von der Unvereinbarkeit der neuen Quelle mit manchen früheren Vorstellungen über Priszillian war soeben schon die Rede. Sie erstreckt sich auch auf die Würdigung Priszillians als Schriftsteller. Ein Gefühl der Enttäuschung war der erste Eindruck. Der Priszillian des Sulpicius Severus hieß „facundus, multa lectione eruditus, disserendi ac disputandi promptissimus“ [2], und der Priszillian der Würzburger Handschrift ist in der Tat kaum genießbar. Möglich, daß sein mündlicher Vortrag leichter und glatter floß. Seine Schriften, auch die Homilien, reden die langatmige, steife, fast mühsame Sprache eines in schwerer Rüstung sich fortschleppenden Theologen, der ein Schriftzitat an das andere reiht. Außer der Heiligen Schrift und verschiedenen Apokryphen hat er auch einige Traktate Cyprians und einige Werke des hl. Hilarius von Poitiers gelesen. Namentlich des Hilarius Werk „De trinitate“ hat er gerne nachgeahmt [3].

Die ersten Mitteilungen über den Inhalt der Würzburger Handschrift machte G. Schepß in dem Vortrage: Priszillian, ein neuaufgefundener latein. Schriftsteller des 4. Jahrhunderts, Würzburg 1886, 8°. Vgl. auch Schepß, Die Sprache Priszillians: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 3, 1886, 309 bis 328. Es folgte eine musterhafte Ausgabe: Priscilliani quae supersunt, maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit G. Schepß. Accedit Orosii Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum, Vindob. 1889 (Corpus script. eccles. lat. 18). Gegen vereinzelte Zweifel an der priszillianischen Herkunft der Schriften — am hartnäckigsten sträubte sich E. Michael in der Zeitschr. f. kath. Theol. 16, 1892, 692—706; 18, 1894, 190—196 — wandte sich Schepß in dem Aufsatze: Pro Priscilliano: Wiener Studien 15, 1893, 128—147. Die ausführlichen Abhandlungen von Puech, Paret, Hilgenfeld usw. sind schon Abs. 1 namhaft gemacht worden. Vgl. etwa noch S. Merkle, Der Streit über Priszillian: Theol. Quartalschrift 78, 1896, 630—649.

3. Die drei ersten Stücke der Würzburger Handschrift. — Die drei ersten Stücke der Würzburger Handschrift dienen der Selbstverteidigung.

[1] Krüger (Eine Bitte) in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 39, 1896, 172.

[2] Sulp. Sev., Chron. 2, 46, 3.

[3] Siehe die Sammlung von Parallelstellen bei Schepß a. a. O. 168, im „Index scriptorum“.

a) Das erste und umfänglichste Stück (ed. Schepß 3—33), in der Handschrift ohne Aufschrift, ist von dem Herausgeber „Liber apologeticus“ betitelt worden. Der Verfasser tritt als Wortführer einer Mehrheit von Personen auf, welche durch eine Klageschrift des Bischofs Itacius von Ossonuba [1] beschuldigt worden sind, heterodoxen Lehren anzuhangen, der Magie ergeben zu sein und apokryphe Bücher zu gebrauchen. Auch die Verteidigung ist an eine Mehrheit gerichtet, und zwar an „beatissimi sacerdotes“ [2], also wohl an eine Versammlung von Bischöfen, welche zum Schlusse ersucht werden, durch einen schriftlichen Bericht an ihre „Brüder“ oder Mitbischöfe die frevelhaft geschädigte Ehre der Supplikanten wiederherzustellen. Schepß und manche andere erblickten in diesem „Liber apologeticus“ eine von Priszillian in seinem und seiner Freunde Namen geschriebene Eingabe an die Väter der Synode zu Saragossa 380. Jedenfalls sind es Priszillianisten, welche sich verteidigen, und in dem Wortführer den Leiter der Genossenschaft selbst zu suchen, liegt um so näher, als ein anderes Mitglied schwerlich verfehlt haben würde, sich irgendwie als Mandatar der Gesamtheit zu legitimieren. Der Synode von Saragossa aber kann die Schrift wohl nicht überreicht worden sein, weil die Beklagten ihrer eigenen Aussage nach schon häufig Glaubensbekenntnisse abgelegt haben [3], also schon seit längerer Zeit wegen Verdachtes der Häresie zur Verantwortung gezogen werden. Die Hypothese Babuts, die Schrift sei im Winter 380/381 von Priszillian verfaßt, sei aber auch an Priszillian und die ihm befreundeten Bischöfe Instantius und Salvianus adressiert und sei identisch mit der von Priszillian in dem sogleich zu nennenden „Liber ad Damasum“ angezogenen „Professio laicorum“ [4], wird auch kaum auf viele Zustimmung hoffen dürfen. Wahrscheinlich stammt die Schrift aus den Jahren 382—384 und wendet sich an eine nicht näher zu bestimmende Synode, vielleicht, wie Dierich wollte, an die Synode zu Bordeaux 384.

Dierich a. a. O. 35—40. Babut a. a. O. 200—208. — In diesem „Liber apologeticus“, Schepß 6, 5, wird das „Comma Ioanneum“ zitiert, und zwar in der Form: „Tria sunt, quae testimonium dicunt in terra, aqua, caro et sanguis, et haec tria in unum sunt, et tria sunt, quae testimonium dicunt in caelo, pater, verbum et spiritus, et haec tria unum sunt in Christo Iesu.“ Die Ansicht Künstles (Das Comma Ioanneum, Freiburg i. Br. 1905), Priszillian selbst sei der Schöpfer des „Comma Ioanneum“, ist kaum zu halten. Die drei himmlischen Zeugen müssen schon in Priszillians Bibel gestanden haben.

[1] „Itacius“ bei Schepß, Priscilliani quae supersunt 23, 24 ist ohne Zweifel Bischof Itacius von Ossonuba.

[2] Diese Anrede kehrt viermal wieder: Schepß a. a. O. 3, 6; 12, 20; 14, 5; 33, 7.

[3] Ebd. 3, 7: „Quamvis frequentibus libellis locuti fidem nostram haereticorum omnium dogmata damnaverimus.“

[4] Ebd. 40, 19: „Nos tamen, quibus cordi pax erat, accipientes professionem laicorum, quam reprobare, quia esset catholica, non poteramus“ etc.

Vgl. Babut a. a. O. 267 ff. Nicht unwahrscheinlich aber ist, was Cipolla (Rendiconti del R. Istituto Lombardo, Ser. 2, vol. 40, 1907, 1127—1137) annimmt, daß Priszillian die Worte „in Christo Iesu" dem überlieferten Texte angefügt habe.

b) Das zweite Stück (Schepß 34—43), in der Handschrift selbst überschrieben „Incipit liber ad Damasum episcopum", ist eine durch ausführliche historische Darlegungen begründete Appellation an den Papst. Die Appellanten — es ist wiederum eine Mehrheit — beteuern, auf katholischem Boden zu stehen, führen lebhafte Klage über die Umtriebe des Bischofs Hydatius von Emerita und verlangen, Gelegenheit zu erhalten, an kompetenter Stelle ihre Unschuld zu erweisen. Dieses Stück wird zuversichtlich für den libellus gehalten werden dürfen, welchen Priszillian und Genossen im Winter 381/382 zu Rom dem Papste überreichten oder überreichen wollten[1].

c) Das dritte Stück (Schepß 44—56) trägt die Aufschrift: „Incipit liber de fide, de apocryphis"; der Herausgeber hat ein „et" vor „de apocryphis" eingeschoben. Der Anfang ist abhanden gekommen. Die wohl erst nach dem „Liber ad Damasum" verfaßte Schrift erhebt Protest gegen das vermutlich von einer spanischen Synode erlassene Verbot der Lektüre apokrypher Bücher. Die kanonischen Bücher selbst legten für die apokryphen Bücher Zeugnis ab, insofern sie verschiedene Propheten namhaft machten, Adam, Abraham, Isaak, Jakob usw., deren Bücher nicht im Kanon stünden. Es gebe freilich auch apokryphe Bücher, welche von den Häretikern interpoliert und deshalb mit Vorsicht zu gebrauchen seien. Hauptsächlich scheinen es apokryphe Apostelgeschichten gewesen zu sein, welche Priszillian in Schutz nehmen will. Er erwähnt aber nur das vierte Buch Esdras[2] und vielleicht den Laodicenerbrief[3].

D. de Bruyne, Fragments retrouvés d'apocryphes priscillianistes: Revue Bénéd. 24, 1907, 318—335. Babut a. a. O. 215—240. M. Hartberger, Priszillians Verhältnis zur Heiligen Schrift: Bibl. Zeitschr. 8, 1910, 113—129.

4. Die acht weiteren Stücke der Handschrift. — Auf die drei Selbstapologien folgen in der Handschrift sieben „tractatus" oder Predigten: „tractatus paschae" (Schepß 57—61), „tractatus Genesis" (62—68), „tractatus Exodi" (69—81), „tractatus primi psalmi" (82—85), „tractatus psalmi tertii" (86—89), „tractatus ad populum 1" (90—91), „tractatus ad populum 2" (92—102), und an elfter und letzter Stelle noch ein Gebet unter der Aufschrift „benedictio super fideles" (103—106).

Hier wendet Priszillian sich lehrend an einen Kreis ihm vertrauender Zuhörer, ohne auch nur zu Exkursen apologetischer Tendenz

[1] „Libellus" nennt sich das Schriftstück selbst: Schepß a. a. O. 35, 12; 38, 7; 41, 19.

[2] Ebd. 52, 3 ff. [3] Ebd. 55, 12 ff.

Anlaß zu nehmen. Ob daraus gefolgert werden darf, daß diese letzteren Texte zeitlich vor die ersteren fallen, erscheint sehr zweifelhaft. Die erste Predigt handelt über das vierzigtägige Fasten vor dem Osterfeste, die zweite über den Schöpfungsbericht der Genesis, die dritte über das Paschagesetz des Buches Exodus (c. 12). Von den zwei Homilien über Ps 1 und Ps 3 hat die zweite den Schluß und von den zwei „tractatus ad populum" hat der erste den Anfang und noch mehr eingebüßt. Ein Quaternio der Handschrift ist ausgefallen. Den Titel „ad populum" hat man dahin deuten wollen, daß die zwei letzten Predigten an die Gläubigen überhaupt, die voraufgehenden an einen engeren und vertrauteren Schülerkreis gerichtet waren. Der Inhalt duldet diese Deutung nicht. Der arg verstümmelte „tractatus ad populum 1" hat höchstwahrscheinlich Ps 14 zum Gegenstand gehabt, und der „tractatus ad populum 2" verbreitet sich über Ps 59. Diese Predigten sind also auch Psalmenhomilien und bringen die Reihe der Psalmenhomilien zum Abschluß, nur sollten sie konsequenterweise „tractatus psalmi 14" bzw. „psalmi 59" überschrieben sein. Die Exegese aller dieser Predigten geht durchweg in Allegorese auf. In dem „tractatus Exodi" wird einmal ein dreifacher Schriftsinn unterschieden[1].

Das Gebet „benedictio super fideles", welches des Schlusses entbehrt, preist Gottes Allmacht und Güte und dürfte anläßlich einer Tauffeierlichkeit gesprochen worden sein.

G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 127—133: I due „trattati al popolo" di Priscilliano.

5. Die „Canones in epistolas S. Pauli" und sonstiges. — Durch zahlreiche spanische Bibelhandschriften ist ein Werk Priszillians überliefert, welches der ursprünglichen Intention nach ein Abriß des Lehrgehaltes der vierzehn paulinischen Briefe sein sollte. Auf Bitten eines nicht genannten Freundes wollte Priszillian dem Lug und Trug der Ketzer gegenüber eine feste Schutzwehr, „firmissimum aliquod propugnaculum", aufrichten, bestehend in einer Sammlung grundlegender Sätze, welche möglichst wörtlich den Briefen des Apostels entnommen waren. In 90 Sätzen, die er „canones" nannte, glaubte er alles das, was diese Briefe über den wahren Glauben und das kirchliche Leben bezeugen, zusammenfassen zu können. Einem jeden „canon" fügte er die Belegstellen oder „testimonia" bei, nämlich die Aufschrift des betreffenden Briefes und die Nummer des jedesmaligen Abschnittes, „epistolarum titulos et ipsorum testimoniorum numeros". Alle Briefe hatte er zu dem Ende in fortlaufend numerierte „testimonia" oder durch eine gewisse Einheit des Ge-

[1] Schepß, Priscilliani quae supersunt 70, 8: „Omnis scriptura in omne quod dicitur aut loquitur triformi intellectus opera divisa" etc.

dankens umgrenzte Abschnitte zerlegt. Nach Babut wäre das Werk in die Jahre 382—384 zu verweisen[1].

Dasselbe ist uns jedoch nicht in seiner ersten Fassung, sondern in einer späteren Überarbeitung erhalten. In den Handschriften geht dem „Prologus Priscilliani in canones epistolarum Pauli apostoli“, welchem die vorstehenden Angaben entlehnt wurden, ein „Prooemium Peregrini episcopi in epistolas Pauli apostoli“ vorauf, und dieser „Peregrinus episcopus“ gibt, nachdem er versichert hat, daß die „canones“ nicht von Hieronymus, sondern von Priszillian verfaßt seien, die Erklärung ab: „Et quia erant ibi plurima valde necessaria, correctis his, quae pravo sensu posita fuerant alia, ut erant utiliter ordinata, prout oportebat intelligi iuxta sensum fidei catholicae exemplavi.“

Von vornherein auf die Verbindung mit dem Bibeltexte angelegt, war das Werk in Bibelhandschriften vervielfältigt worden, und in Bibelhandschriften schien es auch fernerhin noch einen Platz zu verdienen, weil es eine brauchbare Übersicht über den Inhalt der paulinischen Briefe bot. Diese Übersicht bzw. die Abteilung des Textes in „testimonia“ oder Abschnitte war es, welche die spätere Zeit nicht entbehren wollte, während Priszillian vor allem auf die „canones“ bzw. die Herausstellung der Lehre des Apostels Gewicht gelegt hatte.

Wer der „Peregrinus episcopus“ war, welcher die häretische Farbe der „canones“ wegwischte, aber immerhin schonend vorging, weiß man nicht. Handschriftlich läßt sich seine Arbeit bis in den Anfang des 9. Jahrhunderts zurückverfolgen. Den spanischen Bischofslisten ist der Name Peregrinus fremd. In spanischen Bibelhandschriften aber kommt nicht selten der Name eines Schreibers Peregrinus vor, und man hat vermutet, Peregrinus sei ein Beiname des spanischen Mönches Bachiarius, welcher zu Beginn des 5. Jahrhunderts lebte und sich in einer Schrift „De fide“ gegen den Verdacht des Priszillianismus verteidigen mußte. Diesen Mönch Bachiarius hat man dann auch für den „Peregrinus episcopus“ halten wollen[2].

Des Orosius „Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum“ hat Schepß gleichfalls in seine Priszillian-Ausgabe aufgenommen, weil dasselbe, wie schon angedeutet, ein längeres Zitat enthält, welches mit den Worten eingeführt wird: „Ipse Priscillianus in quadam epistola sua dicit.“ Der Text des Zitates ist sehr dunkel, spiegelt aber unverkennbar die Kosmologie der Manichäer wider[3]. Babuts Widerstreben, das Zitat als echt, d. h. priszillianisch, anzuerkennen[4], ist weit mehr durch den Inhalt als durch sonstige Verdachtsmomente veranlaßt.

---

[1] Babut, Priscillien et le Priscillianisme 212 ff.

[2] Vgl. Berger, Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 28.

[3] In diesem Sinne ist der Text auch schon von Augustinus (Ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas 1) verstanden worden. [4] Babut a. a. O. 279 ff.

Die „Canones in epistolas S. Pauli“ sind herausgegeben worden von Fr. A. Zaccaria, Bibliotheca Pistoriensis, Aug. Taurin. 1752, 67—77; von A. Mai, Spicilegium Romanum 9, Romae 1843, in einem besonders paginierten Anhang, und schließlich von Schepß, Priscilliani quae supersunt 107—147; vgl. Praef. XXVIII—XLIV. Als die zuverlässigsten Texteszeugen erachtet Schepß einen cod. Cavensis saec. IX und einen cod. Legionensis saec. X. — Von der Hand des Mönches Bachiarius liegen noch zwei Schriften vor: „De fide“ und „De reparatione lapsi“ (Migne, PP. Lat. 20, 1019—1062). Außerdem zitiert Hrabanus Maurus (Comm. in Iosue, Migne a. a. O. 108, 1090 bis 1091) eine längere Stelle „ex Bachiario“ über Jos 20, 7—9. Vgl. über Bachiarius Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 855—861. Feßler-Jungmann, Institt. Patrol. 2, 1, 418—421. O. Fr. Fritzsche, Über Bachiarius und Peregrinus: Zeitschr. f. Kirchengesch. 17, 1897, 211—215. Künstle, Das Comma Ioanneum 51 ff. Ders., Antipriscilliana 84 ff 163 ff. Fritzsche und Künstle haben die Vermutung, Bachiarius sei der „Peregrinus episcopus“, lebhaft befürwortet. Babut (a. a. O. 2 A. 2) äußerte sich mit Recht sehr skeptisch.

Zu dem Texte des „Commonitorium“ des Orosius bei Schepß a. a. O. 149—157 verzeichnet Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica, Roma 1901, 134—136, die Varianten einer Mailänder Handschrift saec. X bis XI.

Die an früherer Stelle (Bd 2, S. 557 ff) erwähnten sog. monarchianischen Prologe zu den Evangelien, welche Corssen (1896) in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts und nach Rom verlegte, sind in jüngster Zeit mit beachtenswerten Gründen als priszillianistisch bezeichnet worden. Nach J. Chapman (Notes on the early history of the Vulgate Gospels, Oxford 1908, 217—288) sollen sie aus der Feder Priszillians selbst stammen. Nach Babut (a. a. O. 294—308) sind sie das Werk eines Priszillianisten des 5. Jahrhunderts.

G. Morin (Un traité priscillianiste inédit sur la Trinité: Revue Bénéd. 26, 1909, 255—280) glaubt eine erst von ihm entdeckte Abhandlung „De trinitate catholicae fidei“ aus inneren Gründen Priszillian beilegen zu dürfen.

D. de Bruyne (La „Regula consensoria“, une règle des moines priscillianistes: Revue Bénéd. 25, 1908, 83—88) will die kurze „Regula consensoria monachorum“, d. h. auf gemeinsamen Beschluß einer Mönchsgenossenschaft aufgestellte Regel im Anhang der „Werke“ Benedikts von Nursia, Migne, PP. Lat. 66, 993—996, galläzischen Priszillianisten des 5. Jahrhunderts zueignen.

6. Freunde Priszillians. — Zu Eingang seines „Liber apologeticus“ (Schepß 3) verweist Priszillian auf ein schriftliches Glaubensbekenntnis einiger Freunde: „libellus fratrum nostrorum Tiberiani, Asarbi et ceterorum, cum quibus nobis una fides et unus est sensus.“ Nach Sulpicius Severus (Chron. 2, 51, 4) wurde 385 zu Trier ein Priszillianist Asarivus oder Asarinus enthauptet und ein Priszillianist Tiberianus nach Konfiszierung seines Vermögens auf die Scilly-Inseln im Westen von England verbannt. Hieronymus (De vir. ill. 123) weiß von einem „Tiberianus Baeticus“ zu berichten, daß er in einer schwulstigen und geschraubten Apologie (apologeticum tumenti compositoque sermone) sich von der Anklage des Priszillianismus zu reinigen versucht, später aber, „taedio victus exilii“, sich vom Priszillianismus losgesagt habe. Der Vorschlag Morins, diese Apologie mit dem angeblichen Briefe des hl. Hilarius von Poitiers, bei Migne, PP. Lat. 10, 733—750, zu identifizieren, wurde S. 387 erwähnt.

Der Priszillianist Latronianus, welcher gleichzeitig mit Priszillian 385 zu Trier hingerichtet wurde (Sulp. Sev., Chron. 2, 51, 3), wird von Hier-

onymus (De vir. ill. 122) als hervorragender Dichter dargestellt: „vir valde eruditus et in metrico opere veteribus comparandus . . . exstant eius ingenii opera diversis metris edita."

Der bedeutendste literarische Vertreter des Priszillianismus nach Priszillian scheint übrigens Diktinius gewesen zu sein, Sohn des Bischofs Symphosius von Astorga und später selbst Bischof von Astorga. Zwar hat er auf der ersten Synode zu Toledo vom Jahre 400 den Priszillianismus abgeschworen und seine früheren Schriften nachdrücklichst verdammt (Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 1004 f), aber noch Papst Leo d. Gr. klagte, „quod Dictinii tractatus, quos secundum Priscilliani dogma conscripsit, a multis cum veneratione legerentur" (Ep. 15, 16; Migne, PP. Lat. 54, 688), und noch die Synode zu Braga vom Jahre 563 verbot in ihrem Kanon 17 die Lektüre der „tractatus Dictinii, quos ipse Dictinius antequam converteretur scripsit" (Künstle, Antipriscilliana 38). Über einen dieser Traktate, eine Rechtfertigung der Notlüge unter dem volkstümlichen Titel „Libra", „Pfund", gibt Augustins Schrift „Contra mendacium" einigen Aufschluß. Der Traktat bestand aus zwölf Quästionen, wie das römische Pfund aus zwölf Unzen (pertractatis duodecim quaestionibus velut unciis explicatur, Aug. a. a. O. 3, 5), und verfocht die These, „occultandae religionis causa esse mentiendum" (Aug. a. a. O. 21, 41). Fr. Lezius hat diese „Libra" wenigstens den Grundzügen nach aus der Schrift Augustins wiederherstellen wollen (Die Libra des Priszillianisten Diktinius von Astorga: Abhandlungen, Al. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 113—124). Doch scheint Augustinus die „Libra" nicht selbst gelesen, sondern nur aus Mitteilungen des Spaniers Konsentius, welchem seine Schrift „Contra mendacium" gewidmet ist, gekannt zu haben (Babut a. a. O. 286 ff).

7. Gegner Priszillians. — Die Schriften der ersten Gegner Priszillians sind, wie bereits gesagt, dem Untergang anheimgefallen. Der mehrerwähnte Bischof Hydatius von Emerita hat der Synode zu Saragossa 380 ein Regulativ für das christliche Leben unterbreitet, welches sich gegen die Lebensweise der Priszillianisten gerichtet haben muß. In Priszillians „Liber ad Damasum"[1] heißt es von demselben: „Datum nescio quod ab Hydatio ibi commonitorium est, quod velut agendae vitae poneret disciplinam."

Der gleichfalls wiederholt genannte Bischof Itacius von Ossonuba mit dem Beinamen Clarus[2] war der Verfasser der Klageschrift, gegen welche sich Priszillians „Liber apologeticus" kehrt. Im Jahre 389 wurde Itacius wegen seiner Mitwirkung an der Hinrichtung Priszillians exkommuniziert[3] und veröffentlichte nun laut Isidor von Sevilla „quemdam librum sub apologetici specie, in quo detestanda

[1] Schepß, Priscilliani quae supersunt 35, 19. Vgl. Dierich, Die Quellen zur Geschichte Priszillians, Breslau 1897, 9 f.

[2] Bei Priszillian (Liber apologeticus, Schepß a. a. O. 23, 24) heißt er „Itacius". In den Handschriften des Sulpicius Severus (Chron. 2, 47, 3) liest man „Ithacius Sossubensis episcopus", und „Sossubensis" ist sehr wahrscheinlich zu emendieren in „Ossonubensis". Prosper aus Aquitanien (Chron., Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, 462) schreibt „Itacius", Isidor von Sevilla (De vir. ill. 15) „Itacius Hispaniarum episcopus, cognomento et eloquio Clarus".

[3] Prosp. Aqu. a. a. O.

Priscilliani dogmata et maleficiorum eius artes libidinumque eius probra demonstrat“ [1]. Er hat also dem Urteile der Mitbischöfe gegenüber sein Verhalten durch erneute Beleuchtung der Lehre und des Lebens Priszillians zu rechtfertigen gesucht. Vielleicht ist Itacius später noch als Antiarianer aufgetreten. Unter dem doch wohl zunächst auf Itacius hindeutenden Namen „Idacius Clarus Hispanus“ ist schon 1528 durch Sichard eine Schrift „Contra Varimadum Arianum“ herausgegeben worden. Aber eine Untersuchung ihrer Herkunft steht noch immer aus.

Näheres über die „Apologie“ des Itacius bei Babut a. a. O. 36 ff. Die 1528 von J. Sichard herausgegebene Schrift „Contra Varimadum Arianum“ ist 1664 von P. Fr. Chifflet „Contra Marivadum Arianum“ betitelt und unter die Werke des Bischofs Vigilius von Thapsus gestellt worden (Migne, PP. Lat. 62, 351—434). Dieses Vorgehen war willkürlich. Vgl. G. Ficker, Studien zu Vigilius von Thapsus, Leipzig 1897, 46 ff. Laut der praefatio der Schrift ist der Verfasser unlängst in Neapel gewesen und hat dort von den Thesen eines arianischen Diakons Varimadus Kenntnis erhalten. Ausgeschlossen wäre es nicht, daß Itacius in Neapel geweilt hätte, um so weniger, als er nach Isidor von Sevilla (De vir. ill. 15) nicht bloß exkommuniziert, sondern auch ins Exil verwiesen worden und im Exil gestorben ist. Über ein neues handschriftliches Exemplar der Schrift, cod. Paris. lat. 12 217, s. G. Morin in der Revue Bénéd. 24, 1905, 270.

Als Antipriszillianisten sind wohl auch die fast nur aus Gennadius bekannten spanischen Bischöfe Audentius und Olympius, gegen Ende des 4. oder gegen Anfang des 5. Jahrhunderts, anzusprechen. Audentius schrieb „adversus Manichaeos et Sabellianos et Arianos maximeque speciali intentione contra Photinianos, qui nunc Bonosiaci dicuntur, librum quem praetitulavit De fide adversum haereticos“ [2]. Olympius schrieb „librum fidei adversus eos qui naturam et non arbitrium in culpam vocant, ostendens non creatione, sed inoboedientia insertum naturae malum“ [3]. Augustinus bringt ein Zitat aus einem „sermo ecclesiasticus“ eines spanischen Bischofs Olympius [3]. Die Identität des Autors ist nicht zu bezweifeln, die Identität der Schrift bleibt fraglich.

Zu Audentius und Olympius vgl. Künstle, Antipriscilliana 162 f.

Die schriftstellerische Tätigkeit der Bischöfe Pastor und Syagrius in Galläzien, in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, ist durch die Bemühungen Morins und Künstles in helleres Licht gerückt worden. Morin zeigte, daß der von Gennadius dem Bischof Pastor zugeschriebene, gegen den Priszillianismus gerichtete „Libellus in modum symboli“ [4] nicht verloren gegangen, sondern unter falscher

[1] Isid. Hispal., De vir. ill. 15.
[2] Gennad., De vir. ill. 14. [3] Ebd. 23.
[4] Aug., C. Iul. 1, 3, 8. [5] Gennad. a. a. O. 76.

Aufschrift schon häufig gedruckt sei. Künstle lieferte eine neue Bearbeitung. Bischof Syagrius verfaßte laut Gennadius eine spekulativ-dogmatische Schrift „De fide“ [1], welche wahrscheinlich gleichfalls den Priszillianismus bekämpfte. Morin wies dieselbe handschriftlich unter dem Titel „Regulae definitionum S. Hieronymi contra haereticos“ nach. Künstle hat sie unter dem Titel „Regulae definitionum prolatae a Syagrio contra haereticos“ zum Druck befördert. Die „septem de fide et regulis fidei libri“, welche Gennadius unter des Syagrius Namen vorlagen, sind vermutlich mit sieben unter andern Namen gedruckten Predigten über das Glaubenssymbol zu identifizieren.

G. Morin, Pastor et Syagrius, deux écrivains perdus du cinquième siècle: Revue Bénéd. 10, 1893, 385—394. Vgl. Morin, Un essai d'autocritique: ebd. 12, 1895, 388. K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg i. Br. 1905, 40 bis 45: „Der ‚Libellus in modum symboli‘ des Bischofs Pastor aus Galläzien.“ Derselbe Libellus auch bei Denzinger-Bannwart, Enchiridion Symbolorum [10]. Frib. Brisg. 1908, 15—17. Eine deutsche Übersetzung bei v. Hefele, Konziliengeschichte [2] 2, Freiburg i. Br. 1875, 306—308. Künstle a. a. O. 126 bis 159: „Ein neuentdeckter Bekämpfer des Priszillianismus“, nämlich Syagrius. An die „Regulae definitionum“ des Syagrius, bei Künstle 142—159, schließen sich in einer Reimser Handschrift saec. XI—XII sieben Predigten über das Symbolum an: die „Exhortatio S. Ambrosii episcopi ad neophytos de symbolo“, welche Caspari unter dem Namen Luzifers von Calaris herausgab (vgl. unten § 33, 4), und sechs pseudoaugustinische Sermones: 232, de sancta Trinitate (Migne, PP. Lat. 39, 2173 f), 113, de verbis apostoli Hebr 1, 3 (Migne 39, 1969—1971), 236—239, de fide catholica, de symbolo 1, 2, 3 (Migne 39, 2181—2188). Das werden die sieben Stücke sein, von welchen Gennadius (a. a. O. 65) schreibt: „Sub huius Syagrii nomine septem de fide et regulis fidei libros praetitulatos inveni, sed quia lingua variantur, non omnes eius esse credidi.“ Künstle (a. a. O. 127 f) glaubt, daß fünf der sieben Stücke, die „Exhortatio S. Ambrosii“ und die pseudoaugustinischen Sermones 232 und 237—239, wirklich von Syagrius stammen.

Um die Mitte des 5. Jahrhunderts hat auch Bischof Turibius von Astorga eine lebhafte Polemik gegen die Priszillianisten entfaltet. Wir besitzen noch einen kurzen Brief, den er vor seiner Erhebung zum Bischof, um 440, an die spanischen Bischöfe Idacius und Ceponius schrieb, um sie auf den blasphemischen Inhalt der von den Priszillianisten gebrauchten Apokryphen aufmerksam zu machen. Dagegen sind ein Brief, den er als Bischof, um 445, an Papst Leo d. Gr. in Sachen des Priszillianismus richtete, und zwei andere den Priszillianismus betreffende Schriften, ein „commonitorium“ und ein „libellus“, die er dem Papste übersandte, im Wortlaute zu Grunde gegangen, während der wesentliche Inhalt dem Antwortschreiben des Papstes an Turibius vom Jahre 447 zu entnehmen ist.

Über das Leben des Turibius s. V. de Buck in den Acta SS. Oct. 13, Paris. 1883, 226—230. Künstle (Antipriscilliana 117—126) wollte Turibius

[1] Ebd. 65.

aus der Reihe der Kirchenschriftsteller austilgen, indem er das Antwortschreiben Leos d. Gr. an Turibius, Ep. 15, Migne, PP. Lat. 54, 667—692, für eine auf den Kanones der Synode von Braga 563 beruhende Fälschung erklärte und auch den Brief des Turibius an Idacius und Ceponius, bei Migne 54, 693—695, derselben Fälscherhand zuwies. Ein Gewaltstreich. Die Kanones der Synode von Braga beruhen vielmehr auf dem Schreiben Leos, und an der Echtheit des genannten Briefes des Turibius zu zweifeln, fehlt jeder Anlaß. Vgl. F. Piontek (Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten) in Sdraleks Kirchengeschichtlichen Abhandlungen 6, Breslau 1908, 61—63 68—70. Babut a. a. O. 17 A. 3; 32 A. 4; 237—239.

§ 29. Wallfahrtsberichte, Chroniken, Biographien.

(1. „Itinerarium Burdigalense." 2. „Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta." 3. Die Chronik des Sulpicius Severus. 4. Die angebliche Chronik des Dexter. 5. Die Martinus-Biographie des Sulpicius Severus. 6. Eine Autobiographie.)

1. „Itinerarium Burdigalense." — „Itinerarium a Burdigala Hierusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque" betitelt sich eine ebenso genaue und einläßliche wie dürre und trockene Übersicht einer Pilgerreise von Bordeaux nach Jerusalem und zurück über Rom nach Mailand, das älteste Palästina-Pilgerbuch des Abendlandes. Der Verfasser ist unbekannt. Seine Heimat wird in Bordeaux zu suchen sein, von wo er aufgebrochen. Ende Mai des Jahres 333 hatte er Konstantinopel erreicht, und nachdem er das Heilige Land durchzogen, ist er in den letzten Dezembertagen des nämlichen Jahres wieder nach Konstantinopel zurückgekehrt. Er verzeichnet sämtliche Poststationen (mutationes) und Herbergen (mansiones), nebst Angabe der jedesmaligen Entfernung, sowie die Grenzorte der verschiedenen Provinzen. Nur die Reise durch Palästina wird etwas ausführlicher geschildert. Doch handelt es sich auch hier weit mehr um eine Registrierung der wichtigsten Sehenswürdigkeiten als um eine konkrete Reisebeschreibung.

Dieses „Itinerarium" ist zuerst 1589 durch P. Pithoeus herausgegeben worden. Die neuesten Ausgaben finden sich in den Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae, edd. T. Tobler et A. Molinier, 1, Genevae 1879, 1—25, und in den Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII, rec. P. Geyer, Vindob. 1898 (Corpus script. eccles. lat. 39), 1—33. Über die handschriftliche Überlieferung s. Geyer a. a. O. Praef. IV ff. Literatur verzeichnet R. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae, Berlin 1890, 2 f 663. Dazu R. Eckardt, Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333): Zeitschr. des deutschen Palästinavereins 29, 1906, 72—92. C. Mommert, Das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux (333): ebd. 177—193. E. Nestle, Der Teich Betsaida beim Pilger von Bordeaux: ebd. 193—195. C. Mommert, Der Teich Bethesda zu Jerusalem und das Jerusalem des Pilgers von Bordeaux, Leipzig 1907, 8°. R. Hartmann, Die Palästina-Route des Itinerarium Burdigalense: Zeitschr. des deutschen Palästinavereins 33, 1910, 169—188.

2. „Aetheriae Peregrinatio ad loca sancta." — Ungleich größeren Reiz als das „Itinerarium Burdigalense" bietet eine erst 1887

von Gamurrini ans Licht gezogene „Peregrinatio ad loca sancta“[1]. Sie ist durch jene Handschrift des 11. Jahrhunderts zu Arezzo überliefert, welche Fragmente des „Liber mysteriorum“ sowie des „Liber hymnorum“ des hl. Hilarius vor dem Untergange gerettet hat, und sie ist auch selbst nicht bloß am Anfang und am Schluß verstümmelt, sondern auch in der Mitte ab und zu lückenhaft. Kürzlich hat de Bruyne aus einer Handschrift des 9. Jahrhunderts zu Madrid einige Fragmente nachgetragen, durch welche zwei Lücken des Textes Gamurrinis sich zum Teil ausfüllen lassen[2]. Mit dem Anfang und dem Schluß ist auch der Autorname und der Titel verloren gegangen. Gamurrini glaubte schreiben zu dürfen „S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta“; den Titel entnahm er dem Inhalt, den Autornamen einer kühnen Konjektur. Unzweideutig aber gibt der Text sich als einen von Frauenhand für befreundete Frauen geschriebenen und in die Form eines Briefes gekleideten Reisebericht zu erkennen[3].

Zu Eingang des Textes — der Anfang oder genauer ein sehr großer Bruchteil ist, wie schon gesagt, abhanden gekommen — treffen wir die Verfasserin bei der Besteigung des Sinai. Sie war schon in Jerusalem gewesen, hatte ganz Palästina durchstreift und auch Ägypten besucht und war nach Jerusalem zurückgereist. Von dort aus hatte sie sich nach dem Sinai gewandt. Auch für die Folge blieb Jerusalem ihr Standquartier. Sie unternahm noch Exkursionen nach dem Berge Nebo („Nabau“), nach dem Grabe Jobs und nach andern Orten; darüber waren seit der ersten Ankunft in Jerusalem drei volle Jahre verstrichen, und es drängte sich der Gedanke an die Heimkehr auf[4]. Doch ward beschlossen, auch noch die „sanctos monachos“ in Mesopotamien und das Grab des Apostels Thomas in Edessa aufzusuchen. Dann nahm die Pilgerin ihren Weg nach Konstantinopel, ohne übrigens auf diesen oder jenen Abstecher nach einer in religiöser Hinsicht merkwürdigen Örtlichkeit zu verzichten. In Konstantinopel hat sie alles, was sie gesehen und erlebt, zu Nutz und Frommen der Freundinnen in der Heimat zusammengestellt und in einem besondern Anhange zu diesem Berichte die Liturgie der Kirchen Jerusalems ausführlich beschrieben[5].

[1] Gamurrini, S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta, Romae 1887.

[2] De Bruyne in der Revue Bénéd. 26, 1909, 481 ff.

[3] Die Evatochter verrät sich schon in dem Selbstbekenntnisse: „Ut sum satis curiosa“ (Peregr. 16, 3).

[4] Peregr. 17, 1: „Cum iam tres anni pleni essent, a quo in Ierosolimam venissem . . . et ideo iam revertendi ad patriam animus esset“ etc.

[5] Peregr. 23, 10: „De quo loco (d. i. von Konstantinopel aus), domnae, lumen meum, cum haec ad vestram affectionem darem“ etc. Dann 24, 1: „Ut autem sciret affectio vestra, quae operatio singulis diebus cotidie in locis sanctis habeatur, certas vos facere debui“ etc. Über das, was sie auf dem Wege von Konstantinopel

Dieser Anhang ist eine schlechthin einzigartige Quelle für die Geschichte der Liturgie. Der regelmäßige werktägliche und sonntägliche Gottesdienst Jerusalems und die außerordentlichen Feiern seines Kirchenjahres werden vorgeführt, und zwar von einer Teilnehmerin, welche mit gespanntester Aufmerksamkeit, nicht selten mit innerster Ergriffenheit, die heiligen Handlungen bis in alle Einzelheiten und Nebenumstände verfolgt hat. Ihre Aufzeichnungen haben bereits eine kleine Spezialliteratur hervorgerufen, „und in noch glänzenderer Beleuchtung wird deren Wert stehen, wenn einschlägige Forschung erst einmal, was bisher bedauerlicherweise versäumt wurde, ihnen durch konsequente Heranziehung des späteren und gegenwärtigen liturgischen Brauches der griechischen Kirche volles Leben verleiht“ [1]. Aber auch der Reisebericht hat viel Anziehendes. Ein heller Blick und vielgestaltiges Interesse zeichnen die mutige Pilgerin aus und machen sie, vereint mit tiefer Frömmigkeit, zu einer überaus sympathischen Erscheinung. Die Frömmigkeit ist es, welche ihre Schritte lenkt, und ihr eigentliches Reisehandbuch ist die Heilige Schrift, in der sie sich trefflich bewandert zeigt. Alle aus den biblischen Büchern bekannten oder zur biblischen Geschichte in Beziehung stehenden Stätten muß sie mit eigenen Augen sehen. Gelehrsamkeit im engeren Sinne des Wortes verrät sie nicht. Des Griechischen ist sie nur mangelhaft mächtig, und ihr Latein ist dasjenige der Provinz, nicht gerade „Vulgärlatein“, sondern eine mehr aus Büchern, hauptsächlich der Heiligen Schrift, als aus der wirklichen Umgangssprache geschöpfte Diktion, aus der aber trotzdem für die Vulgärsprache im allgemeinen und besonders für den heimatlichen südgallischen „Dialekt“ mancherlei zu lernen ist [2].

Die Personalien der Berichterstatterin sind freilich umstritten. Nach der Art und Weise, wie sie ihre Freundinnen anredet, war sie sehr wahrscheinlich eine Klosterfrau [3], und in der Tat wird sie in alten Handschriftenkatalogen als „abbatissa“ bezeichnet [4]. Außerdem ist sie jedenfalls eine Frau von sehr hohem Stande gewesen; sie reist mit großem Gefolge, wird von Mönchen und Bischöfen mit ausgesuchter Höflichkeit empfangen und tagelang weiterbegleitet und von den

in die Heimat noch zu sehen hofft, sagt sie 23, 10: „Aut ipsa praesens ... vestrae affectioni referam aut certe, si aliud animo sederit, scriptis nuntiabo.“

[1] A. Baumstark, Abendländische Palästinapilger des ersten Jahrtausends und ihre Berichte, Köln 1906, 66.

[2] Vgl. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae, Upsala 1911.

[3] Sie nennt nämlich die Adressatinnen „dominae venerabiles sorores“ (c. 3, 8), „dominae venerabiles“ (c. 12, 7), „dominae animae meae“ (c. 19, 19), „dominae sorores venerabiles“ (c. 20, 5), „dominae, lumen meum“ (c. 23, 10), „dominae sorores“ (c. 46, 4).

[4] Siehe darüber Meister im Rhein. Museum 64, 1909, 339 341.

Staatsbehörden für unsichere Wegesstrecken mit militärischen Schutzwachen ausgerüstet[1]. Endlich wird angenommen werden dürfen, daß sie und ihre „Schwestern“ in Südgallien beheimatet waren, weil sie den Euphrat in Vergleich zieht mit der Rhône[2]. Gamurrini wollte überdies die Zeit ihrer Reise auf die Jahre 385—388 berechnen können und meinte nun zu der Hypothese berechtigt zu sein, die Reisende sei „die hl. Silvia aus Aquitanien“, eine Schwester des Präfekten Rufinus aus Aquitanien, des später so mächtigen Ministers am Hofe Theodosius' d. Gr. Diese „hl. Silvia aus Aquitanien“ ist eine bloße Fiktion. All sein Wissen um dieselbe entnahm Gamurrini einem unzuverlässigen Texte der „Historia Lausiaca“, welche inzwischen an Butler einen musterhaften Herausgeber fand. Der echte Text spricht von einer Jungfrau Silvania oder Silvina[3], und diese war nach der richtigen Lesart nicht die Schwester, sondern die Schwägerin des genannten Rufinus, und ob sie aus Aquitanien stammte, ist durchaus ungewiß.

Der Name der Reisenden ist vielmehr durch das Gamurrini unbekannt gebliebene, von Férotin[4] wieder hervorgezogene Zeugnis des spanischen oder galläzischen Abtes Valerius, in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts, bis zu einem gewissen Grade sichergestellt. Ein Brief dieses Abtes an eine spanische Mönchsgenossenschaft preist die Tugenden und Verdienste einer Palästinapilgerin[5], welche sich alsbald und ganz unverkennbar als die Verfasserin unserer Reisebeschreibung erweist und welche nach einigen Handschriften „Aetheria“, nach andern „Egeria“ geheißen hat; sonstige Schreibweisen: „Echeria“, „Eicheria“, „Aiheria“, können als ursprünglich nicht in Betracht kommen. Férotin und García, welch letzterer eine kritische Ausgabe des Briefes vorlegte, entschieden sich für „Aetheria“, Wilmart für „Egeria“[6]. Daß aber, wie Férotin weiter folgerte, die Trägerin des Namens eine Spanierin oder Galläzierin gewesen, ist aus

[1] Vgl. c. 7, 4; 9, 3.

[2] Vgl. c. 18, 2: „Perveni ad fluvium Eufraten, de quo satis bene scriptum est esse flumen magnum Eufraten et ingens, et quasi terribilis est; ita enim decurrit habens impetum, sicut habet fluvius Rodanus, nisi quod adhuc maior est Eufrates.“

[3] Siehe den Text bei Butler, The Lausiac History of Palladius 2, 148; vgl. die Noten Butlers 1, 296 und 2, 229 f.

[4] In der Revue des questions hist. 74, 1903, 367 ff.

[5] Dieser Brief, bei Migne, PP. Lat. 87, 421—426, ward von neuem herausgegeben von Z. García in den Analecta Bolland. 29, 1910, 377—399.

[6] Für die Form „Aetheria“ spricht, wie schon Férotin hervorhob, auch folgende Wendung im Briefe des Abtes: „Hic se exercuit ultronea libertate peregrinam, ut in choro sanctarum virginum ... aetherea hereditaret regna“ (Migne 87, 424; ed. García 398). Gegen A. Wilmart, Egeria: Revue Bénéd. 28, 1911, 68—75, s. García, Egeria ou Aetheria? Analecta Bolland. 30, 1911, 444—447. Gegen García s. Wilmart, Encore Egeria: Revue Bénéd. 29, 1912, 91—96.

den Worten des Abtes nicht zu erschließen und ist mit der erwähnten Stelle der Reisebeschreibung über den Euphrat und die Rhône kaum in Einklang zu bringen.

Die Datierung der Reise auf die Jahre 385—388, wie Gamurrini sie vorschlug, ist von vielen späteren Forschern festgehalten worden. Andere glaubten um ein Jahrzehnt weiter hinabgehen zu müssen, weil die Reisende zu Edessa, allerdings als Neubau, bereits die Grabeskirche des Apostels Thomas gesehen hat[1], welche nach syrischen Quellen im Jahre 394 vollendet worden ist[2]. Meister jedoch versetzte „Aetheria" aus dem 4. in das 6. Jahrhundert[3]. Nach 533, aber vor 540 habe sie Jerusalem verlassen, um auf einem Umwege in ihre südgallische Heimat zurückzukehren. Schlagend sei insbesondere die Tatsache, daß sie des achtwöchigen Osterfastens der Kirchen Jerusalems gedenke[4], einer Sitte, welche erst nach 533 zu Jerusalem Eingang gefunden habe. Aber diese Sitte ist, wie Weigand und Baumstark zeigten, schon im 4. Jahrhundert zu Jerusalem nachzuweisen, und auch die Angaben der Pilgerin über den Festkalender der Kirchen Jerusalems, über die klösterliche Besiedelung des Sinai und anderes dürften in keiner Weise über das 4. Jahrhundert hinausgreifen. Weigand und Baumstark setzen die „Peregrinatio" in den Ausgang des 4. Jahrhunderts.

S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio ad loca sancta. Quae inedita ex codice Arretino deprompsit J. F. Gamurrini. Accedit Petri Diaconi Liber de locis sanctis, Romae 1887, 4°. Die Schrift des Petrus Diakonus vom Jahre 1137 ist beigegeben worden, weil er die „Peregrinatio ad loca sancta" stillschweigend benützt hat. Eine zweite berichtigte Ausgabe der „Peregrinatio" allein von der Hand Gamurrinis erschien in den Studi e Documenti di Storia e Diritto 9, 1888, 97—174, sowie auch separat, Rom 1888, 4°. Weitere Ausgaben veranstalteten J. Pomjalowskij, St Petersburg 1889, 4°; J. H. Bernard, London 1891 (Palestine Pilgrims' Text Society); P. Geyer, Wien 1898 (Itinera Hierosolymitana saeculi IV—VIII, 35—101); E. A. Bechtel, Chicago 1902 (Studies in classical philology 4); W. Heraeus, Heidelberg 1908 (Sammlung vulgärlateinischer Texte, herausgegeben von W. Heraeus und H. Morf, 1). Dazu D. de Bruyne, Nouveaux Fragments de l'Itinerarium Eucheriae: Revue Bénéd. 26, 1909, 481—484. Die älteste Literatur zu der „Peregrinatio", Abhandlungen aus den Jahren 1887—1889, von Th. Mommsen, E. Wölfflin, C. Weyman, L. de Saint Aignan u. a., ist aufgeführt bei Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae, Berlin 1890, 5 f 663. Die Literatur aus den Jahren 1895—1904 und 1905—1909 bei P. Thomsen, Systematische Bibliographie der Palästina-Literatur 1, Leipzig 1908, 64 f, bzw. Thomsen, Die Palästina-Literatur 2,

[1] Vgl. c. 19, 2: „Ubi (nämlich nach Edessa) cum pervenissemus, statim perreximus ad ecclesiam et ad martyrium sancti Thomae."

[2] Vgl. Baumstark (Vorjustinianische kirchliche Bauten in Edessa) im Oriens Christianus 4, 1904, 172 f.

[3] Meister im Rhein. Museum 64, 1909, 341 ff.

[4] Vgl. c. 27, 1: „Sicut apud nos quadragesimae ante pascha attenduntur, ita hic octo septimanae attenduntur ante pascha."

Leipzig 1911, 109. — Hier seien genannt F. Cabrol, Étude sur la Peregrinatio Silviae. Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au IV^e siècle, Paris 1895, 8°. M. Férotin, Le véritable auteur de la „Peregrinatio Silviae", la vierge espagnole Ethéria: Revue des questions hist. 74, 1903, 367—397. A. Bludau, Die Verfasserin der Peregrinatio „Silviae": Der Katholik 1904, 2, 61—74 81—98 167—179. J. Anglade, De latinitate libelli qui inscriptus est Peregrinatio ad loca sancta (Thesis). Paris. 1905, 8°. P. Geyer, Die wirkliche Verfasserin der Peregrinatio Silviae: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 15, 1906—1908, 233—252. W. Heraeus, Zur sog. Peregrinatio Silviae: ebd. 549—559. C. Meister, De Itinerario Aetheriae abbatissae, perperam nomini S. Silviae addicto: Rhein. Museum f. Philologie 64, 1909, 337 bis 392. E. Weigand, Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae: Byzant. Zeitschr. 20, 1911, 1—26. A. Baumstark, Das Alter der Peregrinatio Aetheriae: Oriens christianus N. S. 1, 1911, 32—76. E. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae. Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Sprache, Upsala 1911, 8°.

3. Die Chronik des Sulpicius Severus. — Einer der gebildetsten und gefälligsten Schriftsteller seiner Zeit, ein Meister historischer Darstellung, ist der Aquitanier Severus mit dem Beinamen Sulpicius. Um 363 an unbekanntem Orte als Kind eines vornehmen Hauses geboren[1], hat er laut den Mitteilungen seines älteren Freundes Paulinus von Nola die juristische Laufbahn ergriffen, als beredter Sachwalter sich einen Namen erworben und die Tochter einer reichen Konsularenfamilie heimführen dürfen. Das Glück indessen war von kurzer Dauer. Der Tod entriß ihm schon sehr bald die Gattin, und kurz entschlossen, „repentino impetu", vertauschte er um 392 das Forum und den Reichtum mit der Einsamkeit und Armut eines Mönches[2]. Wie Sulpicius selbst erzählt, war es der große Apostel des Mönchtums, Martin von Tours, welcher seinen Entschluß zur Reife brachte, indem er ihn mahnte, „den Lockungen und den Lasten der Welt" sich zu entziehen und jenes heroische Beispiel völliger Sinnes- und Lebensänderung nachzuahmen, durch welches Paulinus von Nola die Bewunderung des ganzen Abendlandes herausgefordert hatte[3]. Die Örtlichkeit, an welche Sulpicius sich zurückzog, in Briefen Paulins „Primuliacum" genannt, identifiziert Mouret mit einem neuerdings aufgedeckten Grabhügel St Bauzille d'Esclatian bei dem Dörfchen Vendres unweit Béziers in Languedoc[4]. Nach Gennadius ist Sulpicius auch Priester geworden, und diese Nachricht darf nicht deshalb preisgegeben werden, weil in den Briefen Paulins und in den eigenen Schriften des Sulpicius von einem priesterlichen Stande oder einer priesterlichen Wirksamkeit des letzteren nicht die Rede ist[5]. Auch die gleichfalls allein stehende

[1] „Vir genere et litteris nobilis", sagt Gennad., De vir. ill. 19.
[2] Paul. Nol., Ep. 5, 5—6. [3] Sulp. Sev., Vita S. Mart. 25.
[4] Paul. Nol., Ep. 31, 1; 32, 7. Mouret, Sulpice Sévère à Primuliac, Paris 1907.
[5] Gennad. a. a. O. De Prato (Sulp. Severi opera 1, Veronae 1741, LXV ff) hat die Nachricht des Gennadius aus dem bezeichneten Grunde wenigstens in Zweifel gezogen, ohne jedoch vielen Anklang zu finden.

und etwas seltsam klingende Angabe des Gennadius, Sulpicius habe sich in seinem Alter von den Pelagianern betören lassen und nachdem er eingesehen, daß er durch Geschwätzigkeit gefehlt, sich zur Buße für die Dauer seines Lebens Schweigen auferlegt, wird eines historischen Kernes nicht entbehren[1]. Vermutlich ist Sulpicius in den Jahren 420 bis 425 gestorben.

Die Perle unter seinen noch erhaltenen Schriften ist eine in zwei Bücher abgeteilte Chronik (Chronicorum libri duo), d. h. eine chronologische Geschichte der christlichen Kirche samt ihrer Vorläuferin, der jüdischen Theokratie[2]. Laut den Eingangsworten will das Werk „die in den heiligen Schriften überlieferte Geschichte von Anbeginn der Welt an kurz zusammenfassen und unter genauen Zeitangaben bis auf die Gegenwart herab im Umriß erzählen"[3]. Der Inhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte wird jedoch übergangen, „damit der Würde dieser Dinge durch die knappe Form der Arbeit kein Abbruch geschehe"[4]. Nach einigen Daten über die Geburt und den Tod des Herrn reiht sich an die Geschichte des Alten Bundes sofort ein kirchengeschichtlicher Bericht an, welcher über die Verfolgungen der Christen, über die Siege Konstantins und die Tätigkeit Helenas und über die Kämpfe der Orthodoxie mit der Häresie, dem Arianismus und dem Priszillianismus, handelt. Das erste Konsulat Stilichos oder das Jahr 400 wird als Ziel- und Endpunkt der Darstellung bezeichnet[5]. Indes erhellt aus einigen über diesen Termin hinausreichenden Angaben, daß die Schrift nicht vor 403 abgeschlossen und herausgegeben worden ist[6].

Was dem Verfasser vorschwebte, war ein geschichtliches Lesebuch für gebildete Christen, mit der Aufgabe, zum Studium der Quellen, d. i. der biblischen Schriften, anzuregen[7]. Die Ausführung des Planes zeugt von großer Umsicht und Gewissenhaftigkeit. Für die Geschichte der jüdischen Theokratie hat Sulpicius „zu Zwecken der Zeitbestimmung und zur Ausfüllung der geschichtlichen Reihenfolge" auch „weltliche

---

[1] Diese Angabe des Gennadius hat schon Abt Guibert von Gembloux, gest. nach 1212, in einer eigenen „Apologia pro Sulpicio Severo" (ein Stück derselben bei Migne, PP. Lat. 20, 92—94) bekämpft. Aber Guibert hielt Sulpicius Severus fälschlich für den Erzbischof Sulpicius von Bourges, gest. 591. Vgl. H. Delehaye (Guiberti Gemblacensis Epistula de S. Martino) in den Analecta Bolland. 7, 1888, 274 f. Ders. (Guibert, abbé de Florennes et de Gembloux) in der Revue des questions hist. 46, 1889, 90.

[2] Mit Rücksicht auf den Inhalt, aber im Widerspruch mit der Überlieferung (vgl. Gennad. a. a. O.), ist das Werk von früheren Herausgebern „Historia sacra" überschrieben worden.

[3] Chron. 1, 1, 1. [4] Ebd. 2, 27, 3.

[5] Ebd. 2, 9, 7: „Omne enim tempus in Stiliconem consulem direxi." Vgl. 2, 27, 5.

[6] Vgl. J. Bernays, Gesammelte Abhandlungen, Berlin 1885, 2, 85.

[7] Vgl. Chron. 1, 1, 5—6.

Historiker“ zu Rate gezogen[1], vor allem die Chronik des Eusebius, von welcher er sich mehrere Exemplare verschafft hatte, um die Fehler der Abschreiber besonders in den Zahlen kontrollieren zu können[2], aber auch entlegenere chronologische Hilfsmittel, wie ein anonymes Verzeichnis der Regierungsjahre babylonischer Könige, welches er als vorzüglich ergiebig ausdrücklich namhaft macht[3]. Der kirchengeschichtliche Bericht beschränkt sich auf Tatsächliches unter Ausschaltung des Dogmatischen. Die Lehre der Arianer wird mit einem einzigen Satze gekennzeichnet, der zudem wörtlich aus Hilarius abgeschrieben ist[4]. Wertvoll ist der Abschnitt über die priszillianistischen Wirren, welche die Zeit und die Heimat des Verfassers selbst bewegten und deshalb eine verhältnismäßig ausführliche Behandlung erfahren. Besondern Fleiß hat Sulpicius, dem Zweck des Buches entsprechend, auf seinen Ausdruck verwandt. Auch den sprödesten Stoff hat er in eine sehr fließende und ansprechende Form gegossen, die Satzungen des Pentateuchs mit einer nur dem Fachjuristen erreichbaren Sicherheit in die elegante Kunstsprache des römischen Forums übertragen[5], mit hervorragendem Geschick seinen ganzen Stil den anerkanntesten römischen Historikern, insbesondere Sallust und Tacitus, wie Bernays treffend sagte, „abgelauscht“. Jene Blüte rhetorischer Bildung, wie sie Aquitanien in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts auszeichnete, sollte aber bald durch den Einfall barbarischer Völkerhorden für immer geknickt werden. Die kommenden Geschlechter haben an unserer Chronik so wenig Geschmack gefunden, daß dem zweiten Jahrtausend nur noch eine einzige Abschrift erhalten blieb. Erst in neuerer Zeit ist das Buch wieder ein beliebtes Schulbuch geworden[6].

Gesamtausgaben der Schriften des Sulpicius besorgten namentlich Viktor Giselinus, Antwerpen 1574, 8°; Hieronymus de Prato, Verona 1741 bis 1754, 2 Bde, 4°; C. Halm, Wien 1866 (Corpus script. eccles. lat. 1). Vgl. J. Fürtner, Textkritische Bemerkungen zu Sulpicius Severus (Progr.), Landshut 1885, 8°. Migne, PP. Lat. 20, 95—248, bietet den Text der Ausgabe de Pratos, hat aber die praefationes, dissertationes, observationes dieser Ausgabe unterdrückt.

Über das Leben des Sulpicius handelt de Prato zu Eingang des ersten Bandes seiner Ausgabe, LV—LXXXII. Dazu F. Mouret, Sulpice Sévère à Primuliac, Paris 1907, 8° (mit zahlreichen Tafeln und Textbildern). E. Ch. Babut, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, St Martin. Recherches de chronologie: Annales du Midi 20, 1908, 18—44.

Die Chronik ist zuerst unter dem Titel „Sacra historia“ von Flacius Illyricus herausgegeben worden, Basel 1556, 8°, und zwar auf Grund der einzigen noch bekannten Handschrift, eines cod. quondam Palatinus, nunc Vaticanus num. 824 saec. XI. Fr. Dübner ließ 1851 zu Paris eine „édition

[1] „Historici mundiales“, ebd. 1, 1, 4; 2, 14, 6.
[2] Ebd. 2, 9, 8. [3] Ebd. 2, 5, 7. [4] Ebd. 2, 35, 3.
[5] Vgl. darüber Bernays a. a. O. 2, 132 ff. [6] Ebd. 2, 191 ff.

classique" der „Historia sacra" erscheinen. Eine neue Ausgabe nebst französischer Übersetzung und fast allzu weitschweifigem Kommentar lieferte A. Lavertujon: La Chronique de Sulpice Sévère. Texte critique, traduction et commentaire, Paris 1896—1899, 2 voll., 4°. — Eine ebenso feinsinnige wie gelehrte Würdigung der Schrift verdanken wir J. Bernays, Über die Chronik des Sulpicius Severus. Ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien, Berlin 1861, 4°; wieder abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen von J. Bernays, herausgegeben von H. Usener. Berlin 1885, in 2 Oktavbänden, 2, 81—200. Über die Quellen der Schrift vgl. auch H. Gelzer, Sextus Julius Afrikanus 2, 1, Leipzig 1885, 107—121. Über Stil und Sprache vgl. J. Bernays, Zu Sallustius und Sulpicius Severus: Rhein. Museum f. Philologie 16, 1861, 317—320; mit Nachträgen wieder abgedruckt in den Gesammelten Abhandlungen 2, 201—205. H. Goelzer, Grammaticae in Sulpicium Severum observationes, potissimum ad vulgarem latinum sermonem pertinentes (Thesis inaug.), Paris. 1883, 8°. J. Schell, De Sulpicio Severo Sallustianae, Livianae, Taciteae elocutionis imitatore (Diss. inaug.), Monasterii Guestf. 1892, 8°. — Fälschlich trägt den Namen des Sulpicius Severus eine Chronik gallischer Herkunft, welche mit dem Jahre 511 abschließt und bis zum Jahre 378 hauptsächlich auf der Chronik des Hieronymus beruht. Sie ward zuerst 1749 von H. Florez unter dem handschriftlichen Titel „Epitoma chronicorum Severi cognomento Sulpicii", zuletzt unter dem Titel „Chronica a. 511" von Th. Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, Berol. 1892, 615 ff, herausgegeben. Vgl. O. Holder-Egger, Über die Weltchronik des sog. Severus Sulpitius und südgallische Annalen des 5. Jahrhunderts (Inaug.-Diss.), Göttingen 1875, 8°.

4. Die angebliche Chronik des Dexter. — Der praefectus praetorio Dexter, ein Sohn des früher erwähnten Bischofs Pacianus von Barcelona, hat sich dadurch kein geringes Verdienst um die altkirchliche Literaturgeschichte erworben, daß er Hieronymus zur Abfassung seines Schriftstellerkataloges anregte (Hier., De vir. ill. prol.; C. Ruf. 2, 23). Gegen Ende dieses Kataloges (c. 132) liest man: „Dexter, Paciani, de quo supra dixi, filius, clarus apud saeculum et Christi fidei deditus, fertur ad me omnimodam historiam texuisse, quam necdum legi." Da das Werk noch nicht zur Kenntnis des Hieronymus gekommen war und auch sonst keinerlei Spuren hinterlassen hat, so ist es wahrscheinlich niemals der Öffentlichkeit übergeben worden. Das von dem spanischen Jesuiten Hieronymus Romanus de la Higuera (gest. 1611) angeblich entdeckte „Chronicon Flavii Lucii Dextri", welches die Zeit von Christi Geburt bis zum Jahre 430 umfaßt (Migne, PP. Lat. 31, 55—572), ist schon von Nic. Antonio (gest. 1684) als eine Fälschung entlarvt worden. Vgl. P. B. Gams, Die Kirchengeschichte von Spanien 2, 1, Regensburg 1864, 334—336. J. Chr. F. Bähr, Die christlichen Dichter und Geschichtschreiber Roms[2]. Karlsruhe 1872, 223—225. Fr. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher 2, Bonn 1885, 249 f.

5. Die Martinus-Biographie des Sulpicius Severus. — Einen weit durchschlagenderen Erfolg als seine Chronik hat eine Anzahl Schriften erzielt, welche Sulpicius der Verherrlichung Martins von Tours, des wundertätigen Mönchs und Bischofs, widmete. Im Mittelpunkte derselben steht eine „Vita S. Martini", noch zu Lebzeiten des 397 verstorbenen Heiligen geschrieben, aber erst einige Zeit nach der Niederschrift mit Zögern und Bangen der Öffentlichkeit unterbreitet. Die dringenden Bitten eines „Bruders" Desiderius, so erzählt das Vor-

wort, überwanden die Zaghaftigkeit des Verfassers. Drei Briefe, „ad Eusebium", „ad Aurelium diaconum", „ad Bassulam parentem" (die Schwiegermutter des Briefstellers), lassen sich als Nachträge zu der „Vita" bezeichnen. Alle drei handeln von St Martin, die beiden letzten über seinen Tod. Auch der erste blickt gleich zu Eingang auf die „Vita S. Martini" zurück[1]. Endlich folgten noch, etwa 404, zwei „Dialogi", welche die Wundertaten und Tugenderweise St Martins mit denjenigen der Mönche Ägyptens in Vergleich bringen und zugleich ausgesprochenermaßen zur Ergänzung der „Vita" dienen wollen[2]. In dem ersten Dialoge berichtet Postumianus seinem Freunde Sulpicius und einem andern Schüler St Martins über die ägyptischen Mönche, die er kurz vorher persönlich besucht hat, worauf dann jener andere Schüler St Martins, ein Kelte, der deshalb Gallus genannt wird, von St Martin erzählt; die damit gegebene Zweiteiligkeit der Verhandlung hat mit Unrecht dazu geführt, den ersten Dialog in zwei Dialoge zu zerlegen und den zweiten Dialog als dritten zu zählen[3]. In diesem zweiten Dialoge, welcher auf den nächstfolgenden Tag verlegt wird, setzt Gallus vor einer größeren Gesellschaft seine Erzählung fort[4].

Diese Schriften haben als Erbauungsbücher ersten Ranges sofort eine außerordentliche Verbreitung gefunden. Sie waren von Haus aus für die Massen des Volkes bestimmt und sie bargen in anmutiger und zum Teil spannender Hülle einen für die damalige christliche Welt packenden Stoff[5]. Sie sind auch das Vorbild sowohl wie die Grundlage für zahlreiche spätere Darstellungen des Lebens und der Wunder St Martins geblieben. Der historisch-kritische Sinn, welcher die Chronik durchweht, kommt freilich hier viel weniger zur Geltung, weil die schwärmerische Verehrung für seinen Helden den Verfasser zu großer Leichtgläubigkeit und Wundersucht verleitet, wie denn auch schon von Zeitgenossen der „Vita S. Martini" „manche Lügen" vorgeworfen wurden[6]. Und doch hatte die „Vita" sich noch Zurückhaltung auferlegt und mit Absicht viele Wunderkuren übergangen[7], welche später

[1] Vgl. auch den Verweis auf die „Vita" und die später publizierte „Epistola ad Eusebium" in dem Dialogus 1 b, 9, 5.

[2] Siehe Dial. 1 a, 23.

[3] Gennadius (De vir. ill. 19) und auch die besten Handschriften kennen nur zwei Dialoge.

[4] Daß der zweite Dialog erst nach Veröffentlichung des ersten geschrieben worden ist, zeigt die Stelle Dial. 2, 5, 6.

[5] Über den Siegeszug der „Vita S. Martini" s. Dial. 1 a, 23. Postumianus berichtet hier dem Verfasser: „Primus eum (sc. librum de vita S. Martini) Romanae urbi vir studiosissimus tui Paulinus invexit: deinde cum tota certatim urbe raperetur, exultantes librarios vidi, quod nihil ab his quaestuosius haberetur, siquidem nihil illo promptius, nihil carius venderetur."

[6] Dial. 1 a, 26, 4. Vgl. Dial. 2, 5, 4.

[7] Vita S. Martini 19, 5.

in den Dialogen nachgeholt wurden. Sachlich betrachtet ist die „Vita“ ein Seitenstück zu den Denkwürdigkeiten der ägyptischen Mönche. Den Namen einer Biographie darf sie insofern nicht beanspruchen, als ihr das chronologische und auch das psychologische Element abgeht. Der Ausdruck zeigt, wie zu erwarten, der Chronik gegenüber einen etwas volkstümlicheren Ton, wenngleich sich die klassische Schulung des Erzählers nirgendwo verleugnet. Es ist nicht ernst zu nehmen, wenn er im Vorwort der „Vita“ erklärt, er wolle die Sprache der „piscatores“, nicht die Sprache der „oratores“ reden, entschlossen, „über Solözismen nicht zu erröten“. Er hat vielmehr mit Bewußtsein und Berechnung auch durch die Form den Leser zu fesseln gesucht[1] und zu diesem Zwecke, wie er selbst sagt, für die Ergänzungen das Gewand des Dialoges gewählt[2]. Ebert macht darauf aufmerksam, daß in diesen Dialogen mit ihrer eigentümlichen Begabung für anziehende Erzählung von Selbsterlebtem „schon die Gattung der Memoiren, welche die Franzosen zuerst und so außerordentlich ausgebildet haben, gleichsam in ihren Anfängen sich erkennen läßt“[3].

Gennadius zählt eine Reihe von Briefen des Sulpicius auf: viele Briefe erbaulichen Inhalts an seine Schwester, zwei Briefe an Paulinus von Nola und andere an andere, „ad alios alias“[4]. Unter diesen „aliae“ könnten die vorhin erwähnten, auf Martin von Tours bezüglichen drei Briefe einbegriffen sein. Alle übrigen sind, wie es scheint, abhanden gekommen. Zwar enthalten die neueren Ausgaben der Schriften des Sulpicius außer jenen drei anhangsweise noch sieben weitere Briefe: „ad Claudiam sororem suam de ultimo iudicio“, „ad Claudiam sororem de virginitate“, „ad S. Paulum episcopum“, „alia epistola“, „alia epistola“, „ad Salvium“, „alius epistolae initium“[5], und die zwei ersten und umfänglichsten dieser Briefe würden nicht bloß der Adresse, sondern auch dem Inhalte nach zu den von Gennadius aufgeführten Briefen des Sulpicius an seine Schwester ge-

[1] Und sogar recht profane Reminiszenzen nicht verschmäht. Vgl. Vita S. Martini 26, 3: „Non si ipse, ut aiunt, ab inferis Homerus emergeret, posset exponere.“

[2] Dial. 2, 5, 6: „Dialogi speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, assumpsimus.“

[3] Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 336.

[4] Vgl. Gennad. a. a. O.: „Epistolas ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas, quae et notae sunt. Scripsit et ad supradictum Paulinum Nolanum duas et ad alios alias, sed quia in aliquibus etiam familiaris necessitas inserta est, non digeruntur.“ — Aus den Briefen Paulins von Nola ist zu ersehen, daß Sulpicius mindestens elf Briefe an Paulinus geschrieben hat. Siehe Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola, Breslau 1904, 57 f. Vgl. auch J. Brochet, La correspondance de St Paulin de Nole et de Sulpice Sévère, Paris 1906, 8°.

[5] In Halms Ausgabe 217—256.

rechnet werden können. Aber diese zwei sowohl wie die fünf folgenden, sehr kurzen und auch sachlich unbedeutenden Briefe treten anerkanntermaßen sprachlich und stilistisch zu den sonstigen Schriften des Sulpicius in Gegensatz. Überdies wird der zweite, „ad Claudiam sororem de virginitate", handschriftlich auch Athanasius und Hieronymus zugeeignet. Wahrscheinlich sind alle sieben in Bausch und Bogen als unecht zu bezeichnen[1].

Die Martinus-Schriften, die „Vita", die drei Briefe und die zwei Dialoge, in ungezählten Handschriften erhalten, sind schon im 15. Jahrhundert zum Druck befördert worden. Ein langes Verzeichnis von Ausgaben bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 2, 376 ff., sowie in der Bibliotheca Hagiographica Latina der Bollandisten 2, 1900—1901, 823 ff. Halms Ausgabe vom Jahre 1866 fußt vornehmlich auf einem cod. Veronensis saec. VII, einem cod. quondam Frisingensis, nunc Monacensis saec. X und einem cod. quondam Augustanus, nunc Monacensis saec. XI. Näheres über die Handschriften im allgemeinen bei E. Ch. Babut, Sur trois lignes inédites de Sulpice Sévère: Le Moyen Age 19, 1906, 205—213. Auf Grund des berühmten „Buches von Armagh" (Dublin, Trinity College) hat Babut hier den Text Halms an zwei Stellen, Ep. 1, 3 und Dial. 2, 18, 2, berichtigt oder ergänzt. — Eine „édition classique" der Martinus-Schriften von Fr. Dübner erschien Paris 1859 und wiederum, „revue d'après l'édition Halm de 1866" (durch P. Lejay), Paris 1890. Eine deutsche Übersetzung lieferte A. Bieringer, Kempten 1872 (Bibliothek der Kirchenväter). Eine französische Übersetzung der „Vita S. Martini" besorgte R. Viot, 2. Aufl. Tours 1893, 8°. — Zur Würdigung der Martinus-Schriften vgl. J. H. Reinkens, Martin von Tours, der wundertätige Mönch und Bischof, Breslau 1866, 258—274. C. A. Bernoulli, Die Heiligen der Merowinger, Tübingen 1900, 6—35. Fr. Kemper, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1904, 8°. E. Ch. Babut, St Martin de Tours: Revue d'hist. et de litt. rel. 16, 1911, 44 ff. 160 ff. 255 ff. 431 ff. Zur Geschichte der Schriften vgl. M. Manitius, Zur Geschichte von Sulpicius' Schriften über S. Martinus im Mittelalter: Neues Archiv der Gesellsch. f. ältere deutsche Geschichtskunde 14, 1889, 165—170; Zur Benutzung des Sulpicius Severus im Mittelalter: ebd. 15, 1890, 194—196.

Die „Carmina Sulpicio Severo tributa", bei Migne, PP. Lat. 74, 671—674, hauptsächlich Inschriften für eine Martinus-Basilika, sind durchaus unbeglaubigt. — Rauschen (Jahrbb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 463) hat aus Äußerungen Paulins von Nola (Ep. 1, 4 6) gefolgert, Sulpicius habe eine Apologie des Mönchtums gegen Ungläubige geschrieben. Zwingend ist die Folgerung nicht, weil nur von einer Rechtfertigung des Mönchslebens gesprochen wird, nicht von einer zu diesem Ende verfaßten Schrift. Vgl. Paul. Nol., Ep. 1, 4: „Laboras, ut scribis, rationem pro meo ac tuo facto reddere" etc.; Ep. 1, 6: „Rationem quaeris reddere hominibus et his infidelibus" etc.

6. Eine Autobiographie. — Der Spanier Acilius Severus, ein Verwandter jenes Severus, welchem Laktantius zwei Bücher Briefe widmete (vgl. Bd 2, S. 491), gestorben unter Kaiser Valentinian I. (364—375), hat teils in Prosa teils in Versen seinen eigenen Lebenslauf in Form einer Reise-

[1] Vgl. Schell, De Sulpicio Severo Sallustianae, Livianae, Taciteae elocutionis imitatore, Monast. Guestf. 1892, 42 ff.

beschreibung geschildert. Hieronymus, der einzige Zeuge, sagt: „Composuit volumen quasi ὁδοιπορικόν, totius suae vitae statum continens, tam prosa quam versibus, quod vocavit καταστροφήν sive πεῖραν“ (De vir. ill. 111). Zu den charakteristischen Zeugen der merkwürdigen Schrift, dem aus Prosa und Versen gemischten Stil (dem wir übrigens auch schon in dem „Gastmahle“ des Arius begegneten) und der Darstellung des Lebens unter dem Bilde einer Reise, vgl. G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1, Leipzig 1907, 226 ff.

§ 30. Dichtungen.

(1. „Laudes Domini.“ 2. Juvencus. 3. Cyprian aus Gallien. 4. „De Sodoma“ und „De Iona“. 5. Ausonius. 6. Prudentius und seine Werke im allgemeinen. 7. Das „Dittochaeon“. 8. Die apologetischen und polemischen Dichtungen. 9. Die lyrischen Dichtungen. 10. Rückblick auf die Werke des Prudentius.)

1. „Laudes Domini.“ — Dem Anfang des 4. Jahrhunderts entstammt ein Gedicht von 148 Hexametern mit der Aufschrift „Laudes Domini cum miraculo quod accidit in Aeduico“. Im Lande der Äduer oder in Gallia Lugdunensis hatte sich ein eigentümliches Wunder ereignet. Als ein frommer Witwer ins Grab neben seine Frau gebettet wurde, streckte die längst Verstorbene ihm die linke Hand zum Gruß entgegen. Dieses Wunder, welches als Zeichen der Nähe des Endes der Welt gedeutet wurde, gibt dem Dichter Anlaß, Christus, den Schöpfer der Welt und Erlöser der Menschheit, zu feiern und zum Schluß, in den sechs letzten Versen, Sieg und Heil für Kaiser Konstantin und sein Haus zu erflehen. Die Sprache, reich durchsetzt mit Anklängen an Vergil[1], ist meist klar und verständlich, aber auch nüchtern und trocken. Der Vers ist fast überraschend rein und korrekt. Der Gedankengang weist hin und wieder Sprünge auf[2]. Aus den letzten Versen und ihren Andeutungen über Konstantin und seine Familie hat der neueste Herausgeber, Brandes, wohl mit Recht den Schluß gezogen, daß die Abfassung des Gedichtes nach 316 und vor 323 erfolgt sein muß. Der Verfasser gibt sich zu Eingang, in der Erzählung des Wunders, unzweideutig als einen gebornen und auf seine Heimat stolzen Äduer zu erkennen. Nach der ansprechenden Vermutung des genannten Herausgebers ist er vielleicht ein Rhetor oder Rhetorenzögling an der Schule zu Augustodunum oder, wie die Stadt sich seit 311 zu Ehren Konstantins zu nennen pflegte, Flavia Aeduorum, dem heutigen Autun, gewesen.

Die einzige Handschrift des Gedichtes ist cod. Parisinus 7558 saec. IX. Gedruckt ward dasselbe zuerst 1560 zu Paris, in Verbindung mit der auch nur durch den bezeichneten Kodex erhaltenen „Alethia“ des Rhetors Claudius Marius Viktor. Migne gibt PP. Lat. 61, 1091–1094, einen Abdruck der

[1] Vgl. den Apparat der Textausgabe von Brandes, Braunschweig 1887.

[2] Weshalb Brandes a. a. O. 15 ff mehrfache spätere Interpolation des überlieferten Textes annehmen wollte. Gegen diese Annahme wandte sich Peiper in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 41, 1890, 106 ff.

Ausgabe von G. Fabricius, Basel 1564, und ebd. 19, 379—386, einen Abdruck der Ausgabe von F. Arevalo, Rom 1792. Maßgebend ist jetzt die Ausgabe von W. Brandes, Über das frühchristliche Gedicht „Laudes Domini" (Progr.), Braunschweig 1887, 4°. Außer einer neuen Rezension bietet Brandes eine allseitige und gründliche Beleuchtung des Textes. Vgl. noch R. Peiper, Bemerkungen zu dem frühchristlichen Gedichte Laudes Domini: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 41, 1890, 106—109. M. Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 42—44.

2. Juvencus. — In die Tage Konstantins fällt auch die literarische Tätigkeit des Gajus Vettius Aquilinus Iuvencus, eines spanischen Presbyters von sehr vornehmer Herkunft. Weitere Nachrichten über seine Personalien haben sich nicht erhalten außer der Angabe des hl. Hieronymus „nobilissimi generis Hispanus presbyter"[1]. Der volle Name des Dichters läßt sich den Handschriften entnehmen, welche sein Hauptwerk überliefert haben[2], während Hieronymus immer nur „Juvencus" schreibt. Das Werk selbst, in den neueren Ausgaben „Evangeliorum libri quattuor" betitelt, gestattet uns, die chronologischen Ansätze des Hieronymus, welcher im Schriftstellerkataloge Juvencus „sub Constantino principe" verweist und in der Chronik ihn zum Jahre 329 aufführt[3], zu kontrollieren und zu bestätigen. Das Werk klingt nämlich, ganz ähnlich wie die vorhin erwähnten „Laudes Domini", in eine Verherrlichung Konstantins aus und bezeichnet sich selbst als eine Frucht des von Konstantin der Welt geschenkten Friedens[4]. Da dieser Friede 323 begann und 332 mit dem Einbruch der Goten ein Ende nahm, so mag die Ausarbeitung des Werkes um 330 gefallen sein.

Es handelt sich um eine Evangelienharmonie in Hexametern oder eine metrische Umschreibung der Evangelien, für welche das Matthäusevangelium die Grundlage und Richtschnur bildet. Die Aufschrift mancher früheren Ausgaben „Historia evangelica" war aus dem Inhalte geschöpft. Die Überlieferung führt vielmehr auf den Titel „Evangeliorum libri quattuor"[5], wenngleich die Abteilung in vier Bücher aller inneren Begründung ermangelt. Man möchte glauben,

[1] Hier., De vir. ill. 84.

[2] Vgl. Marold in seiner Ausgabe des Werkes, Leipzig 1886, Proleg. IV ff.

[3] Eus. Chron., ed. Schoene, 2, 192. Ep. 70, 5 sagt Hieronymus wiederum: „Iuvencus presbyter sub Constantino historiam Domini Salvatoris explicavit" etc. Endlich hat Hieronymus noch in seinem Matthäuskommentare, ad 2, 11, des Dichters gedacht: „Pulcherrime munerum sacramenta Iuvencus presbyter uno versiculo comprehendit: ‚Tus, aurum, murram regique hominique Deoque | dona ferunt'" (1, 250 f). Vgl. zu dieser Deutung der Magiergeschenke Bardenhewer, Der Name Maria, Freiburg i. Br. 1895, 42 ff.

[4] Siehe 4, 806 ff: „Haec mihi pax Christi tribuit, pax haec mihi saecli, | quam fovet indulgens terrae regnator apertae | Constantinus, adest cui gratia digna merenti" etc. Zur Erklärung dieser Verse vgl. Brandes a. a. O. 21.

[5] Eine Zusammenstellung der handschriftlichen Zeugnisse in der Ausgabe Huemers, Wien 1891, Proleg. V.

sie sei erst nachträglich, nach Fertigstellung des Ganzen, im Hinblick auf die Vierzahl der Evangelien vorgenommen worden[1]. Abgesehen von dem Anfang des ersten Buches, wo er sich an Lukas anschließt, folgt der Dichter den Spuren des ersten Evangelisten, indem er die andern Evangelisten nur gelegentlich zur Ergänzung heranzieht. Das erste Buch, 770 Verse, geht bis Mt 8, 15, das zweite, 829 Verse, bis Mt 13, 36, das dritte, 773 Verse, bis Mt 22, 13 und das vierte, 812 Verse, bis Mt 28, 20. Dabei ist der Dichter redlich bemüht, sich möglichst dicht an seine Vorlage zu halten, soweit nur der Hexameter und der mit ihm von selbst schon gegebene poetische Stil es gestatten wollen. Die sachlichen Zusätze, zumeist beschreibender Art, beschränken sich auf ein sehr bescheidenes Maß, eine gewisse Ornamentik, welche der Treue des Referates keinen Abbruch tut. Der benützte Text ist eine altlateinische Evangelienübersetzung, deren Wortlaut freilich meist zweifelhaft bleibt[2]. Mitunter ist aber auch das griechische Original wenigstens des Matthäusevangeliums verglichen worden, wie schon die Formen „regina noti“ *(βασίλισσα νότου)* statt „regina austri“, „spongus“ *(σπόγγος)* statt „spongia“, „planus“ *(πλάνος)* statt „seductor“ bekunden[3].

Juvencus hatte also einem gegebenen Stoffe ein neues Gewand umzuwerfen. Seine dichterische Tätigkeit war auf den Vers und den Ausdruck verwiesen, und auch im Ausdruck wollte er sich selbst an gewisse Schranken binden. Oberstes Gesetz war unverfälschte Wiedergabe des heiligen Textes[4]. Die so umgrenzte Aufgabe hat der Dichter in anerkennenswerter Weise gelöst. Formales Talent hat er in hohem Grade besessen. Trotz aller Fesseln fließt der Vers im allgemeinen leicht dahin. Die Inkorrektheiten in der Silbenmessung hatten sich damals schon fast Gewohnheitsrecht erworben, weil der Akzent auch auf den quantitierenden Versbau mehr und mehr Einfluß gewann[5].

[1] Daß die Vierteilung auf den Verfasser selbst zurückgeht, darf nicht bezweifelt werden, weil sie schon durch Hieronymus (De vir. ill. 84) bezeugt ist.

[2] Nach Marold (Zeitschr. f. wiss. Theol. 33, 1890, 329 ff) stehen von den erhaltenen Italakodizes der „Vercellensis“ (a), der „Corbeiensis I“ (ff[1]) und der „Claromontanus“ (h) der Vorlage des Juvencus besonders nahe. Nestler (Studien über die Messiade des Juvencus, Passau 1910, 29) fügt noch den „Veronensis“ (b), den „Corbeiensis II“ (ff[2]) und den „Sangermanensis I“ (g[1]) hinzu, gleichfalls Vertreter der Textform, welche die Italaforscher die europäische Form nennen.

[3] Über die Benützung des griechischen Originals s. Widmann, De Gaio Vettio Aquilino Iuvenco, Vratisl. 1905, 2 ff. Nestler a. a. O. 20 ff. Daß außer dem Evangelientexte auch Evangelienkommentare oder Evangelienharmonien benützt worden seien, läßt sich nicht erweisen. Vgl. Nestler a. a. O. 31 ff.

[4] Vgl. die Worte des Epilogs (4, 804 f): „Versibus ut nostris divinae gloria legis | ornamenta libens caperet terrestria linguae.“

[5] Mit direkter Bezugnahme auf Juvencus hat Cornu (Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., 159, 3, 1908, 1 ff) den Satz verfochten: „Accentus anima versus.“

Die poetische Diktion ist im wesentlichen Imitation. Die großen Dichter des alten Rom, vor allem Vergil, in zweiter Linie auch Ovid, Horaz, Lukrez, Lukan und andere, haben das Material geliefert[1]. Hin und wieder werden selbst Töne herübergenommen, welche ein feinfühligeres christliches Ohr befremden oder gar beleidigen könnten. Übrigens weist der Wort- und Phrasenschatz auch Neubildungen auf[2] und von der heidnischen Poesie damaliger Zeit hebt er sich, vielleicht unter dem Einfluß der biblischen Darstellung, durch eine gewisse geschmackvolle Einfachheit in sehr vorteilhafter Weise ab. Von den christlichen Zeitgenossen ist das Werk mit Beifall begrüßt worden, ja das ganze Mittelalter hindurch hat es sich großer Beliebtheit erfreut und zahlreiche Nachahmungen gefunden.

Der Dichter selbst hatte sein Buch mit sehr hoch gespannten Erwartungen aus der Hand gegeben. In einer schwungvoll geschriebenen „Praefatio" führte er den Gedanken aus, daß, wenn Homer und Vergil ewigen Ruhm geerntet, weil sie die Taten der Männer der Vorzeit gefeiert, zugleich jedoch Lügen (mendacia) eingeflochten, er für seine Person sich wohl um so mehr unsterblichen Lobes versichert halten dürfe, da er die Taten Christi besinge und dem wahren Glauben (certa fides) Zeugnis gebe. Diese „Praefatio" ist sehr bezeichnend[3]. Auf der einen Seite ist Juvencus von aufrichtigster Bewunderung für die Koryphäen der antiken Literatur erfüllt, auf der andern Seite muß er ihre Nationalepen des religiösen oder mythologischen Elementes wegen ablehnen und durch formell möglichst ebenbürtige Schöpfungen christlichen Geistes zu ersetzen und zu verdrängen suchen[4].

Außer der Evangelienharmonie schrieb Juvencus laut Hieronymus noch „nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia"[5]. Unter „sacramentorum ordo" kann wohl nur die Liturgie verstanden sein[6]. Sonst ist aber über diese gottesdienstlichen Gesänge nichts bekannt.

Die handschriftlichen Exemplare der Evangelienharmonie sind sehr zahlreich. Das älteste und beste ist cod. Collegii Corporis Christi Cantabrigiensis 304 saec. VII. Am einläßlichsten sind die Handschriften in den Prolegomena der Ausgabe Huemers, XXIV ff, besprochen. — Die editio princeps erschien

[1] In der Ausgabe Huemers sind die Quellenstellen unter dem Texte angemerkt.

[2] Z. B. die Komposita „altithronus", „auricolor", „flammicomans", „flammipes", „flammivomus". Die Belege in dem „Index verborum et locutionum" Huemers.

[3] Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1^2, 115 f.

[4] Der genannten „Praefatio" gehen in manchen Handschriften und demgemäß auch in den Ausgaben acht Hexameter über die vier Evangelisten und ihre Symbole vorauf, welche noch Berger (Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 70) gleichfalls Juvencus zuschreibt. Daß sie einer andern und wahrscheinlich viel jüngeren Hand angehören, dürfte Marold (in seiner Ausgabe, Prolog. VII—VIII) bewiesen haben.

[5] Hier., De vir. ill. 84.

[6] Welche bei Hilarius von Poitiers (In ps. 65, 4) „sacramentorum officia" heißt

um 1490 zu Deventer. Die besten Ausgaben sind diejenigen von F. Arevalo, Rom 1792, 4°; von K. Marold, Leipzig 1886 (Bibl. Teubneriana); von J. Huemer, Wien 1891 (Corpus script. eccles. lat. 24). Arevalos Ausgabe ist bei Migne, PP. Lat. 19, 53—346, abgedruckt. — M. Petschenig, Zur Latinität des Juvencus: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 6, 1889, 267 f. J. T. Hatfield, A Study of Juvencus (A diss. inaug.), Bonn 1890, 8° (grammatische und metrische Untersuchungen). K. Marold, Über das Evangelienbuch des Juvencus in seinem Verhältnis zum Bibeltext: Zeitschr. f. wiss. Theol. 33, 1890, 329—341. H. Widmann, De Gaio Vettio Aquilino Iuvenco carminis evangelici poeta et Vergili imitatore (Diss. inaug.), Vratislaviae 1905, 8°. J. Cornu (Beiträge zur lateinischen Metrik) in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 159, Abh. 3, 1908, 1—33 (über den Einfluß des Akzentes auf den Versbau des Juvencus). H. Nestler, Studien über die Messiade des Juvencus (Inaug.-Diss.), Passau 1910, 8° (über den Bibeltext und etwaige sonstige Quellen des Dichters). — Was das Fortleben des Dichters angeht, so gibt Huemer, Proleg. VI—XXIV, eine sorgfältige Zusammenstellung der auf Juvencus bezüglichen Zitate und Urteile bei späteren Autoren bis zur Renaissance. Im einzelnen vgl. M. Manitius, Zu Juvencus und Prudentius: Rhein. Museum f. Philologie 45, 1890, 485 bis 491. Nestler a. a. O. 43—72: „Vergleichung der Bibeldichtung des Juvencus mit denen des Sedulius und Nonnos." K. Marold, Althochdeutsche Glossen aus Juvencus-Handschriften: Germania 32, 1887, 351—355. Ders., Otfrids Beziehungen zu den biblischen Dichtungen des Juvencus, Sedulius, Arator: ebd. 385—411.

3. Cyprian aus Gallien. — Ein gewaltiges Seitenstück zu der Evangelienharmonie des Juvencus bildet die metrische Bearbeitung der geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes, welche, soweit sie erhalten ist, von Peiper 1891 unter dem Titel „Cypriani Galli poetae Heptateuchos" in neuer Rezension vorgelegt wurde. Sie war zuvor fragmentenweise und unter verschiedenen Autorennamen ans Licht getreten, und die Geschichte der erstmaligen Edition hatte drei Jahrhunderte umspannt. Den Eingang des Werkes, die ersten 165 Verse der Umschreibung der Genesis, veröffentlichte Morel 1560 unter dem Namen Cyprians von Karthago; Martène konnte 1733 die ganze Umschreibung der Genesis folgen lassen; Kardinal Pitra erst gab 1852—1888 unter des Juvencus Namen die Bearbeitung der Bücher Exodus, Levitikus, Numeri, Deuteronomium, Josue, Richter heraus. Die einheitliche Herkunft dieses ganzen, übrigens ab und zu lückenhaften „Heptateuchs" darf als gesichert gelten. Best hat allerdings zwei Werke unterscheiden wollen, die Genesis, welche um 410 in Italien von einem gewissen Cyprian gedichtet, und die Fortsetzung, Exodus-Richter, welche im Laufe des 5. Jahrhunderts von einem unbekannten Gallier verfaßt worden sei[1]. Stutzenberger hat diese Zweiteilung als unnötig und unzulässig erwiesen: „Die sprachliche Ähnlichkeit verdichtet sich oft zu einer geradezu wörtlichen Übereinstimmung zwischen den einzelnen Gesängen, die Struktur der Hexa-

[1] Best, De Cypriani quae feruntur Metris in Heptateuchum, Marpurgi 1891.

meter erweist sich in der immer wiederkehrenden Anwendung der gleichen Redensarten an derselben Versstelle stets völlig gleichartig.“ [1] Anderseits kann auch nicht bezweifelt werden, daß dieser Heptateuch doch nur ein Torso ist. Nach Ausweis alter Handschriftenverzeichnisse hat das Werk ursprünglich auch über die Bücher der Könige, der Paralipomena, Esther, Judith und Makkabäer gehandelt, also sozusagen über alle geschichtlichen Bücher des Alten Testamentes sich erstreckt[2]. In Form von Zitaten jüngerer Autoren liegen auch wenigstens noch einzelne Verse zu diesen späteren Büchern vor[3].

Der Verfasser verfolgt im allgemeinen dasselbe Ziel wie Juvencus. Den historischen Gehalt der biblischen Bücher will er in Hexameter gießen. Die gesetzlichen Partien der drei letzten Bücher des Pentateuchs hat er umgangen. Überhaupt hat er sich dem leitenden Texte, einer vorhieronymianischen lateinischen Version, gegenüber größere Freiheit der Bewegung gewahrt als Juvencus. In der Genesis macht sich das Streben nach Kürzung geltend; im Buche Exodus sind auch stoffliche Erweiterungen anzutreffen. Von Interesse ist die Beobachtung, daß bei einigen poetischen Stücken der Vorlage, dem Loblied des Moses nach dem Durchzug durch das Rote Meer (Ex 15), dem Gesang der Israeliten am Brunnen (Nm 21) und dem Schwanengesang des sterbenden Moses (Dt 32), der heroische Vers fallen gelassen und zu einem lyrischen Metrum, trochäischen Hendekasyllaben, gegriffen wird[4]. Doch leidet die Prosodie an weitgehender Willkür. Auch grobe Verstöße gegen die Gesetze der Metrik sind nicht selten[5]. Die Sprache ist hauptsächlich dem Muster Vergils nachgebildet[6], hat aber einen verhältnismäßig geringen Umfang. Wiederholungen derselben Wörter und Wendungen häufen sich und geben der Dichtung eine wenig erfreuliche Eintönigkeit. Als künstliches Belebungsmittel wird in sehr reichem Maße die Alliteration angewandt[7] und sie mag in der Tat für den Geschmack der Zeit viel Anziehendes gehabt haben. Vermutlich hat das Werk den Zwecken des Schulunterrichtes dienen wollen.

Der geschichtliche Standort desselben ist, wie schon angedeutet, bestritten. Daß nicht Cyprian von Karthago und auch nicht Juvencus der Verfasser sein kann, ist jetzt allgemein anerkannt, alles weitere

[1] Stutzenberger, Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus, Zweibrücken 1903, 25.

[2] Über diese Handschriftenkataloge s. Peiper in seiner Ausgabe, Prooem. 1 f.

[3] „Deperditorum carminum reliquiae“ bei Peiper a. a. O. 209—211.

[4] Ebd. 74—75; 136—137; 151—156.

[5] Vgl. den „Index metricus“ ebd. 343 ff.

[6] Vgl. das Verzeichnis der „auctores“ und „imitatores“ ebd. 275 ff.

[7] Vgl. etwa Gen. v. 30: „Ipse tamen sancta dignatus ducere dextra“; oder Gen. v. 1453: „Dignà suis magnumque duci dat ferre talentum.“ Näheres bei Stutzenberger a. a. O. 26 ff.

aber ist zweifelhaft. Peiper postulierte als Verfasser einen sonst nicht bekannten Gallier namens Cyprian zu Anfang des 5. Jahrhunderts. Die Geschichtlichkeit des von den besten Handschriften dargebotenen Namens Cyprian sei nicht zu beanstanden. Nach Gallien weise die Provenienz fast sämtlicher Handschriften, und einen gewissen gallischen Typus zeige auch die Sprache. Die Zeit sei damit ziemlich eng umschrieben, daß Gedichte des Claudius Claudianus dem Verfasser des Heptateuchs bereits vorgelegen, Claudius Marius Viktor aber schon aus dem Heptateuch geschöpft habe[1]. Eine gewisse Bestätigung dieser Aufstellungen Peipers war es, wenn Harnack beweisen zu können glaubte, daß der unter der Aufschrift „Caena Cypriani" überlieferte biblische Cento einem Gallier des 5. Jahrhunderts angehören müsse, welcher sehr wohl identisch sein könne mit dem Verfasser des Heptateuchs[2]. Brewer endlich hat darauf aufmerksam gemacht, daß keine Notwendigkeit vorliege, mit einer unbekannten Größe zu rechnen: Hieronymus hat in den Jahren 415 bis 418 einem Presbyter Cyprian eine Erklärung des 89. Psalmes gewidmet und demselben dabei das Zeugnis eines ungewöhnlich tüchtigen Bibelkenners ausgestellt[3]. Dieser Presbyter Cyprian, welcher auch früher schon Briefe mit Hieronymus gewechselt hatte, wird in der Tat die nächste Anwartschaft haben, als Verfasser des Heptateuchs sowohl wie der „Caena" zu gelten. Daß derselbe aber in Oberitalien und nicht in Gallien gelebt und gewirkt habe, wie Brewer behauptet, dürfte zum mindesten noch fraglich sein.

Die von G. Morelius 1560 und wiederum 1564 nach einem cod. Parisinus, olim Victorianus, saec. XIII herausgegebenen 165 Verse über den Anfang der Genesis finden sich auch in der Tertullian-Ausgabe Oehlers 2, Leipzig 1854, 774—776, und in der Cyprian-Ausgabe Hartels 3, Wien 1871, 283—288. Die inzwischen erfolgten Veröffentlichungen Martènes und Pitras waren Oehler und Hartel entgangen. Die ganze Bearbeitung der Genesis (mit Ausnahme der Verse 325—378), wie sie E. Martène 1733 aus einem cod. Parisinus, olim Corbeiensis, saec. IX ans Licht zog, ward wiederholt in der Juvencus-Ausgabe Arevalos, Rom 1792, und ist nach dieser Ausgabe abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 19, 345—380. J. B. Pitra (Spicilegium Solesmense 1, Paris. 1852, 171—258) hat aus zwei codd. Laudunenses saec. IX und einem cod. Cantabrigiensis saec. XI (jene Lücke der Genesis ausgefüllt und) die Bücher Exodus und Josue nebst Stücken von Levitikus, Numeri und Deuteronomium veröffentlicht. Später (Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 181—207) hat Pitra das Buch der Richter sowie Ergänzungen zu Levitikus, Numeri und Deuteronomium aus denselben Handschriften nachgetragen. Eine dankenswerte Vorarbeit zu einer neuen Ausgabe — Pitra war überaus nach-

[1] Peiper a. a. O., Prooem. XXIV ff. Im vollsten Einverständnis mit Peiper befindet sich Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie 167.

[2] Über diese „Caena Cypriani" s. Bd 2, S. 453. Jetzt sind auch die Ausführungen Brewers in der Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 98 ff zu vergleichen.

[3] Hier., Ep. 140. Brewer a. a. O. 94 ff.

lässig zu Werke gegangen — lieferte John E. B. Mayor, The Latin Heptateuch, published piecemeal by the French printer William Morel (1560) and the French Benedictines E. Martène (1733) and J. B. Pitra (1852—1888), critically reviewed, London 1889, 8°. Vgl. auch C. Becker, De Metris in Heptateuchum dissertatio philologa (Diss. inaug.), Bonnae 1889, 8°. Eine treffliche neue Ausgabe besorgte R. Peiper: Cypriani Galli poetae Heptateuchos, Vindob. 1891 (Corpus script. eccles. lat. 23). H. Best, De Cypriani quae feruntur Metris in Heptateuchum (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1891, 8°. St. Gamber, Le livre de la „Genèse“ dans la poésie latine au V^me^ siècle, Paris 1899, 8°. A. Stutzenberger, Der Heptateuch des gallischen Dichters Cyprianus (Inaug.-Diss.), Zweibrücken 1903, 8°. H. Brewer, Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani: Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 92—115.

4. „De Sodoma“ und „De Iona“. — Zweifelhaft ist auch der Ursprung der hübschen Gedichte „De Sodoma“ und „De Iona“, welche im Unterschiede von dem Werke Cyprians nicht den biblischen Text umschreiben, sondern in freier und selbständiger Weise den Inhalt bearbeiten. Das erste Gedicht, 167 Hexameter, erzählt im Anschluß an Gn 19 den Untergang des verstockten Sodoma, das zweite als ermunterndes Gegenstück auf Grund des Büchleins Jonas die Rettung des bußfertigen Ninive[1]. Von dem zweiten hat sich jedoch nur der Anfang, 105 Hexameter, erhalten; gerade der Bericht über die Buße und die Begnadigung Ninives, vermutlich der weitaus größere Teil, ist verloren gegangen. Statt des Titels „De Iona“, welcher nur die Quelle des Stoffes bezeichnet, sollte man „De Ninive“ erwarten, und „De Ninive“ ist auch der handschriftlichen Überlieferung nicht fremd, scheint aber doch erst auf späterer Änderung zu beruhen[2].

Die Zusammengehörigkeit der beiden Gedichte ist zu Beginn des zweiten damit ausgesprochen, daß an den Untergang Sodomas angeknüpft wird; auch das ganze dichterische Gepräge, die Sprache, die Metrik und die blühende und geistvolle Darstellung, ist beiderseits gleich. Die jedesmalige biblische Szene wird durch detaillierte Schilderungen veranschaulicht, welche sich durch Naturtreue und durch Farbenpracht auszeichnen. In „De Sodoma“ fesselt namentlich die Beschreibung des Toten Meeres, für welche die geographische Kompilation des Cajus Julius Solinus, aus der Mitte des 3. Jahrhunderts, benützt worden ist, in „De Iona“ vor allem die Schilderung des Seesturmes, welcher das Schiff mit dem schlafenden Propheten hin

[1] Zu dem treibenden Gedanken vgl. etwa Aug., De civ. Dei 21, 24: „Advertat quemadmodum peccatores Deus non solum iratus, verum etiam miseratus evertat. Evertuntur enim peccatores duobus modis, aut sicut Sodomitae, ut pro peccatis suis ipsi homines puniantur, aut sicut Ninivitae, ut ipsa hominum peccata paenitendo destruantur.“

[2] „(De) Ninive“ hat ein cod. Parisinus saec. X, während ein cod. Leidensis saec. IX schon „De Iona“ hat. Vgl. Peipers Ausgabe des Cyprianischen Heptateuchs, Prooem. XVIII f.

und her schleudert. Anklänge an klassische Dichter sind verhältnismäßig selten wahrzunehmen[1]. Häufiger begegnen eigenartige neue Wortbildungen[2].

Die Einheit und Identität des Verfassers unterliegt nach dem Gesagten keinem Zweifel. Die Handschriften, welche bald Tertullian bald Cyprian von Karthago nennen, verdienen kein Gehör. Peiper wies die Gedichte einem Zeit- und Landsgenossen des Heptateuchdichters Cyprian zu[3], während Brewer den Heptateuchdichter selbst, den er, wie bemerkt, nach Oberitalien versetzt, für den Verfasser hält[4]. Die letztere Ansicht dürfte indessen schon deshalb abzulehnen sein, weil das Gedicht „De Sodoma" mit dem entsprechenden Abschnitt des Heptateuchs nichts gemein hat, vielmehr in unverkennbaren formellen Gegensatz zu demselben tritt[5]. Bei der Aufschrift Peipers „Incerti" wird es wohl noch lange sein Bewenden haben.

Die Gedichte pflegten bisher, im Anschluß an die handschriftliche Überlieferung, unter den (unechten) Werken Tertullians und Cyprians gedruckt zu werden. So finden sie sich auch in Mignes Tertullian, PP. Lat. 2, 1101 bis 1114; in Oehlers Tertullian 2, 1854, 769—773; in Hartels Cyprian 3, 1871, 289—301. Um Heilung der mannigfachen Schäden der Überlieferung hat namentlich Müller sich verdient gemacht. L. Müller, Zu Tertullians Gedichten de Sodoma und de Iona: Rhein. Museum f. Philologie 22, 1867, 329 bis 344; vgl. 464. Ders., Zu dem Gedicht de Sodoma: ebd. 27, 1872, 486—488. Die neueste und beste Ausgabe der Gedichte lieferte Peiper, Cypriani Galli poetae Heptateuchos 212—226. Im übrigen vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. des Mittelalters im Abendland[2] 1, Leipzig 1889, 122—124. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 51—54. H. Brewer (Über den Heptateuchdichter Cyprian und die Caena Cypriani) in der Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 98 ff. Zu „De Sodoma" v. 99 (simul exoritur sol) vgl. C. Weyman (Miszellanea zu lateinischen Dichtern) in dem Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques, Section 6, Fribourg (Suisse) 1908, 137—139.

5. Ausonius. — Im Vorübergehen hat auch der Dichter Decimus Magnus Ausonius den Fuß auf den Boden der kirchlichen Literatur gesetzt, während im großen und ganzen ein Zug religiöser Gleichgültigkeit durch sein Leben geht und in seinen Schriften eine heidnische Denk- und Ausdrucksweise vorherrscht. Um 310 zu Bordeaux (Burdigala) geboren, wirkte Ausonius als Professor der Grammatik

[1] Siehe die „auctores" und „imitatores" bei Peiper a. a. O. 295 f.

[2] Wie die Wörter „fluctifragus", „semiperemptus", „undisequus". Vgl. Peiper a. a. O. 313 ff.

[3] Ebd., Prooem. XXVII f. Auffallend ist, daß Peiper im Widerspruch mit dem sonst allgemeinen Urteil dem Heptateuch eine höhere poetische Vollendung zuerkennt als unsern Gedichten.

[4] Brewer in der Zeitschr. f. kath. Theol. 28, 1904, 98 ff.

[5] Auch der Beweis Brewers (a. a. O. 109) für die oberitalienische Herkunft der Gedichte ist hinfällig.

und später der Rhetorik jahrzehntelang in seiner Vaterstadt, bis er um 365 von Kaiser Valentinian I. zur Erziehung des Prinzen Gratian nach Trier berufen wurde. Sehr wahrscheinlich war er vorher schon, weil die Zeit es so wollte, zum Christentum übergetreten. Die Gunst der Augusti, Valentinian und Gratian, überhäufte ihn mit Ehrenposten und erhob ihn 379 sogar zum Konsul. Nach der Ermordung Gratians 383 zog er sich wieder in seine Vaterstadt zurück, um dort bis nach 393 ein behagliches Stillleben zu führen, ausgefüllt mit gelehrtem Dilettantismus. Außer einigen Proben seines prosaischen Stiles hat er eine bunte Menge kleinerer Schriften in gebundener Form hinterlassen. Die römische Literaturgeschichte bezeichnet ihn als einen gewandten und kenntnisreichen, aber gedankenarmen und nüchternen Verskünstler, den klassischen Repräsentanten des lateinischen Rhetorentums des 4. Jahrhunderts mit allen Spuren der „ehernen" Zeit[1].

Einzelne poetische Stücke geben dem christlichen Glauben Zeugnis. Einer reichen Sammlung von „Epigrammata" hat Ausonius 31 Hexameter mit der Aufschrift „Versus paschales (pro Augusto dicti)", Ostergebet für den Kaiser, eingefügt[2]. Er legt ein durchaus orthodox-nicänisches Trinitätsbekenntnis ab, um sodann den Schutz des dreieinigen Gottes auf das irdische Abbild der Trinität herabzurufen, auf Valentinian und seinen Bruder Valens und seinen Sohn Gratian. Nach inneren Anzeichen scheinen diese Verse aus den Jahren 367—371 zu stammen. Derselben Zeit mag ein Morgengebet, „Oratio (matutina)", angehören, welches in der „Ephemeris", einem Zyklus von Gedichten über das Tagewerk des Verfassers, eine Stelle gefunden hat[3]. Es sind 85 Hexameter, wiederum stark dogmatisch gefärbt und mehrfach wörtlich mit den „Versus paschales" zusammentreffend. Eine kürzere Fassung dieses selben Gebetes, in welcher die Verse 8—16 fehlen, ist wohl als lückenhaft zu betrachten[4]. Endlich ist noch eine „Oratio consulis Ausonii versibus rhopalicis" überliefert, 14 Strophen zählend

---

[1] „Vielleicht der ausgeprägteste Typus eines stillosen Decadencepoeten, den die Literaturgeschichte kennt." W. Brandes in den Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 139. Zu verweisen wäre auf Fr. Marx, D. M. Ausonius, bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 2, 2, 1896, 2562—2580. Schanz, Gesch. der Röm. Literatur 4, 1, München 1904, 20—40. R. Pichon, Études sur l'histoire de la littérature latine dans les Gaules. Les derniers écrivains profanes: Les Panégyristes, Ausone, Le Querolus, Rutilius Namatianus, Paris 1906, 8°.

[2] In der Ausonius-Ausgabe Schenkls, Berlin 1883, 30—31; in der Ausonius-Ausgabe Peipers, Leipzig 1886, 17—19.

[3] Diese „Oratio" bei Schenkl a. a. O. 4—5; bei Peiper a. a. O. 7—11.

[4] Während Marx (a. a. O. 2570 2572) die kürzere Form für die ursprüngliche hält und die längere „erweitert" und „verbessert" nennt. — Paulinus von Nola hat in einer gleichfalls in Hexameter gekleideten „Oratio" die „Oratio" seines Lehrers Ausonius nachgeahmt. Siehe die „Oratio" Paulins in v. Hartels Paulinus-Ausgabe, Wien 1894, 2, 3 (carmen 4).

von je drei „versus rhopalici", d. h. Versen, welche mit einem einsilbigen Worte beginnen und ein 2-, 3-, 4- und 5silbiges Wort folgen lassen[1]. Die Bedenken gegen die Echtheit, welche Brandes aus dem Wortschatze herleitete, hat Villani zerstreut[2]. Ein Gebet in so gekünstelter Fessel paßt trefflich zu Ausonius.

Ungleich größeres Interesse als diese versifizierten „Orationes" haben von jeher drei versifizierte Briefe geweckt, welche Ausonius gegen Ende seiner Laufbahn an den damals in Spanien weilenden ehemaligen Schüler Paulinus, den späteren Bischof von Nola, richtete, sachlich gewissermaßen die Kehrseite zu den von christlichem Geiste durchwehten „Orationes". Von der Schulzeit an hatte wärmste Pietät und Freundschaft die beiden Männer verbunden. Ausonius eignete Paulinus neue Früchte seiner tändelnden Muße zu[3], während Paulinus seine poetischen Stilübungen Ausonius zur Korrektur übersandte[4]. Seit etwa 390 aber begann sich in Paulinus jene innere Umwandlung zu vollziehen, die ihn mit allen bisherigen Gewohnheiten brechen und dem Lebensideale des Evangeliums nacheifern ließ. Dieser Entschluß eines Mannes, welcher über immense Reichtümer verfügte, erregte gewaltiges Aufsehen. Ausonius, jetzt schon ein achtzigjähriger Greis, wollte nichts unterlassen haben, um Paulinus zu bewegen, einem so törichten Beginnen zu entsagen. Als Zeugen der Verhandlungen erübrigen uns noch drei in Hexametern verlaufende Briefe Ausons[5] und zwei gleichfalls metrisch, und zwar polymetrisch gefaßte Antwortschreiben Paulins[6]. Der erste der Briefe Ausons, „Proxima quae nostrae fuerat querimonia chartae"[7], ist noch in einem mehr scherzenden Tone gehalten; der zweite, „Quarta tibi haec notos detexit epistola questus"[8], redet eine wirklich packende Sprache. Den Eingang bildet

[1] Der Anfangs- und zugleich Schlußvers lautet: „Spes, Deus, aeternae stationis conciliator." Der Text bei Schenkl a. a. O. 31—32, bei Peiper a. a. O. 19—21.

[2] Brandes, Beiträge zu Ausonius, Wolfenbüttel 1895, 18 f. Villani in der Revue des études anciennes 8, 1906, 334 ff.

[3] So widmete er ihm sein „Technopaegnion" und wahrscheinlich auch eine Sammlung seiner Briefe; vgl. Marx a. a. O. 2570.

[4] So einen versifizierten Auszug aus Suetons drei Büchern „De regibus". Die Arbeit ist zu Grunde gegangen, abgesehen von einigen Hexametern, welche Ausonius in seinem Antwortschreiben an Paulinus, Ep. 19 bei Schenkl a. a. O. 179—180. Ep. 23 bei Peiper a. a. O. 266—268, anführt. Aus Schenkl und Peiper hat v. Hartel diese Verse in seinen „Paulinus" 2, 2—3 (carmen 3), übernommen.

[5] Im ganzen haben sich sieben Briefe Ausons an Paulinus erhalten, Ep. 19—25 bei Schenkl 179—194, Ep. 23—29 bei Peiper 266—289. Hier kommen die drei letzten dieser Briefe in Betracht.

[6] Paul. Nol., Carmina 10—11, bei v. Hartel 2, 24—42.

[7] Ep. 23 bei Schenkl, Ep. 28 bei Peiper.

[8] Ep. 24 bei Schenkl, Ep. 29 bei Peiper. Der zitierte erste Vers beweist, daß Ausonius außer den zwei vorliegenden noch zwei andere Briefe von gleicher Tendenz geschrieben hat, welche nicht auf uns gekommen sind.

eine herbe Klage über das hartnäckige Schweigen Paulins, den Schluß eine Bitte an die Musen, den auf Abwege geratenen einstigen Freund zurückzurufen. Paulinus erwidert um 393 in einem langen Schreiben, welches teils aus Distichen teils aus jambischen Versen teils aus Hexametern besteht[1]. Er habe, erklärt er, den heidnischen Musen den Abschied gegeben, er sei überhaupt ein anderer Mensch geworden. Er bleibe aber seinem Lehrer treu und wenn er, wie er nicht zweifle, zum Guten fortgeschritten sei, so gebühre der Dank und der Ruhm in erster Linie seinem Lehrer. Doch sei er bereit, in den Augen Andersdenkender als ein Tor zu erscheinen, wenn er nur vor Gott weise sei. Ausonius ergreift noch einmal die Feder zu einem Briefe „Discutimus, Pauline, iugum“[2]. Das Joch der Freundschaft meint er, das sanfte und süße, das Lehrer und Schüler so lange vereinte, ja schon die beiderseitigen Väter umschlang. Er seinerseits wolle bis zum Tode in diesem Joche ausharren. Und er vertraue, daß es seinen Gebeten zu Gott Vater und Sohn doch wohl noch gelingen werde, Paulinus zur Einsicht zu bringen[3]. Diesen letzten aller noch bekannten Briefe Ausons beantwortet Paulinus mit einem aus Hexametern und jambischen Versen gemischten Schreiben voll tiefergreifender Töne[4]. Die Liebe zu dem greisen Lehrer lodert in hellen Flammen auf. Aber der Riß ist unvermeidlich, eine Aussöhnung so widerstreitender Anschauungen nicht mehr möglich.

Die Mehrzahl der Schriften des Ausonius steht auch bei Migne, PP. Lat. 19, 817 ff. Die neuesten Gesamtausgaben verdanken wir K. Schenkl, Berlin 1883 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 5, 2) und R. Peiper, Leipzig 1886 (Bibl. Teubneriana). — Über die drei christlichen Gedichte oder Gebete im besondern vgl. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie 105—111. Die „Oratio (matutina)“ in der „Ephemeris“ bespricht M. Mertens, Zu Ausonius: Neue Jahrbb. f. Philologie u. Pädagogik 141, 1890, 785—788; die „Oratio consulis Ausonii versibus rhopalicis“ W. Brandes, Beiträge zu Ausonius (Progr.), Wolfenbüttel 1895, 4°, 12—19. Die Echtheit aller drei Stücke verteidigt L. Villani, Quelques observations sur les chants chrétiens d'Ausone: Revue des études anciennes 8, 1906, 325—337. — Über die Korrespondenz zwischen Ausonius und Paulinus s. A. Puech, De Paulini Nolani Ausoniique epistularum commercio et communibus studiis (Thesis), Paris. 1887. 8°.

[1] Paul. Nol., Carmen 10. Paulinus wechselt mit drei Metren, weil er drei gleichzeitig erhaltene poetische Briefe Ausons zu beantworten hat (V. 7—8). Einer der vier Briefe Ausons, und zwar einer der zwei, welche nicht auf uns gekommen sind, war nicht in Paulins Hände gelangt.

[2] Ep. 25 bei Schenkl, Ep. 27 bei Peiper. Mit Unrecht hat Peiper diesen Brief als Ep. 27 gezählt und vor Ep. 28—29 gestellt. Ep. 27 ist nicht der erste, sondern der letzte der drei Briefe. So auch de Labriolle, Un épisode de la fin du paganisme, Paris 1910.

[3] Leo sagte von diesem Briefe oder Gedichte: „Es hat mehr wahres Gefühl als vielleicht die übrigen Verse des Ausonius zusammengenommen“ (Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1896, 261).

[4] Paul. Nol., Carmen 11.

Fr. Leo, Zum Briefwechsel des Ausonius und Paulinus: Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1896, 253—264. P. de Labriolle, Un épisode de la fin du paganisme. La correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole. Avec une étude critique, des notes et un appendice sur la question du christianisme d'Ausone, Paris 1910. (Chefs d'oeuvre de la littérature religieuse.) De Labriolle gibt auch eine neue Rezension des Textes der drei letzten Briefe Ausons und der zwei Antwortschreiben Paulins.

6. Prudentius und seine Werke im allgemeinen. — Von dem sonstigen literarischen Nachlaß Paulins von Nola soll an späterer Stelle gehandelt werden. Hier bietet sich noch ein Sohn der „terra Hibera" an, Aurelius Prudentius Clemens, ein Dichter, welcher auch Paulinus hinter sich läßt und überhaupt unter den lateinischen Dichtern des 4. Jahrhunderts, Christen wie Heiden, unbestritten den ersten Platz behauptet. Alles Wissen um sein Leben und Wirken verdanken wir ihm selbst. Als er im Jahre 404 oder 405, im 57. Jahre seines Lebens, eine Sammlung seiner Werke veranstaltete, hat er in einem hochpoetischen Vorwort von 45 Versen einen Rückblick auf seine Vergangenheit geworfen[1]. Er war 348 im tarraconensischen oder nordwestlichen Spanien, vermutlich zu Saragossa (Cäsaraugusta) geboren worden und einer angesehenen, sehr wahrscheinlich christlichen Familie entstammt[2]. Seine Jugend blieb nicht frei von „Sündenschmutz und Kot"[3]. Er erwählte den Beruf eines Advokaten und erlangte Zutritt zu der höheren Beamtenlaufbahn. Zweimal hat er „die Zügel berühmter Städte gelenkt, den Guten ihr Recht verschafft, die Bösen in Schrecken gesetzt"[4], Wendungen, welche allgemein dahin gedeutet zu werden pflegen, daß er zweimal die Statthalterschaft einer Provinz bekleidete, wahrscheinlich in dem heimatlichen Spanien. Schließlich ward er durch das Vertrauen des Kaisers Theodosius an die Stufen des Thrones selbst berufen und „militiae gradu evectus", d. h. entweder mit einem militärischen Kommando betraut oder, was richtiger sein dürfte, in die oberste Rangklasse des Hofdienstes aufgenommen[5].

[1] Diese „Praefatio" in der Prudentius-Ausgabe Dressels, Leipzig 1860, 1—4.

[2] Das Jahr 348, „Salia consule", ist durch Praef. 24 festgelegt. Anderswo bezeichnet der Dichter unzweideutig Spanien und allem Anschein nach das tarraconensische Spanien als seine Heimat, während der Ort der Geburt immerhin zweifelhaft bleibt. Vgl. darüber Sixt, Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens, Stuttgart 1889, 3 A. 1. Auch die Annahme, daß Prudentius einer christlichen Familie entsprossen, ist wenigstens nicht völlig gesichert. Vgl. jedoch Sixt a. a. O. 6.

[3] Praef. 12: „Nequitiae sordibus ac luto."

[4] Praef. 16—18: „Bis legum moderamine | frenos nobilium reximus urbium, | ius civile bonis reddidimus, terruimus reos."

[5] Praef. 19—21: „Tandem militiae gradu | evectum pietas principis extulit | adsumptum propius stare iubens ordine proximo." Schon Gennadius (De vir. ill. 13) scheint das Wort „militia" von einer militärischen Stellung verstanden zu haben:

Von dieser Höhe ist er freiwillig herabgestiegen. Der „Schnee seines Hauptes“ [1] mahnte an die Ewigkeit. Für das Heil der Seele war noch nichts getan. Der Rest seiner Tage sollte besser verwendet werden. „Letzten Endes soll die sündige Seele die Torheit von sich werfen, mit Worten wenigstens Gott verherrlichen, wenn sie es mit Verdiensten nicht vermag. Mit Hymnen soll sie die Tage ausfüllen und keine Nacht soll sie säumen, den Herrn zu feiern. Kämpfen soll sie gegen die Häresien, predigen den katholischen Glauben, niederschmettern die Altäre der Heiden, Verderben, Rom, deinen Götzen bringen, den Märtyrern Lieder weihen und Preisgesänge den Aposteln.“ [2]

Damit ist, wenn auch in noch so flüchtigen Strichen, der Inhalt und die Tendenz der nachfolgenden Werke gekennzeichnet. Die Sammlung umschließt sieben Bücher, welche mit Ausnahme eines einzigen griechische Aufschriften tragen: Cathemerinon, Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia, Contra Symmachum, Peristephanon, Dittochaeon. Der Satz des Vorworts: „(Anima) hymnis continuet dies, | nec nox ulla vacet quin Dominum canat“ verweist unverkennbar auf das „Tagesliederbuch“ an der Spitze der Sammlung; der folgende Satz: „pugnet contra haereses, catholicam discutiat fidem“ ebenso deutlich auf die „Apotheosis“, eine Verteidigung der katholischen Trinitätslehre, und die „Hamartigenia“, eine antignostische Erörterung der Frage nach dem Ursprung des Bösen. Die Drohung: „conculcet sacra gentium: | labem, Roma, tuis inferat idolis“ zielt auf die Streitschrift „Contra Symmachum“ und wohl auch auf die „Psychomachia“, eine Darstellung des Kampfes um die Menschenseele zwischen heidnischen Lastern und christlichen Tugenden. Der letzte Vers endlich: „carmen martyribus devoveat, laudet apostolos“ umschreibt den Gegenstand des „Peristephanon“, eines Kranzes von Gesängen auf die Apostelfürsten und andere christliche Blutzeugen der Vorzeit. Unerwähnt bleibt in dem Vorwort das „Dittochaeon“, eine Serie von Epigrammen für biblische Bildwerke, vermutlich deshalb, weil dasselbe als Parergon zu unbedeutend erschien. Der Argwohn, dieses „Dittochaeon“ sei kein echter Bestandteil der Sammlung, würde unübersteiglichen Schwierigkeiten begegnen [3].

„agnoscitur Palatinus miles fuisse.“ Doch wird „militia“ = *στρατεία* auch vom Hofdienst gebraucht, und die folgenden Worte „ordine proximo“ scheinen eine Rangordnung vorauszusetzen und auf einen „comes primi ordinis“ (vgl. Liebenam bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 4, 1, 634 ff) hinzudeuten.

[1] Praef. 27: „Nix capitis.“ [2] Praef. 34 ff.

[3] Die Handschriften der Sammlung enthalten, insoweit sie sich nicht sofort als lückenhaft zu erkennen geben, alle auch das „Dittochaeon“, und Gennadius (a. a. O. erwähnt bei Aufzählung der Werke des Prudentius das „Dittochaeon“ sogar an erster Stelle mit den allerdings ungenauen Worten: „Tropaeum (? die Schreibung schwankt; man liest *διττοχαῖον*) de toto Veteri et Novo Testamento personis excerptis.“

Alle die genannten Schriften haben nach dem Gesagten im Jahre 404/405 vollendet vorgelegen, zum Teil vielleicht schon seit längerer Zeit. Zu einer genaueren Bestimmung des Datums der Abfassung wird möglicherweise der Text der einzelnen Schriften selbst Mittel und Wege bieten. Das Vorwort verbürgt nur, daß alle Schriften in die zweite, der Pflege heiligen Sanges gewidmete Lebensperiode des Dichters gefallen sind, ohne jedoch den Anfangstermin dieser Periode festzulegen und ohne auf den äußeren Verlauf derselben irgendwie einzugehen. Daß der Dichter während dieser Periode, etwa 402 oder 403, eine Reise nach Rom unternommen hat, erfahren wir erst aus den Liedern des „Peristephanon“ [1].

Von anderweitigen Schriften des Prudentius, welche etwa keine Aufnahme in die Sammlung gefunden hätten, sei es, daß sie vor, sei es, daß sie erst nach Veröffentlichung der Sammlung entstanden wären, weiß die Überlieferung nichts [2]. Schon durch die Schlußverse des Vorworts und noch lauter durch das Nachwort der Sammlung [3] klingt eine Todesahnung und Todessehnsucht, die sich bald erfüllt zu haben scheint. Über das Jahr 404/405 führt keine Spur unseres Dichters hinaus.

Die Handschriften der Sammlung sind sehr zahlreich und zerfallen in zwei Familien, welche sich hauptsächlich durch abweichende Anordnung des Inhalts unterscheiden. An der Spitze der Handschriften steht in maßgebender Autorität cod. Puteanus sive Parisinus 8084 saec. VI in Kapitalschrift. Vgl. Ul. Robert, Notice paléographique sur le manuscrit de Prudence, n° 8084 du fonds latin de la Bibliothèque Nationale: Mélanges Graux, Paris 1884, 405–413. E. O. Winstedt, The Spelling of the Sixth Century MS of Prudentius: The Classical Review 18, 1904, 45—48. Über die sonstigen Handschriften vgl. Winstedt, The Double Recension in the Poems of Prudentius: ebd. 17, 1903, 203—207. J. Bergman, De codicum Prudentianorum generibus et virtute: Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 157, Abhandl. 5, 1908. Auf die handschriftliche Überlieferung dieses oder jenes einzelnen Werkes soll noch zurückgekommen werden.

Über die Geschichte der Druckausgaben handelt Dressel in seiner Ausgabe, Leipzig 1860, Proleg. XXV–XLVI. Vgl. Bergman a. a. O. 1 ff.

[1] Auch die Frage, ob der Dichter seine Werke, bevor er sie zu einer Sammlung vereinigte, schon einzeln oder in kleineren Gruppen der Öffentlichkeit übergeben habe, ist auf Grund des Vorworts nicht zu entscheiden. Weyman (Prudentius und Sulpicius Severus: Hist. Jahrbuch 15, 1894, 370—372) wollte in der wohl schon 403, also vor 404/405, ausgegebenen Chronik des Sulpicius Severus Anzeichen einer Benützung des „Cathemerinon“ nachweisen können. Doch ist keine Stelle zwingend: s. Merkle, Prudentius-Spuren in der Chronik des Sulpicius Severus? Theol. Quartalschrift 78, 1896, 263—271.

[2] Die Angabe des in Sachen des Prudentius überhaupt recht unzuverlässigen Gennadius (a. a. O.): „Commentatus est et in morem Graecorum Hexaemeron de mundi fabrica usque ad conditionem primi hominis et praevaricationem eius“, darf keine Berücksichtigung beanspruchen, wie immer sie auch zu erklären sein mag; vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 33 f.

[3] Dieser Epilogus bei Dressel a. a. O. 486 f.

Unter den älteren Gesamtausgaben ragen besonders hervor diejenigen von N. Heinsius, Amsterdam 1667, 2 Bde, 12°, und von F. Arevalo, Rom 1788 bis 1789, 2 Bde, 4°. Arevalos Ausgabe, deren reicher Kommentar bleibenden Wert besitzt, ist abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 59—60, Paris. 1847. Neuere Gesamtausgaben lieferten Th. Obbarius, Tübingen 1845, 8°, und A. Dressel, Leipzig 1860, 8°. Seit 1860 ist auffälligerweise keine Gesamtausgabe mehr erschienen, wiewohl auch Dressel anerkanntermaßen viel zu wünschen übrig läßt. Für das Wiener „Corpus script. eccles. lat.“ bereitet J. Bergman eine neue Ausgabe vor. Über Separatausgaben einzelner Werke s. unten.

Übersetzungen in verschiedene Sprachen verzeichnet Dressel a. a. O. LXII—LXIV. Vgl. G. Sixt, Eine Prudentiusübersetzung Adam Reißners (1471 bis 1563): Blätter für Hymnologie 7, 1889, 170—173. Ausgewählte Stücke verschiedener Werke in englischer Übersetzung bei Francis St John Thackeray, Translations from Prudentius, a selection from his works, rendered in English verses, London 1890, 8°. Über neuere Übersetzungen einzelner Werke s. unten.

An Monographien über Prudentius sind zu nennen J. B. Brys, De vita et scriptis Aurelii Clementis Prudentii (Diss. inaug.), Lovanii 1855, 8°. A. Bayle, Etude sur Prudence, suivie du Cathemerinon traduit et annoté, Paris 1868, 8°. Cl. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhange: Die Übersetzung des Gedichtes Apotheosis. Leipzig 1872, 8°. A. Rösler, Der katholische Dichter Aurelius Prudentius Clemens. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. und 5. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1886, 8°. Aimé Puech, Prudence. Étude sur la poésie latine chrétienne au IV^e siècle, Paris 1888, 8°. A. Zaniol, Aurelio Prudenzio Clemente poeta cristiano, Venezia 1889, 8°; 2ª ediz. 1890 (38 S.). M. Schmitz, Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit, Teil 1 (Progr.), Aachen 1889, 4°. (Ein Teil 2 ist nicht erschienen.) O. Hoefer, De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1895, 8°. A. Tonna-Barthet, Aurelio Prudencio Clemente. Estudio biografico critico: Ciudad de Dios 58, 1902. passim. F. Maigret, Le poète chrétien Prudence, Paris 1903, 8° (31 S.). F. Ermini, Prudenzio. Condizioni e vicende della vita del poeta: Rivista stor.-crit. delle scienze teolog. 5, 1909, 835—847.

Von zusammenfassenden Darstellungen seien genannt J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen ², Paderborn 1881, 249—336. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande ² 1, Leipzig 1889, 251—293. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 61—99. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891 (éd. 6 1909), 2, 123—177. A. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 152—181. Schanz, Gesch. der Röm. Literatur 4, 1. München 1904, 211—235.

7. Das „Dittochaeon“. — Um mit demjenigen Teile der Sammlung zu beginnen, welchen der Dichter im Vorwort keiner Erwähnung würdigt und welcher allerdings an literarischem Werte entschieden am tiefsten steht, so enthält das „Dittochaeon“ 49 hexametrische Tetrasticha, von welchen die 24 ersten alttestamentliche, die 25 folgenden neutestamentliche Szenen oder Gegenstände behandeln. Diese Zweigliedrigkeit wird zu dem sonderbaren Titel Anlaß gegeben haben: *διττοχαΐον*, von *διττός* und *ὀχή*, „doppelte Nahrung“ oder „zweifache

Labung", weil teils dem Alten teils dem Neuen Testamente entlehnt[1]. Der Wortlaut der Tetrasticha selbst mit seinen direkten Hinweisen auf etwas vor Augen Stehendes[2] läßt alsbald erkennen, daß dieselben zur Erläuterung von Bildwerken bestimmt waren, Bildern als Unterschriften beigegeben werden sollten. Die Auswahl der Sujets ist also nicht Sache des Dichters, sondern Sache des Malers gewesen, und dem einzelnen Sujet gegenüber mußte der Dichter auf jede freiere Kraftentfaltung schon deshalb verzichten, weil er sich immer wieder an vier Hexameter gebunden sah. Es begreift sich daher, daß diese Verse den Literarhistoriker weit weniger zu fesseln vermögen als die erläuterten Bilder den Archäologen.

Die Bilder stellen nicht bloß Personen oder Ereignisse dar, sondern auch Landschaften, wie den Hain Elim (Nr 14)[3] und die Stadt Bethlehem (Nr 26), oder auch bloße Häuser und sonstige Bauwerke, wie die Gruft der Sara (Nr 5) und das Grabgewölbe des Lazarus (Nr 38). Als mutmaßlichen Standort für solche Darstellungen empfiehlt sich zunächst eine spanische Basilika[4], und da 24 alttestamentlichen 25 neutestamentliche Nummern gegenüberstehen, so mag eine Seitenwand mit den alttestamentlichen und die andere mit den 24 ersten neutestamentlichen Bildern geschmückt gewesen sein, während das erübrigende neutestamentliche Bild, Nr 49, der Apokalypse entnommen, etwa in der Apsis seinen Platz gefunden hat. Der Versuch, einen fortschreitenden typologischen Zusammenhang zwischen den parallelen Reihen aufzuzeigen, so daß immer einem alttestamentlichen Vorbilde ein neutestamentliches Gegenbild entsprochen hätte[5], dürfte sich als undurchführbar erwiesen haben. Nach einer neueren Vermutung würde der Bilderzyklus in Palästina beheimatet gewesen und aus Palästina auf irgend einem Wege ins Abendland gelangt sein[6].

---

[1] Die Echtheit und Ursprünglichkeit des Titels dürfte mit Unrecht bezweifelt worden sein. Der Bezeichnung der Heiligen Schrift als einer doppelten geistigen Nahrung stehen, was schon Rösler (Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Clemens 29 A. 1) hervorhob, Ebert aber (Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1[2], 291) ganz außer Acht ließ, sehr bemerkenswerte Parallelen zur Seite. Siehe Cathem. 4, 33—36: „Hic pastus animae est saporque verus: | sed nos tu gemino fovens paratu | artus atque animas utroque pastu | confirmas, Pater, ac vigore comples." Vgl. ebd. 4, 94—96.

[2] Vgl. „hoc" und „ista" in Nr 4, „adparet" in Nr 38, „ecce" in Nr 40, „his" in Nr 41. Näheres über die Darstellungsform der Tetrasticha bei Sixt, Des Prudentius Buch Dittochäon, Tübingen 1890, 5 ff.

[3] Vgl. Ex 15, 27.

[4] Daß die Ausschmückung der Basiliken mit Bildwerken auch in Spanien bis in die Tage des Prudentius und über diese Tage hinaus zurückreicht, steht außer Zweifel; vgl. Merkle in der Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg i. Br. 1897, 41 ff.

[5] Vgl. Rösler a. a. O. 133 ff.

[6] Vgl. Baumstark in der Byzant. Zeitschr. 20, 1911, 179 ff.

Handhaben zur Bestimmung der Entstehungszeit sind in dem Texte des „Dittochaeon“ von vornherein nicht zu erwarten.

Brockhaus a. a. O. 220—305 passim. Rösler a. a. O. 122—143. G. Sixt, Des Prudentius Buch Dittochäon: Korrespondenzblatt f. die Gelehrten- und Realschulen Württembergs 37, 1890, 420—429 458—464; auch in Separatabdruck ausgegeben, Tübingen 1890. S. Merkle, Prudentius' Dittochaeum: Festschrift zum 1100jährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom Freiburg i. Br. 1897, 33—45. A. Baumstark, Das Dittochaeon des Prudentius: Byzant. Zeitschr. 20, 1911, 179—187.

8. Die apologetischen und polemischen Dichtungen.— Mehrere Werke dienen der Bekämpfung des Heidentums und der Häresie. Die Apologetik und Polemik, wie sie schon im 3. Jahrhundert auch auf lateinischem Boden aufgeblüht war, hat Prudentius in die kunstmäßige Poesie eingeführt.

a) „Contra Symmachum“ betitelt sich eine ausführliche, in zwei Bücher abgeteilte Kritik der altrömischen Staatsreligion und ihrer Verteidigung durch den Redner Quintus Aurelius Symmachus. Das erste Buch, 657 Hexameter, schüttet in der Weise der früheren Apologien eine volle Schale des Spottes über den römischen Olymp aus, über den aus seinem Reich verjagten Bettelkönig Saturn, den Weiberverführer Jupiter, den Erzdieb Merkur, den schändlichen Priapus, den liederlichen Herkules, den verlotterten Bakchus usw. Besondere Aufmerksamkeit wird dabei den Gottheiten geschenkt, deren Kult bis ins 5. Jahrhundert hinein fortbestand, dem Sonnengott, der Magna Mater, den ägyptischen Gottheiten Isis, Osiris, Serapis, Anubis. Das zweite Buch, 1132 Hexameter, wendet sich gegen die berühmte „Relatio Symmachi“, d. h. die Bittschrift um Duldung des Heidentums, welche Symmachus als Vertreter der heidnischen Senatspartei 384 Kaiser Valentinian II. überreicht hatte[1]. Unter Benützung der beiden Denkschriften, mit welchen Ambrosius derselben entgegengetreten war[2], wird diese „Relatio“ einläßlich widerlegt, nicht rhetorisch-dialektisch, sondern echt poetisch, indem die Klagen des Gegners als Anhaltspunkte verwertet werden, um die Freunde des Heidentums satirisch abzuweisen und anderseits die Schönheit eines christlichen Rom ins volle Licht zu setzen. Einem jeden der beiden Bücher ist eine „Praefatio“ voraufgeschickt. Die erste, 89 asklepiadeische Verse, erzählt, wie Paulus auf Malta von einer giftigen Natter gebissen, aber

[1] Einer der letzten Laute des sterbenden Heidentums in lateinischer Zunge, eine tief erregte, aber zugleich rührend zarte Bitte um Leben und Gnade an diejenigen, welche die Hand zum Todesstoß bereit hielten. Sie steht auch unter den Briefen des hl. Ambrosius (vor Ep. 18, bei Migne, PP. Lat. 16, 966—971). Maßgebend ist jetzt der Text in der Symmachus-Ausgabe Seecks, Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 6, 1, Berol. 1883, 280—283.

[2] Ambr., Ep. 17—18.

nicht getötet wurde, und setzt dann diesen Schlangenbiß in typische Parallele mit dem gefährlichen und doch auch wieder ungefährlichen Angriff der Rednerzunge des Symmachus auf das Christentum. Die „Praefatio" des zweiten Buches, 66 glykoneische Verse, erinnert daran, daß der Herr dem Petrus auf dem stürmischen Meere die Hand reichte, und läßt die Bitte folgen, Christus möge jetzt den Dichter vor den Wogen der Beredsamkeit des Symmachus schirmen.

„Die zwei Bücher gegen Symmachus stellen nicht nur einen religiös-sittlichen, sondern auch einen literarischen Triumph des Christentums über das Heidentum dar." [1] In grandiosen Zügen wird die providentielle Stellung Roms in der Weltgeschichte entwickelt [2]. Rom ward zur Herrschaft berufen, weil es dem Christenglauben die Herrschaft sichern sollte. Und indem Theodosius die Herrlichkeit des alten Rom dem Kreuze unterwarf, hat er ihr eine neue, noch großartigere Zukunft eröffnet. Siegreich wie ehedem verteidigt sich auch das christlich gewordene Rom gegen den Anprall der Barbaren. „Soeben noch" [3] hat in der Schlacht bei Pollentia nicht Jupiter, sondern der jugendliche Kaiser Honorius mit seinem treuen Feldherrn Stilicho die Goten zurückgeworfen.

Diese Schlacht bei Pollentia ist nach der herrschenden Ansicht im Frühjahr 402 geschlagen worden. Das erneute Vordringen Alarichs und seine viel entscheidendere Niederlage bei Verona im Hochsommer 403 wird von dem Dichter nicht mehr erwähnt. Die Abfassung des Werkes scheint also 402—403 erfolgt zu sein, vermutlich während des Aufenthaltes des Dichters zu Rom [4]. Er wollte die höhere Gesellschaft Roms für die Sache des Christentums begeistern und griff zu dem Ende auf die „Relatio Symmachi" vom Jahre 384 zurück, weil die Anhänger des Heidentums in diesem Dokumente fort und fort ihr Programm erblickten. Die kleine, aber zähe und rührige Partei hatte wiederholt auch noch Theodosius und hat vielleicht auch noch Honorius um Erhörung ihrer Wünsche angegangen.

V. Both, Des christlichen Dichters Prudentius Schrift gegen Symmachus (Progr.), Rastatt 1882, 4°. (Die zum Schluß in Aussicht gestellte „Fortsetzung" ist nicht mehr erschienen.) P. Allard, Prudence historien: Revue des questions historiques 35, 1884, 345—385. Le même, Rome au IV^e siècle d'après les poèmes de Prudence: ebd. 36, 1884, 5—61. Zu C. Symm. 2, 416 bis 435, vgl. C. Weyman (Miszellanea zu lateinischen Dichtern) in dem Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des Catholiques, Section 6, Fribourg (Suisse) 1898, 148—150. Siehe auch P. Chavanne, Le patriotisme de Prudence: Revue d'hist. et de litt. rel. 4, 1899, 332—352 385—413.

[1] Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, 174.

[2] C. Symm. 2, 578 ff. [3] „Nuper" 2, 696.

[4] So Schmitz, Die Gedichte des Prudentius und ihre Entstehungszeit, Aachen 1889, 32 ff. Ebenso Hoefer, De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia, Marpurgi 1895, 51 ff.

b) Die eigenartige „Psychomachia“ (*Ψυχομαχία*), „Seelenstreit“, die erste rein allegorische Dichtung in der Geschichte der Literatur des Abendlandes, besingt den Sieg des Christentums über das Heidentum im Innern der Menschenbrust. Gutes und Böses, das ist der Grundgedanke, christliche Tugenden und heidnische Laster, ringen miteinander um die Menschenseele. In der Kraft des christlichen Glaubens kann und soll das Gute die Oberhand gewinnen. Die „Praefatio“, 68 jambische Trimeter, entrollt ein Vorbild: Abraham errettet Lot aus den Händen der heidnischen Könige. Die folgenden 915 Hexameter führen das Gegenstück aus: der Glaube entreißt die Seele den Banden der Laster. Der Kampf wird dramatisch veranschaulicht. Tugenden und Laster werden personifiziert. Nacheinander treten sieben Paare auf den Ringplatz. Das erste Paar ist bezeichnenderweise die „Fides“ und die „Veterum cultura deorum“ — der Glaube gilt als die Quelle aller Tugenden, der Götzendienst als die Quelle aller Laster. Der unbewaffnete, auf Gott vertrauende Glaube schlägt den in stolze Eisenrüstung gehüllten Götzendienst zu Boden. Ebenso triumphiert nun auch die in lichtem Waffenschmuck prangende „Pudicitia“ über die in trübem Fackelqualm einherstürmende „Sodomitica libido“, die „Patientia“ über die „Ira“, die „Mens humilis“ über die „Superbia“, die „Sobrietas“ über die „Luxuria“, die „Operatio“ (werktätige Barmherzigkeit) über die „Avaritia“, die „Concordia“ über die „Discordia“ mit dem Beinamen „Haeresis“ — dieser Name „Discordia cognomento Haeresis“ stellt auch die Häresie als Ausfluß heidnischen Sinnens und Trachtens hin. „Concordia“ und „Fides“ erhalten noch das Wort zu einer Mahnrede. Mit einem Ausblick auf das bessere Jenseits, in welchem es keinen Kampf um die Seele mehr geben wird, schließt das Gedicht.

Ästhetisch schwächer als die Bücher „Contra Symmachum“, ist die „Psychomachia“ literarhistorisch sehr bedeutsam. Die neue Kunstform des allegorischen Epos fand gewaltigen Anklang. Das Mittelalter hat die „Psychomachia“ höher geschätzt als irgend ein anderes Werk des Verfassers. Die allegorischen Figuren und die Kampfesschilderungen wurden durch Miniaturen illustriert, und solche illustrierte „Psychomachia“-Handschriften besitzt noch fast jede größere Bibliothek Europas. Manche der ältesten allegorischen Dichtungen des Mittelalters schließen sich stofflich an die „Psychomachia“ an.

Die These Röslers, die „Psychomachia“ sei als Polemik gegen den Priszillianismus aufzufassen, war verfehlt. Auch Höfers Ansicht, das Werk sei in seiner Komposition von der Gigantomachie des zeitgenössischen Dichters Claudius Claudianus abhängig, entbehrt durchaus der Begründung.

R. Stettiner, Die illustrierten Prudentius-Handschriften, Berlin 1895, 8°. Ders., Die illustrierten Prudentius-Handschriften. Tafelband. 695 Hand-

schriftenseiten auf 200 Tafeln. Mit Text, Berlin 1905, 4°. (Unter Prudentius-Handschriften sind hier ausschließlich „Psychomachia"-Handschriften verstanden.) — Eine Separatausgabe der „Psychomachia" (codicibus Casinensi 374 et Vaticano Reginensi 2078 in lucem prolatis) lieferte J. Bergman, Upsala 1897, 8°. — Rösler a. a. O. 189 ff vertrat die These, nicht nur die „Apotheosis" und die „Hamartigenia", sondern auch die „Psychomachia" sei direkt und unmittelbar gegen den Priszillianismus gerichtet. Unter dem Eindruck der Abhandlung Merkles „Prudentius und Priszillian": Theol. Quartalschrift 76, 1894, 77—125, hat Rösler selbst in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon² 10, 1897, 580, seine Aufstellungen wesentlich eingeschränkt. Trotzdem hat K. Künstle, Antipriscilliana, Freiburg i. Br. 1905, 170—184, die frühere Behauptung Röslers „in ihrem ganzen Umfang" wieder aufgenommen. — Nach Höfer soll die „Psychomachia" in ihrer Komposition, ja sogar in ihrem Titel abhängig sein von der Gigantomachie des Claudius Claudianus, des Zeitgenossen des Prudentius. O. Hoefer, De Prudentii poetae Psychomachia et carminum chronologia, Marpurgi Catt. 1895. Gegen Höfer s. C. Weyman in der Berliner Philologischen Wochenschrift vom 31. Juli 1897, Sp. 977—986. — A. Melardi, La Psychomachia di Prudenzio. Poema eroico-allegorico del V secolo. Studio filologico. Parte 1 e 2, Pistoia 1900, 8°. Idem, Quid rationis Prudentii Psychomachia cum Cebetis Tabula habere videatur, Potentiae 1901, 8°. Über „Cebetis Tabula" vgl. Fr. Susemihl, Gesch. der Griech. Literatur in der Alexandrinerzeit, Leipzig 1891—1892, 1, 23 ff; 2, 657 f.

c) Als polemisches Werk ist zunächst die „Apotheosis" *(ἀποθέωσις)*, etwa „Gotteserweis", anzusprechen, insofern sie der Häresie gegenüber die katholische Trinitätslehre verficht. Als Einleitung sind zwei kleinere Gedichte vorangestellt, von welchen das erste in 12 Hexametern das kirchliche Dogma über die Dreiheit der Personen in Gott skizziert, während das zweite, „Praefatio" überschrieben, in 56 jambischen Versen, Trimeter mit Dimetern abwechselnd, über den kindischen Hochmut und die tückische Sophistik der Häresie im allgemeinen klagt. Die Schrift selbst, welche 1084 Hexameter zählt, ist durchsichtig gegliedert und zeugt immerhin von theologischer Schulung. Sie bekämpft zunächst die monarchianischen Lehren der Patripassianer (V. 1—177) und der Sabellianer (V. 178—320), zu dem Zwecke, die Sonderpersönlichkeit des Sohnes im Unterschiede vom Vater festzustellen, geht dann auf die Juden (V. 321—551) und die ihnen nahe verwandten Ebioniten (V. 552—781) über, um die wahre Gottheit des Sohnes zu beweisen[1], und wendet sich schließlich noch den doketischen Manichäern zu (V. 952—1061), um die wahre Menschheit des Sohnes zu erhärten.

Die Formgewandtheit des Dichters ist der Schwierigkeit des Gegenstandes gewachsen. Er versteht es aber auch, den vielleicht doch

[1] An die Widerlegung des Ebionitismus, welche in den Satz mündet, daß auch der Tod die Gottheit und die Herrschergewalt Christi anerkenne und nur noch die Leugner der Gottheit Christi den Tod zu fürchten haben, reiht sich ein längerer Exkurs über die Natur der Menschenseele an (V. 782—951), zur Abweisung des Einwurfs, die Seele sei den Höllenstrafen nicht zugänglich.

ermüdeten Leser wieder aufzufrischen, namentlich in dem Abschnitte gegen die Juden. Ergreifend schön wird hier die weltbezwingende Macht des jugendfrischen Christentums geschildert, im Gegensatz zu dem vaterlandslos umherirrenden Judentum und dem altersschwach dahinsiechenden Heidentum. Auch die Purpurträger beugen sich dem Kreuze, nur Julian der Abtrünnige macht eine Ausnahme [1]. Da aber Julian Hekate mit Blut versöhnen will, gerät durch die bloße Anwesenheit eines das Zeichen des Kreuzes an sich tragenden blondlockigen Leibgardisten [2] die ganze Opferfeier so ins Stocken, daß der Kaiser erschüttert aus dem Tempel stürzt und seine gesamte Garde sich zu Christus bekennt.

Die zuerst von Rösler aufgestellte Behauptung, daß die „Apotheosis" ihre eigentliche Spitze gegen den Priszillianismus kehre, dürfte eines bedeutsamen Kernes von Wahrheit nicht entbehren. Freilich wird Priszillian niemals genannt, wie man ja auch den Namen manches andern Antitrinitariers, sogar den Namen des Arius, vergeblich sucht. Nicht die Zurückweisung einer einzelnen Häresie hatte der Dichter sich zum Ziele gesetzt, sondern die Verteidigung des Trinitätsdogmas überhaupt. Die Wahl des Gegenstandes aber scheint in der Rücksicht auf den das Trinitätsdogma auflösenden und zugleich gerade die spanische Kirche verwüstenden Priszillianismus die beste Erklärung zu finden. Daß diese Rücksicht auch auf die Komposition des Werkes bestimmend eingewirkt hat, ist kaum wahrscheinlich, ist wenigstens nicht mehr nachzuweisen. Auch die Entstehungszeit desselben ist nicht aufzuhellen.

Ein Abdruck der „Apotheosis" auch bei Hurter, SS. Patrum opuscula selecta 33, Oenip. 1876. Eine gelungene metrische Übersetzung des Werkes ins Deutsche bei Brockhaus a. a. O. 307—334. Über die Beziehungen des Werkes zum Priszillianismus vgl. die unter b zitierten Ausführungen Röslers, Merkles, Künstles. Daß der Priszillianismus zu diesem oder jenem Werke des Prudentius die Anregung gegeben haben möge, will auch Merkle (in der Theol. Quartalschrift 76, 1894, 79 125) und, wiewohl zögernd, auch Ebert (a. a. O. 270 A. 1) zugestehen.

d) Ähnlich angelegt ist die „Hamartigenia" (*Ἁμαρτιγένεια*), etwa „Sündenquell", eine Streitschrift gegen den gnostischen Dualismus in Gestalt der Lehre Marcions. Eine „Praefatio" von 63 iambischen Trimetern stellt Kain als typisches Vorbild Marcions hin, welch letzterer den einen Gott in zwei Götter zerrissen habe, um den einen derselben, den Demiurgen, zum Urheber des Bösen zu stempeln. Mit einem stürmischen Vorstoß gegen diesen „blasphemischen" Dualismus hebt die 996 Hexameter umfassende Ausführung an. Schon der Be-

[1] Der militärischen und staatsmännischen Tüchtigkeit des „Perfidus ille Deo, quamvis non perfidus Urbi" (V. 454) zollt Prudentius alle Anerkennung.

[2] Die „pueri flavicomantes" (V. 495) sind sehr wahrscheinlich Germanen gewesen.

griff Gottes als des schlechthin höchsten Wesens fordere die Einheit Gottes, ohne daß damit die Dreiheit der Personen gefährdet werde. Ein sprechendes Bild sei die Sonne, die, obwohl nur eine, doch Licht und Wärme und befruchtende Kraft („vegetamen") zugleich sei. Es gebe freilich auch einen „Vater der Verbrechen" („pater scelerum"), der aber nicht Gott, sondern ein Sklave der Hölle sei, ein entarteter Engel, einst das schönste aller Geschöpfe, dann aus Hochmut und Eifersucht gegen Gott um so tiefer gefallen (V. 124 ff). Er hat den Menschen zur Sünde verführt und in dem Herrn der Natur auch die Natur getroffen. Folgt eine glühende Darstellung des Sündenelends in der Natur und in dem Menschen (V. 216 ff). Verantwortlich für dieses Elend bleibt indes der Mensch, weil er sich freiwillig verführen ließ. Wohl hätte Gott eingreifen und alles Böse verhindern können (V. 637 ff). Allein Gott wollte den Menschen mit sittlicher Wahlfreiheit ausstatten, um ihm Gelegenheit zu eigenem Verdienste zu geben. Der Mensch sollte selbst über sein ewiges Los entscheiden. In einem farbenprächtigen Bilde werden Himmel und Hölle des näheren beschrieben, und in den ernsten, gedämpften Akkorden eines Gebetes um Barmherzigkeit klingt das Ganze aus.

Tertullians Bücher „Adversus Marcionem" scheinen dem Dichter als Quelle gedient zu haben. Das Thema aber mag ihm wiederum durch den Priszillianismus und seine dualisierende Richtung nahegelegt worden sein.

Auch hier wäre auf die unter b zitierten Ausführungen Röslers, Merkles, Künstles zu verweisen.

9. Die lyrischen Dichtungen. — Lyrischen oder doch vorwiegend lyrischen Charakters ist das „Cathemerinon" *(καθημερινῶν)*, „Tagesliederbuch", zwölf hymnenartige Gesänge in neun verschiedenen Versmaßen enthaltend. Streng genommen paßt der Titel freilich nur auf den ersten Teil, die sechs ersten Gesänge der Sammlung, zwei Morgenlieder, „Hymnus ad galli cantum" und „Hymnus matutinus", beide in akatalektischen iambischen Dimetern mit vierzeiligen Strophen, dem gewöhnlichen Metrum der ambrosianischen Hymnen, zwei Tischlieder, ein „Hymnus ante cibum", in flotten hyperkatalektischen daktylischen Trimetern mit fünfzeiligen Strophen, und ein „Hymnus post cibum", in gelassener einherschreitenden phaläzischen Hendekasyllaben mit dreizeiligen Strophen, und zwei Abendlieder, ein „Hymnus ad incensum lucernae", in eleganten asklepiadeischen Versen mit vierzeiligen Strophen, und ein „Hymnus ante somnum", in katalektischen iambischen Dimetern mit vierzeiligen Strophen. Diese sechs Hymnen, für den täglichen Gebrauch bestimmt, haben dem Buche den Namen gegeben. Es folgen aber noch zwei Fastenlieder für die Wochenfasttage, ein „Hymnus ieiunantium", in nüchternen iambischen Senaren mit fünfzeiligen Strophen, und ein „Hymnus post ieiunium", im

sapphischen Metrum, ferner ein Lied für jede Stunde des Tages, „Hymnus omnis horae“, ein Lobpreis Christi in getragenen katalektischen trochäischen Tetrametern mit dreizeiligen Strophen, ein Grablieb, „Hymnus ad exequias defuncti“, in ernsten katalektischen anapästischen Dimetern mit vierzeiligen Strophen, und schließlich noch zwei Festlieder, auf Weihnachten und auf Epiphanie, „Hymnus VIII Kalendas Ianuarias“ und „Hymnus Epiphaniae“, welche beide auf das Metrum der zwei ersten Hymnen, akatalektische iambische Dimeter mit vierzeiligen Strophen, zurückgreifen.

Wiewohl indessen die zwei ersten und die zwei letzten Lieder im ambrosianischen Versmaß verlaufen, so treten doch auch sie zu den Hymnen des hl. Ambrosius in scharfen Gegensatz. Es fehlt ihnen alles das, was die letzteren kennzeichnet, die knappe Abrundung, die volkstümliche Färbung und der verhältnismäßig objektive Ton. Prudentius will seine Subjektivität zu ihrem Rechte kommen, seiner Phantasie die Zügel schießen, seine Empfindungen ganz und voll austönen lassen. Außerdem aber will er nicht bloß erbauen, sondern namentlich auch belehren. Fast in jedem Liede wird ein Stück der kirchlichen Dogmatik oder Moral vorgeführt und eingeschärft, hauptsächlich durch entsprechende Erzählungen aus der Heiligen Schrift. Und diese Erzählungen werden nicht selten so weit ausgesponnen, daß sie die Lyrik in den Hintergrund drängen oder doch ihren organischen Aufbau und sachgemäßen Fortgang in Frage stellen. So erklärt es sich, daß Prudentius drei- bis siebenmal mehr Raum gebraucht als Ambrosius[1]. Seine Hymnen sind etwa den horazischen „Carmina“ oder „Oden“ vergleichbar. Mögen sie auch im Anschluß an die Liturgie gedichtet sein, so sind sie doch nicht auf liturgische Verwendung berechnet. Sie sollten nach der Intention des Verfassers nicht gesungen, sondern gelesen werden, vermutlich in hochgebildeten christlichen, innerlich aber vielleicht noch dem Heidentum nahe stehenden Kreisen.

Mehrere Hymnen könnte man nach dem Gesagten statt lyrisch vielmehr mit Rücksicht auf den Inhalt episch oder mit Rücksicht auf die Tendenz didaktisch-paränetisch heißen. Immerhin aber umschließt die Sammlung auch Perlen der Lyrik. Ein reiches Innenleben bricht sich machtvoll Bahn, und der Glanz der Darstellung hat etwas Berückendes. Einen überaus hohen Schwung nimmt der „Hymnus ad exequias defuncti“. Zartestes und innigstes Fühlen spricht aus dem „Hymnus Epiphaniae“[2].

[1] Siehe Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande[2] 1, 254. Der kürzeste der zwölf Hymnen, Nr 8, „Hymnus post ieiunium“, hat 80 Verse, der längste, Nr 7, „Hymnus ieiunantium“, 220 Verse.

[2] Vier Bruchstücke dieses letzten Hymnus sind in das römische Brevier übergegangen, das „Quicumque Christum quaeritis“ am Feste der Verklärung des Herrn.

A. Bayle, Étude sur Prudence, suivie du Cathemerinon traduit et annoté, Paris 1868, 8°. E. Faguet, De Aurelii Prudentii Clementis carminibus lyricis (Thesis), Burdigalae 1883, 8°. G. Sixt, Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens. Zur Charakteristik der christlich-lateinischen Poesie (Progr.), Stuttgart 1889, 4°. Eine metrische deutsche Übersetzung des „Hymnus ad galli cantum" bei Brockhaus a. a. O. 82—85; eine metrische deutsche Übersetzung des „Hymnus omnis horae" bei Baumgartner a. a. O. 157—159. Mehrere Hymnen dänisch bei J. Bergman, Fornkristna Hymner. Dikter af Prudentius, Göteborg 1894, 8°. Mehrere Hymnen englisch bei E. G. Smith, Songs from Prudentius, London 1897, 4°.

Lyrik im Bunde mit Epik bietet auch das „Peristephanon" *(περὶ στεφάνων)*, „Siegeskränze" oder „Märtyrerkronen", eine Reihe von vierzehn Gedichten auf Märtyrer in den verschiedensten Metren. Diese beiden Bücher, „Cathemerinon" und „Peristephanon", haben zunächst und zumeist des Sängers Ruhm begründet. Sie wetteifern miteinander an hinreißender Glut der Empfindung, an klassischer Schönheit der Sprache, an Feinsinn für die metrische Gestaltung[1].

Nach den Untersuchungen Sixts ist wahrscheinlich das ganze „Peristephanon" chronologisch geordnet und in zwei Liedergruppen von je sieben Stücken abzuteilen: Die sieben letzten stammen aus der Zeit der Romreise des Dichters, 402 oder 403, die sieben ersten sind vorher in Spanien entstanden[2]. Die sieben ersten sind nämlich der Verherrlichung von Märtyrern gewidmet, welche in Spanien litten oder doch in Spanien verehrt wurden, und die Mehrzahl derselben bezeichnet ausdrücklich die Gedächtnisfeier des jedesmaligen Märtyrers als die Veranlassung zur Abfassung. Diese Märtyrer sind: 1. die beiden Soldaten und leiblichen Brüder Emeterius und Chelidonius von Calagurris, 2. der römische Diakon Laurentius[3], 3. die Jungfrau Eulalia von Emerita, 4. die achtzehn (ungenannten) Märtyrer von Cäsaraugusta, 5. der Diakon Vincentius von Cäsaraugusta, 6. der tarrakonensische Bischof Fructuosus mit den Diakonen Augurius und Eulogius, 7. der Bischof Quirinus von Siscia in Pannonien[4]. Als Nr 8 folgt nunmehr ein Stück, welches in seine Umgebung so wenig hineinzupassen scheint, daß schon wiederholt der Verdacht späterer Interpolation laut wurde. Es ist ein 18 Verse, elegische Distichen, zählendes Epigramm mit der Aufschrift: „De loco, in quo martyres passi sunt, nunc baptisterium Calagurri." Der sich anschließende

das „O sola magnarum urbium" an Epiphanie und die kleineren Lieder „Audit tyrannus anxius" und „Salvete, flores martyrum" am Feste der unschuldigen Kinder.

[1] Von den vierzehn Gesängen des „Peristephanon" hat ein jeder ein anderes Versmaß.

[2] Sixt, Die lyrischen Gedichte des Aurelius Prudentius Clemens 24 ff.

[3] Über die Verehrung des hl. Laurentius in Spanien s. Rösler, Der kath. Dichter Aurelius Prudentius Clemens 156 ff.

[4] Über die Verehrung des hl. Quirinus in Spanien ist allerdings sonst nichts bekannt.

Gesang Nr 9, auf den Märtyrer Kassianus von Forum Corneli, dürfte zu der Vermutung berechtigen, daß Nr 8 während des Aufenthaltes des Dichters zu Rom verfaßt[1] und nur wegen des Zusammenhanges mit den Gesängen auf spanische Blutzeugen, insbesondere mit Nr 1, an die Spitze der zweiten Gruppe gestellt wurde. Nr 9 zeigt uns nämlich den Dichter auf dem Wege nach Rom. Zu Forum Corneli, dem heutigen Imola, macht er Station, kniet an dem Grabe des hl. Kassianus und weint über die Wunden seiner Seele. Die Mitteilungen des Kirchendieners über die Geschichte des Heiligen geben ihm das Material zu einem Lobgesange. Die fünf weiteren Gesänge gelten 10. dem hl. Romanus, Diakon von Cäsarea, hingerichtet zu Antiochien, 11. dem hl. Hippolytus von Rom, 12. den Aposteln Petrus und Paulus, 13. dem hl. Cyprian von Karthago, 14. der hl. Agnes. Die Gesänge 11 12 14 nennen selbst Rom als den Ort ihrer Entstehung, 11 und 14 wollen Früchte des Besuches der Katakomben sein.

Es werden die Lebensverhältnisse der Märtyrer dargestellt, ihre Leiden geschildert, ihre Grabstätten oder auch ihre Gedächtnisfeiern beschrieben. Als Quelle für die historischen Angaben benützt Prudentius in erster Linie oder fast ausschließlich die mündliche Überlieferung und mit der beglaubigten Geschichte gerät er mehrfach in Widerspruch, namentlich in der „Passio Hippolyti" (Nr 11)[2]. Manche Vorwürfe hat ihm die Schilderung der Leiden der Märtyrer eingetragen. Er malt sehr realistisch und wühlt gern etwas in grausigem Detail. Übrigens steht er auch einer Leserwelt gegenüber, welche noch an die blutigen Spiele des Amphitheaters gewöhnt war. Zwei Gedichte, die längsten unter allen, greifen in die Gedankengänge der Bücher „Contra Symmachum" über. Die „Passio Laurentii" (Nr 2), 584 akatalektische iambische Dimeter, läßt Laurentius voraussehend die christliche Zukunft Roms besingen. Die „Passio Romani" (Nr 10), nicht weniger als 1140 iambische Trimeter, läßt Romanus in ausführlicher Rede die Torheit des heidnischen Polytheismus geißeln.

Die „Passio Hippolyti" (Peristeph. 11) wurde nebst einer italienischen Übersetzung gesondert herausgegeben von Fr. Felli, Viterbo 1881, 8°. Die „Passio Petri et Pauli apostolorum" (Peristeph. 12) in deutscher Übersetzung bei Baumgartner a. a. O. 177 f. Näheres über die „Passio Hippolyti" bei Fr. Plaine, Éclaircissements sur un poème hagiographique de Prudence (Extr. de la Revue des sciences ecclés.), Amiens 1889, 8°; bei G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 43—64. Über die „Passio Agnetis" (Peristeph. 14) vgl. P. Franchi de' Cavalieri, S. Agnese nella tradizione e nella leggenda (Römische Quartalschrift, 10. Supplementheft), Roma 1899, 21—27. Über verschiedene Gesänge handelt P. Allard, L'hagiographie au IV^e siècle. Martyres de saint Hippolyte, de saint Laurent, de sainte Agnès, de saint

[1] Nach Sixt (a. a. O. 27) „als unmittelbare Nachahmung der Epigramme des Damasus, die Prudentius zu Rom sah".

[2] Vgl. schon Bd 2, S. 503.

Cassien d'après les poèmes de Prudence: Revue des questions hist. 37, 1885, 353—405. Vgl. auch die sprachlichen Bemerkungen zu verschiedenen Gesängen bei Franchi de' Cavalieri, Hagiographica (Studi e Testi 19), Roma 1908, 133—136 175.

10. Rückblick auf die Werke des Prudentius. — Prudentius hat sich in der lyrischen, in der epischen und in der didaktischen Poesie versucht und allenthalben Großes geleistet. Mit seiner „Psychomachia" hat er das allegorische Epos inauguriert, und auch die lyrisch-epischen Lieder seines „Cathemerinon" und seines „Peristephanon" stellen, in ihrer Eigenart gewürdigt, neue Kunstgebilde dar. In der Geschichte der christlichen Poesie nimmt er daher eine bahnbrechende Stellung ein. Unter den lateinischen Dichtern des 4. Jahrhunderts steht er, wie vorhin bereits bemerkt, unerreicht da. Er ist nicht frei von den Schwächen der Zeit, dem Hange zur Rhetorik, dem Mangel an Natürlichkeit[1]. Seine Dialektik läßt den ehemaligen Sachwalter erkennen; seine Schilderungen leiden unter einer gewissen Überfülle; sogar der regelrechte Gedankenfortschritt wird gehemmt durch die sich drängenden Beispiele und Vergleiche. Aber hohles Pathos ist ihm gänzlich fremd. Stets ist sein Wort getragen und geschwellt von hohem Ernste, von lebhaftem Interesse, ja von leidenschaftlicher Wärme und Glut. Auch dem sprödesten Stoffe weiß er dichterischen Geist einzuhauchen, auch das abstrakteste Thema zu konkreter Plastik auszugestalten. Der Prolog und der Epilog bezeugen laut, daß seine ganze Poesie der Verherrlichung Christi gewidmet sein soll und daß er sich an Liebe zu Christus von keinem übertreffen lassen will. Zugleich aber ist er ein selbstbewußter Römer, voll Bewunderung für die Vergangenheit der Weltstadt und voll Begeisterung für ihre Zukunft. Nichts drängt sich ihm häufiger auf, und nichts weiß er schöner zu besingen als die Mission Roms, die Völker des Erdkreises unter seinem Zepter zu sammeln, um sie vereint der neuen Lehre zuzuführen. Und wie der Römer mit dem Christen, so verbindet sich in ihm die alte Kunsttradition, die Verstechnik und die Anpassung des Metrums an den Gegenstand, mit einem neuen Gedankenschatze und einem neuen Gefühlsleben, dem neuen Glauben. Das ist es, was ihn über die zeitgenössischen Dichter hinaushebt, die heidnischen, denen es an Inhalt, und die christlichen, denen es an der Form gebricht.

Wie für alle lateinischen Dichter des 4. Jahrhunderts, so ist auch für den Fürsten unter ihnen Vergil der erste Lehrmeister poetischer Diktion. Namentlich in der „Psychomachia" häufen sich die Entlehnungen aus Vergil, ohne freilich der Orginalität des Werkes zu

[1] Vgl. Schuster, Studien zu Prudentius, Freising 1909, 9—47: „Aurelius Prudentius Clemens und die Rhetorik."

nahe zu treten. Wenn Bentley Prudentius den christlichen Horaz nannte, so hatte er hauptsächlich die Hymnen des „Cathemerinon" im Auge. In der grauenerregenden Malerei des „Peristephanon" scheint der Dichter hin und wieder unter dem Einfluß seiner Landsleute Lukan und Seneca zu stehen; anderswo erinnert er an Lukrez, Ovid und Juvenal. Im Versbau bekundet er verhältnismäßig große Sorgfalt und Korrektheit. Nur bei den vielen biblischen Fremdwörtern verursacht ihm die Silbenmessung Schwierigkeiten. Auch der häufig auftretende Reim tut übrigens dem klassischen Gepräge seiner Verse Abbruch. In der Sprache ist er „ein Neubildner ersten Ranges" [1]. Eine nicht geringe Anzahl von Substantiven und Adjektiven ist sein Eigentum und nur durch die weite Verbreitung seiner Werke Gemeingut der christlich-lateinischen Poesie geworden.

Als theologische Gewährsmänner scheint Prudentius in erster Linie Tertullian und Cyprian benützt zu haben [2]. Reicher theologischer Gehalt ist allen seinen Schriften eigen. Das Trinitätsdogma gilt ihm als das Fundament des christlichen Heiles [3]. Jeden Schatten eines Wesensunterschiedes zwischen Vater und Sohn sucht er ängstlich fernzuhalten. Auch dem Filioque gibt er Zeugnis, insofern er von Christus (nicht vom Vater) sagt: „Spirat de patrio corde paraclitum" und: „Cuius ab ore Deus subsistit spiritus unus." [4] An einer vielgenannten Stelle des „Cathemerinon" hat der Dichter die Anschauung vertreten, daß die Qualen der Verdammten in der Hölle am Sonntag oder vielmehr in der Nacht vom Samstag auf den Sonntag, der Nacht der Auferstehung des Herrn, eine Unterbrechung erfahren [5]. Wahrscheinlich liegt, wie früher schon einmal erinnert wurde [6], ein jüdisches Theologumenon zu Grunde, welches auch den Verworfenen die Erholungsruhe am Sabbat zuerkannte und welches durch eine leichte Umwandlung dem christlichen Vorstellungskreise angepaßt ward.

Über Sprache und Metrik des Prudentius handeln A. E. Kantecki, De Aurelii Prudentii Clementis genere dicendi quaestiones (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1874, 8°. Fr. Kronkel, De Prudentii re metrica (Diss. inaug.), Rudolstatii 1884, 8°. J. Bergman, Lexicon Prudentianum Fasc. 1 (Proleg.,

[1] Manitius im Rhein. Museum f. Philologie 45, 1890, 487.

[2] Tertullians Namen hat er nie genannt, während die „Passio Cypriani" (Peristeph. 13) ihm Anlaß gibt, auch die Schriften Cyprians in hohen Tönen zu feiern. Vgl. Bd 2, S. 396.

[3] Von dem Trinitätsdogma heißt es Apoth. 238: „Haec est nostra salus, hinc vivimus, hinc animamur."

[4] Cathem. 5, 160 und Hamart. 932. Wenn der Heilige Geist „a Christo simul et Parente missus" (Cathem. 4, 15) und „Deus ex utroque missus" (ebd. 6, 8) genannt wird, so handelt es sich um die zeitliche Sendung, nicht um den ewigen Ausgang des Heiligen Geistes.

[5] Cathem. 5, 126: „Poenarum celebres sub Styge feriae."

[6] Bd 1, S. 477 f.

A—Adfero), Upsaliae 1894, 4°. E. B. Lease, A syntactic, stylistic and metrical study of Prudentius (A thesis), Baltimore 1895, 8°. Fr. X. Schuster, Studien zu Prudentius (Inaug.-Diss.), Freising 1909, 8°.

Zu den heidnischen Vorbildern: Fr. Dexel, Des Prudentius Verhältnis zu Vergil (Inaug.-Diss.). Landshut 1907, 8°. H. Breidt, De Aurelio Prudentio Clemente Horatii imitatore (Diss. inaug.), Heidelbergae 1887, 8°. — C. Weyman, Seneca und Prudentius: Commentationes Woelfflinianae, Leipzig 1891, 281—287. G. Sixt, Des Prudentius Abhängigkeit von Seneca und Lucan: Philologus, Zeitschr. f. das klass. Altertum 51, 1892, 501—506. Über die Benützung von Senecas Tragödie Phädra in Peristeph. 11 vgl. auch G. Ficker, Studien zur Hippolytfrage, Leipzig 1893, 45—54. — Über Prudentius und Juvenal s. Schuster a. a. O. 90—94.

Zu den christlichen Quellen: Über die Verwendung der Heiligen Schrift bei Prudentius s. Schuster a. a. O. 48—89. — Die Beziehungen des Dichters zu Tertullian und Cyprian sowie auch zu Ambrosius bedürfen noch der näheren Untersuchung. — S. Brandt, De Lactantii apud Prudentium vestigiis, Heidelb. 1894, 4°. Vgl. auch Brandts Laktantius-Ausgabe 2, 2, Wien 1897, 274—275. — M. Manitius, Zu Juvencus und Prudentius: Rhein. Museum f. Philologie 45, 1890, 485—491. — Schriften Augustins hat Prudentius noch nicht gekannt; wohl aber scheint Augustinus die Schriften des Prudentius gekannt zu haben. Vgl. Merkle, Prudentius und Augustinus: Theol. Quartalschrift 78, 1896, 252—263.

Der Beleuchtung der theologischen Anschauungen des Dichters hat Rösler den ganzen zweiten Teil seiner Monographie gewidmet, 287—479. Dazu Merkle, Das Filioque auf dem Toletanum 447: Theol. Quartalschrift 75, 1893, 408—429; Prudentius und das Filioque: ebd. 78, 1896, 271—275. Macholz, Der Dichter Prudentius in den Spuren Marcells von Ancyra: Theol. Studien u. Kritiken 82, 1909, 577—592. Zu der Bd 1, S. 480 f verzeichneten Literatur über die Idee von der Sabbat- oder Sonntagsruhe in der Hölle wäre jetzt noch nachzutragen P. Lejay, Le sabbat juif et les poètes latins: Revue d'hist. et de litt. relig. 8, 1903, 305—335.

Über das Fortleben des Dichters s. die Nachweise bei Schanz a. a. O. 232—235. Einen anonym überlieferten, sehr wahrscheinlich von Remigius von Auxerre im 9. Jahrhundert verfaßten Kommentar zu den Werken des Prudentius edierte Burnam. J. M. Burnam, Commentaire anonyme sur Prudence d'après le manuscrit 413 de Valenciennes, Paris 1910, 8°.

Zweites Kapitel.

Italiker und Westafrikaner.

§ 31. Firmicus Maternus.

Julius Firmicus Maternus heißt laut der Unterschrift des einzigen uns erhaltenen Manuskriptes der Verfasser einer Schrift „De errore profanarum religionum", welche die Kaiser Konstantius (337—361) und Konstans (337—350) auffordert, dem sterbenden Heidentum den letzten Streich zu versetzen (Migne, PP. Lat. 12, 981—1050). Sie erinnert lebhaft an jene Apologien des 2. und 3. Jahrhunderts, in welchen die regierenden Kaiser gebeten wurden, dem verfolgten

Christentum ihren Schutz zu leihen. Sie spiegelt aber zugleich den Unterschied der Zeiten. Nicht mehr das Heidentum, sondern das Christentum ist offizielle Staatsreligion. Die Apologetik ist in die Polemik umgeschlagen, und da die nationalrömischen Sacra nur mehr ein kümmerliches Dasein fristen und als Rivalen des Christentums kaum noch in Betracht kommen, so richtet sich der Angriff in erster Linie gegen die hauptsächlich aus dem Orient eingedrungenen Geheimkulte, welche dank der Propaganda der Neuplatoniker mehr und mehr an Boden gewinnen. Diese Geheimkulte sind es, deren widerliche Schamlosigkeit Firmicus an den Pranger stellen will, und niemand hat das römische Heidentum des 4. Jahrhunderts richtiger gezeichnet und schärfer beleuchtet als er[1].

Der Eingang der Schrift ist verloren gegangen. In einem ersten Teile (c. 1—17) wird von der Verehrung der vier Elemente, Wasser, Erde, Luft und Feuer, sodann von den an diesen Naturdienst anknüpfenden Mysterien der Isis, der Kybele, der Iuno caelestis und des Mithras, weiterhin noch von manchen andern Kulten oder, wie der Verfasser sagt, „superstitiones" gehandelt. In euhemeristischer Weise werden die Gottheiten der Mysterien für ursprüngliche Menschen, und zwar lasterhafte und verruchte Menschen, die Tempel demgemäß für Grabhügel oder Scheiterhaufen erklärt (busta, rogi, c. 16, 3). Auch die Götternamen sollen durch sehr naive Etymologien ihres Nimbus entkleidet werden (c. 17)[2]. In einem zweiten Teile (c. 18—27) ist hauptsächlich von den „signa" oder „symbola" der Mysterien die Rede, den Losungsworten, an welchen die Eingeweihten sich zu erkennen pflegten. Diese Losungsworte, führt der Verfasser aus, seien diabolische Nachäffungen oder auch Verspottungen biblischer, insbesondere prophetischer Aussprüche. Das Wort „Aus der Pauke habe ich gegessen, aus der Zimbel habe ich getrunken, ich bin ein Eingeweihter des Attis geworden" bringt er mit Bibelstellen über die heilige Eucharistie in Verbindung (c. 18)[3]. Außer diesem Kapitel darf auch die Beantwortung der Frage „Cur Deus id est filius Dei homo passus est fieri" (c. 25) dogmengeschichtliches Interesse beanspruchen[4]. Zum

[1] Vgl. P. Allard, Le paganisme romain au IV^e siècle: Revue des questions historiques 49, 1892, 345—372.

[2] „Sol appellatur, quia cum ortus fuerit obscuratis ceteris sideribus luceat solus. Luna etiam — haec eadem Lucina — a nocturno lumine nomen accepit" (c. 17, 1—2) etc. Diese beiden und noch manche der folgenden Etymologien trägt übrigens auch Cicero („De natura deorum") vor. Vgl. Zieglers Ausgabe der Schrift „De errore", Leipzig 1907, 40—42.

[3] Für die Bibelzitate scheint der Verfasser Cyprians „Testimonia" und Cyprians Schrift „Ad Fortunatum" als Nachschlagebücher benützt zu haben. Vgl. Zieglers Ausgabe, Praef. XLIV—XLV.

[4] Hier finden sich die an Irenäus (Adv. haer. 3, 21, 10) und Tertullian (De carne Christi 17) anklingenden Sätze: „Ex virginis terrae limo factus Adam prae-

Schlusse (c. 28—29) wird mit Nachdruck und unter Berufung auf das Alte Testament den Kaisern die Pflicht vorgehalten, mit diesen letzten Resten des Heidentums aufzuräumen, indem ihnen zugleich als Lohn neue Gnadenerweise Gottes in Aussicht gestellt werden, welcher sie bisher schon um ihres Glaubens willen so reichlich gesegnet habe.

Die Sprache ist verhältnismäßig rein, wenn auch nicht frei von Vulgarismen, die Darstellung gehoben und pathetisch, der Ton etwas erregt. Eine Apostrophe reiht sich an die andere. Ein gewisses Feuer der Entrüstung, und zwar tief innerlicher Entrüstung, durchglüht das Ganze. Es sind unverkennbar Gewaltmaßregeln, zu denen Firmicus mahnt und drängt. „Amputanda sunt haec, sacratissimi imperatores, penitus atque delenda et severissimis edictorum vestrorum legibus corrigenda“ (c. 16, 4). Aber die herkömmlich gewordene Klage über Fanatismus und Zelotismus pflegt zu übersehen, daß diesen Geheimdiensten, ihrer widernatürlichen Unsittlichkeit und ihrem krassen Aberglauben gegenüber ein Einschreiten geboten war. Auch ist Firmicus sich bewußt, das Interesse derer zu vertreten, welche er gestraft wissen will: ist der Kranke nur erst wiederhergestellt, so erkennt er selbst den Nutzen unangenehmer und schmerzlicher Heilmittel dankbar an. „Melius est ut liberetis invitos quam ut volentibus concedatis exitium“ (c. 16, 4).

Welchen Eindruck die Schrift auf die kaiserlichen Adressaten gemacht hat, steht dahin. In weite Kreise ist sie nicht gedrungen und bald ist sie in Vergessenheit gefallen. Die spätere kirchliche Literatur weiß nichts von Firmicus und seiner Schrift; auch Hieronymus und Gennadius schweigen. Der Schrift selbst ist zu entnehmen, daß Firmicus sich früher zum Heidentum bekannt[1] und daß er wahrscheinlich einmal auf Sizilien geweilt hat[2]. Als Anwalt christlicher Zucht und Sitte ist er in den Jahren 346—350 aufgetreten. Einerseits nämlich wird Kaiser Konstans, welcher im Frühjahr 350 ermordet wurde, als noch lebend eingeführt, und anderseits wird nicht nur der Expedition des Konstans nach Britannien im Jahre 343 gedacht, sondern auch auf das „Dahinsinken der Wünsche Persiens“ verwiesen[3], worunter entweder der Rückzug des Perserkönigs Sapor von Nisibis im Jahre 346

varicatione propria promissam perdidit vitam. Per virginem Mariam ac Spiritum Sanctum Christus natus et immortalitatem accepit et regnum“ (c. 25, 2).

[1] Vgl. c. 8, 4: „At ego nunc sacrarum lectionum institutione formatus perditos homines religioso sermone convenio.“

[2] Die Schilderung der herrlichen Umgebung des Percus-Sees bei Henna auf Sizilien c. 7, anläßlich des Berichtes über die Entführung der Proserpina, muß wohl auf Autopsie beruhen.

[3] Vgl. c. 29, 3: „Missi sunt superbi sub iugum populi et Persica vota collapsa sunt.“ Von der Expedition des Konstans nach Britannien heißt es c. 28, 6: „Insperatam imperatoris faciem Britannus expavit.“

oder die Flucht Sapors im Jahre 348 verstanden sein muß. Vielleicht hat Firmicus zur Zeit der Abfassung der Schrift zu Rom gelebt[1].

Eine Kombination, welche nunmehr als gesichert gelten darf, eröffnet weitere Ausblicke. Schon im 17. Jahrhundert ist die Vermutung laut geworden, Julius Firmicus Maternus, der christliche Verfasser der Schrift „De errore", sei kein anderer als Julius Firmicus Maternus, der heidnische Verfasser eines umfangreichen Handbuches der Astrologie unter dem Titel „Matheseos libri 8"[2]. Die Vermutung stieß auf Widerspruch. Bursian, der verdiente Herausgeber der Schrift „De errore", glaubte wahrzunehmen, daß das heidnische Werk erst nach dem Jahre 355 abgeschlossen worden, der Verfasser also bis zu diesem Zeitpunkte Heide gewesen sei[3]. Mommsen jedoch hat den Beweis erbracht, daß die Abfassung der „Mathesis" vielmehr zwischen den 30. Dezember 335 und den 22. Mai 337 gefallen ist, die Chronologie mithin der Identifizierung des Heiden und des Christen nicht im Wege steht[4]. Gefordert aber ist die Identifizierung, wie Moore des näheren darlegte[5], durch die überaus enge Verwandtschaft der Sprache und des Stiles, welche nur in der Einheit des Autors eine ausreichende Erklärung zu finden scheint. Der Autor der „Mathesis" stammte aus Sizilien, und zwar sehr wahrscheinlich aus Syrakus, ergriff zunächst den Beruf eines Advokaten, zog sich dann aber zu philosophischer Muße zurück und widmete sich insbesondere astrologischer Schriftstellerei. Ein hoher sittlicher Ernst macht sich auch in der „Mathesis" in fast auffälliger Weise geltend[6]. Er mag dem Heiden den Weg gebahnt haben zum Christentum.

Das einzige Manuskript der christlichen Schrift, cod. Vatic. Palat. lat. 165 saec. IX—X, taucht zuerst in Minden auf, ist von dort nach Augsburg

---

[1] Vgl. Müller, Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus 77.

[2] Von einer neuen Ausgabe dieses Werkes durch W. Kroll und F. Skutsch erschien „Fasciculus prior, libros 4 priores et quinti prooemium continens", Lipsiae 1897.

[3] Bursian in der „Praefatio" seiner Ausgabe, Leipzig 1856.

[4] Mommsen, Firmicus Maternus: Hermes 29, 1894, 468—772; wieder abgedruckt in Mommsens Gesammelten Schriften 7, Berlin 1909, 446—450.

[5] Moore, Julius Firmicus Maternus 7 ff. Zu weit ging Moore, wenn er in den ersten, jetzt kaum noch zu entziffernden Zeilen der christlichen Schrift einen direkten Verweis des Autors selbst auf die „Mathesis" finden wollte. Hat dort wirklich „ut ante diximus" gestanden (vgl. Zieglers Ausgabe 2), so sind diese Worte nicht auf die „Mathesis", sondern auf den abhanden gekommenen Eingang der christlichen Schrift zu beziehen. Vgl. Müller a. a. O. 66. Die sprachlichen und stilistischen Parallelen zwischen beiden Schriften sind noch vollständiger als bei Moore in Zieglers Ausgabe der christlichen Schrift verzeichnet.

[6] „Der Priester der Sternenreligion, ‚antistes Solis et Lunae et ceterorum deorum per quos terrena omnia gubernantur', tritt kaum irgendwo so würdevoll vor uns wie in dem Buch des vornehmen Sizilianers." Boll bei Pauly-Wissowa, Real enzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 2373.

und nach Heidelberg und von Heidelberg 1623 nach Rom gekommen. Dasselbe bietet eine im großen und ganzen sorgfältige Abschrift, befindet sich jedoch in einem beklagenswerten Zustande. Die zwei ersten und die zwei letzten Blätter des ersten Quaternio sind verloren gegangen. Weiteres bei A. Müller, Zur Überlieferung der Apologie des Firmicus Maternus (Inaug.-Diss.), Tübingen 1908, 8°.

Die ersten Ausgaben besorgten der bekannte Lutheraner Matthias Flacius Illyricus, Straßburg 1562; H. Commelinus, Heidelberg 1599; J. v. Wower, Hamburg 1603. Auf diesen Ausgaben, hauptsächlich auf der letztgenannten, beruhen alle folgenden bis zu den Ausgaben von Fr. Münter, Kopenhagen 1826 (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 12) und Fr. Oehler, Leipzig 1847. C. Bursian war es, welcher die längst verloren geglaubte Handschrift 1855 in der Vatikana wieder auffand und alsbald eine auf die Handschrift zurückgehende Ausgabe veranstaltete, Leipzig 1856. C. Halm war für seine Ausgabe, Wien 1867 (Corpus script. eccles. lat. 2), auf eine sehr unzuverlässige Kollation der Handschrift angewiesen. Eine erschöpfend genaue Untersuchung der Handschrift liegt dagegen der Ausgabe K. Zieglers, Leipzig 1907 (Bibl. Teubneriana), zu Grunde. Über die Beiträge zur Textkritik von F. Skutsch (Rhein. Museum f. Philologie 60, 1905, 262—272), K. Ziegler (ebd. 273–296), Th. Friedrich (In Iulii Firmici Materni de errore prof. rel. libellum quaestiones, Diss. inaug., Bonnae 1905) s. die „Praefatio" der Ausgabe Zieglers VIII—IX. Weitere Beiträge zur Textkritik bei Müller a. a. O. 64—92.

Cl. H. Moore, Julius Firmicus Maternus, der Heide und der Christ (Inaug.-Diss.), München 1897, 8°. Über Berührungen zwischen der Schrift „De errore" und den mit Unrecht den Namen Quintilians tragenden größeren Deklamationen handelten C. Weyman in der Revue d'histoire et de littérature relig. 3, 1898, 383—384; A. Becker im Philologus N. F. 15, 1902, 476—478. Ein lehrreicher zusammenfassender Artikel über Firmicus von Fr. Boll bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 1909, 2365—2379.

§ 32. Marius Viktorinus.

(1. Lebensgang. 2. Schriften aus heidnischer Zeit. 3. Antiarianische Schriften. 4. Hymnen. 5. Erklärungen paulinischer Briefe. 6. Unechte Schriften. 7. Rückblick.)

1. Lebensgang. — Cajus Marius Viktorinus gehört ähnlich wie Firmicus Maternus sowohl der profanen wie auch der kirchlichen Literaturgeschichte an. Er hat in dem prokonsularischen Afrika das Licht der Welt erblickt und dort wohl auch seine Ausbildung empfangen. Die Stätte seines Wirkens aber war Rom, wo er unter Kaiser Konstantius (337—361) Rhetorik lehrte, und zwar mit so außergewöhnlichem Erfolge, daß ihm auf dem Trajansforum eine Statue gesetzt ward. Schon ein Greis, trat er um 355, „mirante Roma, gaudente Ecclesia" [1], zum Christentum über und mußte deshalb seit dem mehrerwähnten Edikte Julians vom Jahre 362 seiner Lehrtätigkeit entsagen. Spätere Daten aus seinem Leben sind nicht überliefert. Auch die Zeit seines Todes ist unbekannt.

[1] Aug., Conf. 8, 2, 4.

Nachrichten über den Lebensgang Viktorins finden sich bei Hieronymus, welcher als junger Mann zu Rom Viktorinus persönlich kennen lernte, De vir. ill. 101: Comm. in Gal. praef.; Chron. (Eus. Chron. ed. Schoene 2, 195), und bei Augustinus, welcher zu Mailand durch den Presbyter Simplizianus von Viktorinus hörte, Conf. 8, 2, 3—5; 4, 9; 5, 10. Kassiodor spricht zweimal von einem „Victorinus ex oratore episcopus", dem Verfasser von Kommentaren zum Prediger und zum Matthäusevangelium, Instit. div. litt. 5 7. Es ward häufig angenommen, Kassiodor spreche von Marius Viktorinus, den er aber irrtümlich zum Bischof mache, weil er ihn mit Viktorinus von Pettau verwechsle. Kassiodor spricht vielmehr von Viktorinus von Pettau, den er aber irrtümlich zum Rhetor macht, weil er ihn mit Marius Viktorinus verwechselt. — G. Koffmane, De Mario Victorino philosopho christiano (Diss. inaug.), Vratislaviae 1880, 8°. Ch. Gore, Victorinus Afer, im Dict. of Christ. Biography 4, London 1887, 1129—1138. G. Geiger, C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph (Zwei Programme), Metten 1888 bis 1889, 8°. R. Schmid, Marius Victorinus Rhetor und seine Beziehungen zu Augustin (Inaug.-Diss.), Kiel 1905, 8°. P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne 3, Paris 1905, 377—422: „Victorin."

2. Schriften aus heidnischer Zeit. — Als Heide hat Viktorinus grammatische, metrische, rhetorische und philosophische Schriften verfaßt, die Topik und die philosophischen Dialoge Ciceros kommentiert, aristotelische und neuplatonische Schriften aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt und zum Teil auch kommentiert. Man staunt über die Regsamkeit und Vielseitigkeit seines wissenschaftlichen Interesses. Handschriftlich überliefert sind eine „Ars grammatica", ein „Liber de definitionibus" und „Explanationes in Ciceronis Rhetoricam". Eine Übersetzung der „Isagoge" des Neuplatonikers Porphyrius zu den Kategorien des Aristoteles läßt sich wenigstens teilweise aus des Boethius Kommentar zu dieser Übersetzung noch wiedergewinnen. In den „Explanationes in Ciceronis Rhetoricam" hat Viktorinus die Christen und ihren Glauben verspottet, und Monceaux glaubt vermuten zu dürfen, er habe auch direkte Streitschriften gegen das Christentum veröffentlicht[1]. Das Studium der neuplatonischen Philosophie scheint ihn auf andere Gedanken gebracht zu haben. Seine Übersetzungen neuplatonischer Schriften sind für Augustinus in entscheidenden Tagen bedeutungsvoll geworden[2].

Näheres über die genannten Schriften bei Monceaux a. a. O. 381—395. Vgl. etwa noch J. Mühlenbein, Philos. Vorfragen über die mittelalterl. Anschauung vom Schönen und vom Rhythmus. 5. Marius Victorinus: Gregorianische Rundschau 2, 1903, 72—75. — Die erwähnte Schrift „De definitionibus" steht bei Migne, PP. Lat. 64, 891—910, unter den Werken des Boethius. Daß sie Eigentum Viktorins ist, bewies H. Usener, Anecdoton Holderi (Festschrift), Bonn 1877, 59—66. Eine kritische Ausgabe besorgte Th. Stangl, Tulliana et Mario-Victoriniana (Progr.), München 1888, 12—48. — Den Kommentar des Boethius zu Viktorins Übersetzung der „Isagoge" des

[1] Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 395; vgl. 382.

[2] Aug. a. a. O. 8, 2, 3.

Porphyrius hat S. Brandt im Corpus script. eccles. lat. 48, Vindob. 1906, 1—132, von neuem bearbeitet. Aus diesem Kommentare hat Monceaux Viktorins Übersetzung wieder herauszuschälen versucht. Monceaux, L'Isagoge latine de Marius Victorinus: Philologie et Linguistique, Mélanges offerts à Louis Havet, Paris 1909, 289—310.

3. Antiarianische Schriften. — Als Christ hat Viktorinus seine Feder in den Dienst des neuen Glaubens gestellt und eine Aussöhnung zwischen Glauben und Wissen angestrebt. Laut Hieronymus schrieb er „adversum Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur, et commentarios in apostolum“ [1].

Drei Schriften antiarianischer Tendenz haben sich auf unsere Tage gerettet. Eine Abhandlung „De generatione divini Verbi“ (Migne, PP. Lat. 8, 1019—1036) ist die Replik auf eine in den Manuskripten und den Ausgaben voraufgeschickte Zuschrift eines arianischen Freundes Kandidus „De generatione divina“ (Migne 8, 1013—1020). Die Zeugung, behauptete Kandidus, trage notwendig eine Veränderung in das unveränderliche Wesen Gottes hinein. Die Zeugung, entgegnet Viktorinus, ist nur die Offenbarung des Verborgenen („absconditi manifestatio“, c. 14) [2]. Diesem schriftlichen Waffengange schlossen sich mündliche Verhandlungen an. Kandidus übersendet dem Freunde, auf des letzteren Ersuchen, zwei klassische Dokumente des Arianismus in lateinischer Übersetzung, ein Schreiben des Arius an Eusebius von Nikomedien und ein Schreiben des Eusebius an Paulinus von Tyrus, und Viktorinus nimmt nunmehr Anlaß zur Abfassung eines großen Werkes „Adversus Arium“ (Migne 8, 1039—1138). Der Brief des Kandidus mit jenen beiden Schreiben ist wiederum dem Texte vorangestellt (Migne 8, 1035—1040) [3]. Die Abteilung des Textes in vier Bücher, so wie sie in den Manuskripten und den Ausgaben vorliegt, ist das Werk einer späteren Hand und entspricht nicht den Intentionen der Verfassers [4]. In dem ersten Buche wird die Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes entwickelt und begründet, im zweiten hauptsächlich die Homousie des Logos verfochten, im dritten das Verhältnis des Logos zum Vater genauer bestimmt, im vierten zunächst das dritte Buch fortgesetzt und schließlich die Person des Heiligen Geistes in den Kreis der Erörterung gezogen. Außer Arius und Eusebius von Nikomedien werden noch manche andere Arianer, Semiarianer und sonstige Antitrinitarier angeführt und bekämpft, auch Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium, auch Basilius von Ancyra und die Homöusianer. Das

[1] Hier., De vir. ill. 101.

[2] Es wird beigefügt: „Generatione pervenit in manifestationem ὂν operatione, quod fuit ὂν potentia“ (c. 14).

[3] Beide Schreiben sind, wie früher angegeben, auch noch im griechischen Originale erhalten.

[4] Vgl. Koffmane, De Mario Victorino philosopho christiano 6.

letzte Glied der Schriften-Trias bildet ein kleiner Aufsatz „De ὁμοουσίῳ recipiendo“ (Migne 8, 1137—1140), welcher nicht mehr an Kandidus adressiert ist, aber einen Nachtrag zu dem zweiten Buche des Werkes „Adversus Arium“ darstellt und sich speziell gegen das Schlagwort ὁμοιούσιος wendet.

Die drei Schriften sind in der bezeichneten Reihenfolge ans Licht getreten, wahrscheinlich in sehr kurzen Zwischenräumen. Das Werk „Adversus Arium“ knüpft zu Eingang an die Abhandlung „De generatione“ an, und der Aufsatz „De ὁμοουσίῳ“ verweist zum Schluß auf das Werk „Adversus Arium“. Dieses Werk aber darf auf Grund innerer Anzeichen wohl mit Sicherheit in die Jahre 356—361 gesetzt werden; Schmid entschied sich für das Jahr 357; Monceaux ist durch umfassendere Berücksichtigung der zeitgeschichtlichen Andeutungen in das Ende des Jahres 359 geführt worden[1].

Andere antiarianische oder doch trinitarische Schriften Viktorins sind abhanden gekommen. Schon bevor er die Abhandlung „De generatione“ in Angriff nahm, hatte er „in aliis libris“ über die Trinität, den Logos und den Heiligen Geist gehandelt[2]. Und als er das vierte Buch „Adversus Arium“ ausarbeitete, hatte er bereits „in multis libris“ zu den einschlägigen Fragen Stellung genommen[3].

Die eigenartige, auf neuplatonischen Voraussetzungen fußende Lehre Viktorins läßt sich vielleicht wie folgt zusammenfassen. Gott ist das erste und höchste Sein, seinem Wesen nach schlechthin bestimmungslos, „quoniam supra quae sunt, nihil de his quae sunt“[4]. Es ist aber auch in Gott zu unterscheiden zwischen Potenz und Akt des Seins. Indem die Potenz in Gott sich selbst aktuiert, aktuiert sie sich in dreifacher Form, als Sein, als Leben und als Intelligenz, entsprechend den drei obersten Ideen der ὀντότης, ζωότης und νόησις, und diese drei Aktualitäten sind drei Hypostasen oder Existenzen der einen οὐσία und zugleich die wirkenden Ursachen alles Seins, alles Lebens, aller Intelligenz. Die erste Hypostase ist nicht die Potenz des göttlichen Seins, vielmehr geht auch der Vater ebenso wie der Sohn und der Heilige Geist als Akt aus der Potenz hervor: „ut ab agente actus, ab eo quod est essentitas vel essentia, a vivente vitalitas vel vita, ab intelligente νόησις, intelligentium universalium universalis intelligentia.“[5] Man sage also nicht: duae personae, una substantia, sondern: duo, pater et filius, ex una substantia[6]. Treffend sagen die Griechen: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις[7]. Es war kein

[1] Schmid, Marius Victorinus Rhetor 9 ff. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 400 ff.

[2] De gener. 31. [3] Adv. Arium 4, 18 31; vgl. 4, 19.

[4] De gener. 13 (Migne 1027).

[5] Adv. Arium 4, 6 (Migne 1117).

[6] Ebd. 1, 11 (Migne 1046). [7] Ebd. 3, 4 (Migne 1102).

Verlust für die Theologie des Abendlandes, wenn Viktorins Trinitätslehre sozusagen ganz unbeachtet blieb.

„Adversus Arium" und „De ὁμοουσίῳ recipiendo" sind zuerst 1528 zu Basel gedruckt worden, „De generatione divini Verbi" ebd. 1548. Über diese und die folgenden Drucke s. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, Lips. 1792, 329—332. Der Text der drei Schriften bei Migne a. a. O. ist aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 8, Venet. 1772, 140—199, übernommen. Eine kritische Ausgabe fehlt. „Die Klage über Verdorbenheit des Textes kehrt bei allen wieder, die sich mit Victorinus beschäftigt haben", Schmid a. a. O. 11 A. 1. Manuskripte der antiarianischen Schriften verzeichnet Koffmane a. a. O. 9—10. Näheres über die Gottes- und Trinitätslehre Viktorins bei Geiger, C. Marius Victorinus Afer 1, 23 ff; Schmid a. a. O. 21 ff.

4. Hymnen. — Dem Gegenstande nach schließen sich an die antiarianischen Schriften sehr eng die „Hymni tres de trinitate" an (Migne 8, 1139—1146): der erste und der dritte ein Preisgesang auf die Trinität, der zweite ein Bittgebet an Christus. Es sind fromme Ergüsse in gehobener Prosa und einem gewissen biblischen Parallelismus, ohne Metrum und ohne Rhythmus im engeren Sinne, dem „Te Deum" vergleichbar. In dem zweiten Hymnus beginnen alle Sätze oder Verse mit der Anrufung: „Miserere, Domine, miserere, Christe": in dem dritten Hymnus münden alle Sätze oder Verse in den Refrain: „O beata trinitas." Ein glaubensfrohes Herz jauchzt auf und sucht Schutz. Monceaux läßt diese Hymnen nach den antiarianischen Schriften, um 360, verfaßt sein [1]. Ein greifbarer Anhaltspunkt zur Datierung fehlt. Die Echtheit aber ist nicht zu bezweifeln. Diese Hymnen leben und weben in den Gedanken und der Sprache der antiarianischen Schriften, und sie sind auch in den Manuskripten mit denselben verbunden.

Die drei Hymnen stehen schon in der vorhin erwähnten Ausgabe des Werkes „Adversus Arium" vom Jahre 1528. In Verbindung mit der Abhandlung „De generatione divini Verbi" finden sie sich auch bei A. Rivinus, Sanctae Reliquiae duum Victorinorum, Pictaviensis unius episcopi martyris, Afri alterius Caii Marii, Gothae 1652, 8°. Über Manuskripte vgl. Koffmane a. a. O. 7 10.

5. Erklärungen paulinischer Briefe. — Von den „commentarii in apostolum", deren Hieronymus gedenkt, erübrigen, wie es scheint, nur noch Kommentare zu den Briefen an die Galater (Migne 8, 1145—1198), an die Epheser (1235—1294) und an die Philipper (1197—1236). Der Kommentar zum Philipperbriefe muß hinter den Kommentar zum Epheserbriefe gestellt werden. Der erstere ist jüngeren Datums und blickt auf den letzteren zurück [2]. Auch diese Kommentare heben sich scharf von der großen Masse zeitgenössischer Bibelexegese ab. Es sind wissenschaftliche Arbeiten, welche sich die

[1] Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 403.
[2] Siehe zu Phil 2, 6 (Migne 1207).

Aufgabe setzen, möglichst genau die Gedanken des Apostels zu ermitteln. Zu dem Ende wird dem historischen Zusammenhange nachgeforscht, in verschiedenen lateinischen Handschriften Umschau gehalten und auch das griechische Original zu Rate gezogen. Die Allegorese kommt kaum zum Wort. Die praktische Nutzanwendung scheidet völlig aus. Dagegen werden längere dogmatische oder vielmehr philosophische Exkurse eingeflochten, Exkurse, welche die Lehre des Apostels erläutern sollen, häufig aber, um nicht zu sagen in der Regel, sehr fremdartige, auf weit entlegenem Boden erwachsene Philosopheme dem Apostel aufdrängen. Diese letztere Beobachtung war es, auf Grund deren Hieronymus über die „commentarii in apostolum" den Stab brach, weil es dem gelehrten Rhetor an theologischer Schulung ganz und gar gemangelt habe[1].

Als sicher darf gelten, daß Viktorinus auch noch andere paulinische Briefe erklärt hat. Der Kommentar zum Epheserbriefe enthält die Verweise: „de qua et in aliis epistolis tractavimus" und „de quo tractatu iam multa diximus in praeterito"[2]. Auf eine Erklärung des Römerbriefes darf vielleicht aus den Worten des Ambrosiasters zu Röm 5. 14 geschlossen werden: „sic inveniuntur a veteribus posita. Tertulliano, Victorino et Cypriano."[3]

Die erhaltenen Kommentare nehmen alle drei auf früher veröffentlichte trinitarische oder antiarianische Schriften Bezug[4], und wenn auch die Identifizierung der Zitate stets mehr oder weniger zweifelhaft bleibt, so scheint sich immerhin die Berechtigung zu ergeben, die drei Kommentare später anzusetzen als die überlieferten antiarianischen Schriften[5].

Die drei Kommentare sind, nicht ganz lückenfrei, aus jungen Handschriften zuerst ans Licht gezogen worden von A. Mai, Scriptorum veterum nova collectio 3, Romae 1828, pars 2, 1—147; vgl. die editoris praefatio X—XIX.

6. Unechte Schriften. — Gleichzeitig mit den Erklärungen der drei paulinischen Briefe edierte Kardinal Mai unter dem Namen

[1] „Quod occupatus ille eruditione saecularium litterarum scripturas omnino sanctas ignoraverit et nemo possit quamvis eloquens de eo bene disputare quod nesciat", Hier., Comm. in Gal., praef. Dazu Monceaux (a. a. O. 404): „Un jugement tres sévère et très injuste." Dann aber urteilt Monceaux selbst über den Exegeten Viktorinus: „Il s'écarte souvent de l'interprétation traditionnelle ... il trahit des préoccupations étrangères à l'esprit apostolique."

[2] Zu Eph 1, 4 und 4, 10 (Migne 1238 und 1274).

[3] Migne a. a. O. 17, 96. So auffallend die Reihenfolge: Tertullian, Viktorinus, Cyprian, sein mag, so wird doch unter Viktorinus nur Marius Viktorinus verstanden sein können. Vgl. Koffmane, De Mario Victorino 8 33.

[4] Zu Gal 1, 1 und 4, 19 (Migne 1148 und 1184): zu Eph 1, 4; 1, 21; 4, 10; 5, 2 (Migne 1242, 1250, 1274, 1283); zu Phil 2, 6 (Migne 1207).

[5] Vgl. Monceaux a. a. O. 403.

Viktorins eine Abhandlung „De physicis“ (Migne 8, 1295—1310), welche handschriftlich in Verbindung mit jenen Kommentaren auftritt, ohne jedoch einen Verfassernamen zu tragen[1]. Die späteren Forscher haben das wenig bedeutsame Schriftchen, welches über Schöpfung und Sündenfall handelt und sich gegen die Einwürfe ungläubiger Philosophen kehrt, einstimmig abgelehnt, weil es nach Inhalt und Form nicht aus der Feder des Verfassers der Kommentare geflossen sein kann. Doch mag es noch dem 4. Jahrhundert angehören.

Ähnlich verhält es sich mit zwei Traktaten, welche zuerst durch Sirmond zum Druck befördert wurden: „Ad Iustinum Manichaeum, contra duo principia Manichaeorum et de vera carne Christi“ (Migne 8, 999—1010) und „De verbis scripturae ‚Factum est vespere et mane, dies unus‘“ (1009—1014). Auch sie sind in den Handschriften mit den Kommentaren verbunden, aber nicht ausdrücklich als Eigentum Viktorins bezeichnet[2]. Der Text selbst deutet in keiner Weise auf Viktorinus hin. Im Gegensatz zu Viktorinus hat vielmehr der Verfasser des ersten Traktates offenbar mehr Gewicht auf Gefälligkeit des Ausdrucks als auf Gründlichkeit der Argumentation gelegt, während der Verfasser des zweiten Traktates, welcher wissen will, ob die Schöpfung abends oder morgens ihren Anfang genommen habe, schon in seiner schroffen Absage an die „philosophi“ (c. 2) eine andere Geistesrichtung bekundet als Viktorinus. Haben die früheren Kritiker mehr oder weniger geschwankt, so hat Monceaux mit Entschiedenheit beide Traktate Viktorinus abgesprochen[3].

Außerdem wären noch einige Gedichte zu erwähnen, welche in älteren Drucken Viktorinus zugeeignet werden, anderswo jedoch unter andern Namen auftauchen. Ihre wirkliche Herkunft ist erst noch zu ermitteln. Viktorinus aber hat sich, soviel wir wissen, überhaupt nicht in Versen versucht.

Die Abhandlung „De physicis“ zuerst bei Mai, Script. vet. nova coll. 3, 2, 148—162. — Die zwei andern Traktate zuerst bei J. Sirmondus, Opuscula dogmatica veterum quinque scriptorum, Paris. 1630, 8°; wieder abgedruckt in J. Sirmondi Opera varia 1, Paris. 1696, 2°, 409—428. Die Schlußworte des Traktates „Ad Iustinum Manichaeum“, welche in Sirmonds Ausgabe fehlen, sind von Mai a. a. O. 147 aus vatikanischen Handschriften nachgetragen worden, ohne daß sie bei Migne a. a. O. 8, 1010 Aufnahme gefunden hätten. — In der Sammlung von Schriften Viktorins bei Migne finden sich keine Gedichte. Dagegen hat schon die Baseler Ausgabe des Werkes „Adversus Arium“ vom Jahre 1528 unter Viktorins Namen ein Gedicht „De martyrio Maccabaeorum“, welches später in einer ursprünglicheren Fassung aufgefunden wurde und in dieser Fassung 394 Hexameter zählt. Die Quelle oder das Thema bildet die bekannte Erzählung über das Martyrium der sieben

[1] Vgl. Mai, Script. vet. nova coll. 3, 2, 147.
[2] Siehe die Vorbemerkung der Ausgabe Sirmonds. Vgl. Mai a. a. O.
[3] Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 399 f.

Brüder 2 Makk 7. Im Vordergrunde steht die Mutter, welche lange Reden an ihre Söhne und an den König hält. Das Ganze ist rhetorische Mache, ohne Geist und ohne Wahrheit. Vgl. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1^2, 124 f; Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 113 ff. Eben dieses Gedicht ist auch unter dem Namen eines Hilarius überliefert, und bei Migne a. a. O. 50, 1275—1286, hat dasselbe unter den Werken des Metropoliten Hilarius von Arles, gest. zwischen 450 und 455, eine Stelle gefunden. Der neueste Herausgeber, R. Peiper im Corpus script. eccles. lat. 23, Vindob. 1891, möchte den Dichter in einem Hilarius suchen, welcher Zeitgenosse und Landsmann des genannten Metropoliten gewesen sei (Prooem. XXIX). Das Gedicht gibt Peiper sowohl in der ursprünglicheren Fassung wie auch in der Fassung der editio princeps vom Jahre 1528 (240—269). — Im Bunde mit „De martyrio Maccabaeorum" erscheinen bei A. Rivinus, Sanctae Reliquiae duum Victorinorum, Gothae 1652, noch zwei andere Gedichte als Reliquien nicht des Marius Viktorinus, sondern des Viktorinus von Pettau. Das eine, „De Iesu Christo deo et homine", schildert in 137 Hexametern die Geburt, das Leben und die Wunder, den Tod und die Auferstehung des Herrn. So knapp die Darstellung ist, so entbehrt sie doch nicht der Anschaulichkeit. Jedenfalls gehört dieses Gedicht einer andern Hand an als „De martyrio Maccabaeorum". Vgl. Manitius a. a. O. 115 f. Eine Ausgabe aus neuerer Zeit ist nicht zu nennen. Das andere Gedicht, „De pascha", al. „De cruce", al. „De ligno vitae", steht auch unter den Werken Tertullians (so bei Migne a. a. O. 2, 1113—1114) und Cyprians und ist zuletzt in Hartels Cyprian 3, 1871, 305—308, gedruckt worden. In 69 Hexametern wird das Kreuz Christi als der Baum des Lebens besungen. Das auf Golgotha, inmitten des Erdkreises, gepflanzte Reis hat sich zu einem Baume entwickelt, dessen Haupt in den Himmel hineinragt, während die nach zwei Seiten hin sich ausbreitenden Äste alle Völker beschatten. Vgl. Ebert a. a. O. 315 f; Manitius a. a. O. 116 ff. Richtig bemerkt Ebert, daß der Verfasser der anmutigen Verse sich das Kreuz Christi als eine „crux immissa" vorstelle. Ob aber daraus zu folgern ist, daß er nicht vor dem 5. Jahrhundert gelebt habe? Zerstreute Abhandlungen P. Rasis über die handschriftliche Überlieferung sowie die Metrik und Prosodie des Gedichtes verzeichnet C. Weyman im Hist. Jahrbuch 28, 1907, 174; 31, 1910, 389. — Über das große pseudo-tertullianische Gedicht „Adversus Marcionem", welches E. Hückstaedt (1875) für Marius Viktorinus in Anspruch zu nehmen geneigt war, ist Bd 2, S. 385 ff gehandelt worden. Die von H. Waitz (1901) empfohlene Annahme, Kommodian sei der Verfasser, ward inzwischen bekämpft von J. Koenigsdorfer, De carmine adversus Marcionem quod in Tertulliani libris traditur Commodiano abrogando (Diss. inaug.), Bayreuth 1905, 8°.

7. Rückblick. — Auf seinen Ausdruck hat Viktorinus keinen besondern Fleiß verwendet. Er würde auch nicht so viel haben schreiben können, hätte er nicht oft mit fliegender Feder geschrieben. Charakteristisch ist seine Sprache und insbesondere die Sprache seiner antiarianischen Schriften insofern, als dieselbe unter dem Druck des Gegenstandes ein sehr abstrakt-philosophisches Gepräge annimmt. Viktorinus ist der erste Lateiner, der sich tief in metaphysische Spekulationen einläßt. Mitunter hat er griechische Termini beibehalten; in der Regel aber hat er lateinische Äquivalente mit kühnem Griff sich selbst geschaffen. Dahin gehören Substantive wie essen-

titas, existentialitas, intelligentitas, alteritas, unalitas, filietas; Adjektive wie insubstantiatus, insubstantialis, imaginalis, inactuosus: Adverbien wie conrationaliter, potentialiter, impassionabiliter, inexistentialiter[1]. Manche dieser neuen Wörter sind in der Schulsprache der Scholastik wieder aufgelebt.

Die griechischen Termini sind hauptsächlich den Neuplatonikern, zunächst Plotinus und Jamblichus, entlehnt. Die ganze Begriffs- und Gedankenwelt Viktorins ist stark neuplatonisch gefärbt. Seine Trinitätslehre ist bezeichnend. Außer Synesius von Kyrene steht wohl kein anderer Kirchenschriftsteller des Altertums so sehr im Banne neuplatonischer Prämissen wie Viktorinus. Daraus erklärt sich die Tatsache, daß seine christlichen oder theologischen Schriften sang- und klanglos der Vergessenheit anheimfielen. Er hatte sich viel zu weit abseits des Stromes der Überlieferung gestellt, als daß er Gehör hätte fordern dürfen[2]. Einseitig aber und ungerecht dürfte es sein, zu behaupten, was Viktorinus gebe, sei „im ganzen wie im einzelnen ein vollständiges rein neuplatonisches System“[3], oder zu vermuten, Viktorinus sei nur deshalb Christ geworden, „weil er in den christlichen Lehren eine Bestätigung seiner philosophischen Anschauungen zu finden glaubte“[4]. Hat er doch seine ganze Kraft an die wissenschaftliche Verteidigung des Dogmas gesetzt, welches dem Neuplatoniker sans phrase ein Ärgernis und eine Torheit sein mußte[5], des Dogmas von der Menschwerdung Gottes oder der Gottheit des Menschgewordenen. Und seine Schriften und vor allem seine Hymnen sind von einer Zuversicht durchweht, von einem Hauche der Wärme und Begeisterung, wie sie nur aus vollster Überzeugung quillen konnte. Auch hat Viktorinus selbst seinem Freunde Simplizianus bekannt, daß er lange vor seinem offenen Übertritt sich innerlich als Christen gefühlt habe, und die Entgegnung: „Non credam nec deputabo te inter Christianos, nisi in ecclesia Christi te videro“, hat er lachend abgewiesen mit der Frage: „Ergo parietes faciunt Christianum?“[6]

[1] Belegstellen für solche Bildungen bei Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, 417.

[2] Die These Gores, welche Harnack wiederholte, Viktorinus habe einen entscheidenden Einfluß auf Augustinus ausgeübt, hat Schmid, Marius Victorinus Rhetor 68 ff (vgl. 4 f), ein für allemal abgetan.

[3] So Schmid a. a. O. 4, mit Berufung auf Geiger.

[4] So Geiger, C. Marius Victorinus Afer 2, 106.

[5] Man erinnere sich des „Platonikers“ bei Aug., De civ. Dei 10, 29, 2, welcher die ersten Verse des Johannesevangeliums in goldenen Lettern geschrieben und angeschlagen wissen wollte, aber Anstoß nahm an den Worten: „Verbum caro factum est et habitavit in nobis.“ Vgl. Aug., Conf. 7, 9, 13—14. Wahrscheinlich ist sogar jener „Platoniker“ Viktorinus selbst; vgl. Schmid a. a. O. 15 f.

[6] Aug., Conf. 8, 2, 4.

§ 33. Luzifer von Calaris und seine Freunde.

(1. Luzifer in seiner Eigenart. 2. Luzifer vor dem Exil. 3. Luzifer während des Exils. 4. Luzifer nach dem Exil. 5. Faustinus und Marcellinus. 6. Hilarius.)

1. Luzifer in seiner Eigenart. — Marius Viktorinus ist der namhafteste Antiarianer, den Italien und Westafrika im 4. Jahrhundert hervorgebracht. Gleichzeitig mit ihm tritt allerdings auch Luzifer von Calaris, seines Glaubens wegen in den fernen Orient verbannt, als Verteidiger des Nicänums auf. Aber Luzifer ist kein Theolog und noch weniger Philosoph, Luzifer ist Pamphletist. Er vergräbt sich im Exil in die bittern Erinnerungen der Vergangenheit und verzehrt sich in ohnmächtigem Zorn. Schriftlich wenigstens will er Kaiser Konstantius, dem Verräter der Sache der Kirche und des Christentums, die Wahrheit sagen. In unerhörter Weise hatte Konstantius 355 zu Mailand die orthodoxen Bischöfe vergewaltigt. In ebenso unerhörter Weise nimmt Luzifer Rache. Auch Hilarius, auch Athanasius hat scharfe Worte gegenüber Konstantius gebrauchen zu dürfen geglaubt. Einen so leidenschaftlichen Ton jedoch, ein so rücksichtsloses Gepolter, eine so unbändige Flut von Schimpfwörtern hat nur Luzifer sich gestattet. Auf eine überdachte Darlegung des eigenen Standpunktes oder eine planmäßige Bekämpfung der gegnerischen Position läßt er sich nicht ein. Jede Diskussion mit den „negatores unici Dei filii“ muß er ablehnen. Sie haben auch den Namen Christen in seinen Augen verscherzt.

Ein theologisches Interesse hat also Luzifer für den Augenblick wenigstens durchaus nicht verfolgt. Wahrscheinlich hat er es überhaupt für überflüssig gehalten, in subtile Distinktionen hinabzusteigen. Es war unter den damaligen Verhältnissen eine bedenkliche Sorglosigkeit, daß er sich den Ausdruck „similis atque aequalis patri filius“ entschlüpfen ließ[1], während er sonst auf der Formel „trinitas perfecta et una deitas“ besteht. Er rühmt sich selbst, nur die heiligen Schriften zu kennen. Die „litterae ethnicales“ auszubeuten, möge den Gegnern, den Feinden des Christentums, überlassen sein[2]. Er schämt sich auch nicht, die Sprache des gemeinen Mannes zu sprechen.

[1] Luc., De S. Athanasio 1, 33. Hilarius hat diesen Ausdruck sofort als Mangel an Korrektheit empfunden, aber freilich die orthodoxe Intention Luzifers nicht verkannt. Vgl. Hil., Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa, bei Migne, PP. Lat. 10, 546 547.

[2] Vgl. Luc., Moriendum esse pro Dei filio 11: „Nos vero, quibus ad loquendum natura sufficit, alieni ab omni scientia ethnicalium litterarum, ad omnem destruendam haeresem valemus, quia res ipsa et veritas loquantur. Tu ac tui adiutores litterarum ethnicalium plenam auxistis artem. Nos sumus tantum sacras scientes litteras.“

Der „sermo politus“ oder „ornatus“, dessen die Gegner sich befleißigen, verrate von vornherein schon die innere Unwahrheit[1].

Alle Schriften Luzifers gehen von dem Satze aus, daß man mit Häretikern keinerlei Gemeinschaft halten dürfe. Später ist er selbst Schismatiker geworden. Solange es sich darum handelte, kaiserlicher Willkür mit unbeugsamem Mannesmut und Mannestrotz die Stirne zu bieten, war Luzifer an seinem Platze. Als es galt, wesentlich veränderten Zeitumständen Rechnung zu tragen und durch weise Mäßigung und kluge Nachsicht die Arianer für das Nicänum zu gewinnen, hat Luzifer vollständig versagt. Er warf den weiter blickenden Kampf- und Leidensgenossen den Fehdehandschuh hin. Er war zu irgendwelchen Konzessionen gegen die bisherigen Feinde nicht zu bewegen. Er wertete die Partei höher als das Ganze. Allein ist er übrigens nicht geblieben. „Luziferianer“ nannte die nächste Folgezeit eine Gruppe von Rigoristen, welche die ehemaligen Arianer von allen Kirchenämtern ausgeschlossen, die Bischöfe zu Laien degradiert wissen wollten[2]. Bis zu welchem Grade Luzifer selbst dieses Schisma organisiert hat, ist freilich nicht mehr zu erkennen. Große Ausdehnung hat dasselbe nicht gewonnen, und nach kurzer Zeit ist es im Sande verlaufen.

G. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, und das Schisma der Luciferianer, Leipzig 1886, 8°. Im Anhang (101 f) führt Krüger auch die ältere Literatur über Luzifer auf. Einzelne Punkte seiner eigenen Darstellung hat er in dem Artikel über Luzifer in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 11, 1902, 666 668, berichtigt. — Die Schriften Luzifers sind nur durch ein einziges Manuskript überliefert, cod. Vaticanus 133 saec. IX/X. Die editio princeps ward von J. Tilius, Bischof von Meaux, veranstaltet, Paris 1568, 8° (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 6, Venet. 1770, 153—260), eine bessere Ausgabe von den Gebrüdern J. D. und J. Coleti, Venedig 1778, 2° (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 13, Paris. 1845), die neueste und beste Ausgabe von W. Hartel, Wien 1886 (Corpus script. eccles. lat. 14). Hartel hat eine große Anzahl von evidenten Korrekturen vornehmen können, hauptsächlich auf Grund genauerer Erforschung der Sprache Luzifers. Siehe Hartel, Lucifer von Cagliari und sein Latein: Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik 3, 1886, 1—58. Vgl. über das Manuskript und die Ausgaben Krüger, Lucifer 97—101.

2. Luzifer vor dem Exil. — Bischof Luzifer von Calaris (auch Caralis, jetzt Cagliari) auf Sardinien, dessen früheres Leben undurchdringliches Dunkel deckt, wird im Winter 354/355 auf sein eigenes Anerbieten hin von Papst Liberius mit einer Gesandtschaft an Kaiser Konstantius nach Mailand betraut, zu dem Zweck, die Be-

[1] Luc. ebd.: „Noster sermo est communis, contra vester politus, ornatus, qui etiam dici mereatur disertus; et tamen suadere dulcis per artem quaesitus sermo vester nulli potest Christianorum nisi ei qui non sit, sed tantum dicatur, ut tu.“

[2] Über ihre Anschauungen und Ziele sind wir am einläßlichsten unterrichtet durch des hl. Hieronymus „Altercatio Luciferiani et orthodoxi“.

rufung einer neuen Synode zu erwirken. Der Kaiser zeigt sich entgegenkommend: die Synode wird auf das Frühjahr 355 nach Mailand anberaumt. Das Ergebnis aber ist nicht ein Triumph des Nicänums, sondern ein neuer Sieg der Arianer. Der Kaiser weiß von der großen Mehrzahl auch der orthodoxen Bischöfe die Unterschrift unter die Verurteilung des Athanasius zu erzwingen. An Luzifer prallen alle Drohungen ab. „Und wenn du", erklärt er dem Kaiser, „deiner gesamten Heeresmacht befehlen würdest, uns Verflucher deiner Blasphemie mit den Geschossen deines ganzen Reiches zu überschütten, uns Verächter deines sakrilegischen Dekretes mit allen ihren Schwertern niederzuhauen, wir würden doch nicht nachgeben können." [1] Zur Strafe muß er in die Verbannung gehen.

Aus der Zeit vor dem Exil hat sich nur noch ein kurzer Brief Luzifers an Eusebius von Vercellä erhalten, eine dringende Bitte um baldiges Erscheinen auf der Synode zu Mailand. Migne a. a. O. 13, 765—766. Hartel a. a. O. 319.

3. Luzifer während des Exils. — Germanicia in Kommagene wurde Luzifer als Aufenthaltsort angewiesen; später ward er nach Eleutheropolis in Palästina und schließlich in die Thebais deportiert[2]. Dort erreichte ihn das Edikt Julians, welches den verbannten Bischöfen die Rückkehr in ihre Diözesen gestattete. Während des Exils, innerhalb der Jahre 356—361, hat Luzifer seine Invektiven verfaßt, welche sich sämtlich in direkter Anrede an Konstantius wenden. Zur genaueren Bestimmung der Entstehungszeit bieten sie jedoch keine ausreichenden Anhaltspunkte. Nur mit Wahrscheinlichkeit können sie in nachstehende, von dem einzigen Manuskripte allerdings abweichende Ordnung gebracht werden.

„De non conveniendo cum haereticis" (Migne 13, 767 bis 794) ist allem Anschein nach unter dem frischen Eindruck der gewalttätigen Szenen auf der Synode zu Mailand, in fühlbarer Aufregung, geschrieben, vermutlich noch 356. Die Ausführung gipfelt in der verwunderten Frage, wie es nur möglich sei, an Christen die Zumutung zu stellen, mit Arianern, den Knechten des Teufels und des Antichrists, auf gleichem Fuße zu verkehren. Mit deutlicher Beziehung auf die Tagung zu Mailand wird den Beschlüssen eines Konzils, welchem ein giftstrotzendes kaiserliches Edikt als Programm gedient habe, alle und jede Verbindlichkeit abgesprochen. Eine zweite Schrift, „De regibus apostaticis" (13, 793—818), befaßt sich speziell mit einer jedenfalls auch zu Mailand gefallenen Äußerung des Kaisers, das Glück seiner Regierung zeige allein schon, daß er sich des Wohlwollens Gottes erfreue und also doch wohl auch zum rechten Glauben sich

[1] Luc., Moriendum esse etc. 4.
[2] Näheres bei Krüger, Lucifer 20 ff.

bekenne[1]. Gott hat, beweist demgegenüber Luzifer aus den Schriften des Alten Testamentes, auch gegen abgöttische Könige nicht selten große Langmut geübt, bis er sie schließlich dem verdienten Verderben überantwortete. Das, worauf Konstantius jetzt poche, sei, mit den Augen des Glaubens betrachtet, nur das Vorzeichen eines um so schrecklicheren Endgerichtes. Eine dritte Schrift geißelt in zwei vollen Büchern (13, 817—936) das Ansinnen des Kaisers an die Synodalen zu Mailand, Athanasius zu verurteilen, ohne ihn gehört zu haben. Der Titel hat ursprünglich wahrscheinlich gelautet: „Quia absentem nemo debet iudicare nec damnare“[2]; die früheren Herausgeber schrieben: „Pro S. Athanasio“, Hartel: „De S. Athanasio.“[3] Luzifer geht der Reihe nach fast alle Bücher des Alten Testamentes durch, um mit einer Wolke von Zeugnissen darzutun, daß das Ansinnen des Kaisers allen göttlichen Satzungen Hohn sprach.

Die drei genannten Schriften, von welchen die zwei letzten den Jahren 357—358 entstammen mögen[4], dürften Anlaß und Gegenstand des Briefwechsels zwischen Luzifer und dem kaiserlichen Kammerherrn Florentius (13, 935—936) gewesen sein. Florentius fragt, ob Luzifer sich wirklich als den Absender des in seinem Namen dem Kaiser überbrachten „codex“ bekenne, und der Verbannte beeilt sich, diese Frage mit Stolz zu bejahen. Sofort, wie es scheint, etwa im Laufe des Jahres 359, legt Luzifer Hand an eine weitere Schrift „De non parcendo in Deum delinquentibus“ (13, 935—1008). Der Kaiser hatte, wie der erste Satz besagt — ob bei Empfang des eingesandten „codex“, bleibt dahingestellt —, Klage geführt über Luzifers Rücksichtslosigkeit und Unverschämtheit. Mit Berufung auf das Beispiel der Propheten des Alten Bundes legt Luzifer dar, daß ein Priester des Herrn auch dem Kaiser keine Ehrfurcht schuldig sei, wenn derselbe sich als Häretiker erweise[5]. In einer letzten Schrift,

[1] Laut c. 1 sagte der Kaiser: „Nisi catholica esset fides Arii, hoc est mea, nisi placitum esset Deo quod illam persequar fidem quam contra nos scripserint apud Niciam, numquam profecto adhuc in imperio florerem.“ Im Verlaufe wird der Ausspruch in etwas anderer Form noch häufig wiederholt, c. 9 10 11.

[2] So ist in der Handschrift das erste Buch überschrieben.

[3] So, „De Athanasio“, sagt die Handschrift zum Schlusse eines jeden der beiden Bücher.

[4] Die Bücher „De S. Athanasio“ hat Hilarius in seiner Schrift „De synodis“, welche Ende 358, spätestens Anfang 359, verfaßt wurde, schon berücksichtigt. Vgl. Hil., Apolog. ad reprehens. libri de synodis resp. a. a. O.

[5] De non parcendo etc. 21 verweist Luzifer selbst auf frühere Briefe und Bücher mit den Worten: „Probant epistolae meae mediocritatis et libri rustico licet sermone descripti me saepe dixisse, quod peccata quidem fecerint nostra, ut in tuas antichristi praecursoris veniremus manus, te tamen pugnare contra Deum.“ Den Gedanken jedoch, daß die Verfolgung durch Konstantius die Strafe für die Sünden der Katholiken selbst sei, wüßte ich in den vorhin genannten Schriften nicht nachzuweisen. Dieser Frage hätte Krüger a. a. O. 107 näher treten müssen.

„Moriendum esse pro Dei filio“ (13, 1007—1038), vom Jahre 360 oder 361, beteuert Luzifer seine freudige Bereitschaft zum Märtyrertode[1]. Die Sprache ist etwas ruhiger, der Ausdruck gewählter, die Bibelzitate, die sonst so gern zu Haufen aufgetürmt werden, treten mehr zurück. Manche Stellen haben einen wohltuenden Zug wirklicher Hoheit. Es spricht ein Mann „mirae constantiae et praeparati animi ad martyrium“[2].

Ausführlichere Inhaltsangaben sind Luzifers Schriften gegenüber nicht am Platze. Dieselben wachsen in die Breite infolge unaufhörlicher Wiederholung des in dem präzis formulierten und sorgsam abgewogenen Titel ausgesprochenen Grundgedankens. So persönlich und gereizt sie sind, so eintönig und langweilig sind sie auch. Es kommt hinzu, daß sie zumeist, die letzte etwa ausgenommen, von Anfang bis zu Ende von einer schweren Kette von Bibelzitaten durchzogen werden, unter welcher der Kontext fast zu ersticken droht. Aus den Büchern „De S. Athanasio“, den weitschweifigsten und ermüdendsten von allen, läßt sich sogar ein Einblick in den Bibelkanon des Verfassers oder in die Anordnung seines Alten Testamentes gewinnen, insofern er hier die Schriften des Alten Testamentes in der Reihenfolge zitiert, in welcher sie ihm vorgelegen haben. Sämtliche Bücher aber liefern wichtige Beiträge zur Kenntnis der sog. Itala. Dagegen enthält nur ein einziges Buch, „Moriendum esse pro Dei filio“, nennenswerte Reminiszenzen aus Kirchenschriftstellern, und zwar aus Tertullian, Cyprian und Laktantius, und gerade diese fremden Vorlagen mögen mitbestimmend gewesen sein für das besondere Gepräge, durch welches das genannte Buch sich auszeichnet. Seine Sprache nennt Luzifer selbst, wie wir schon hörten, einen „sermo rusticus“ oder „communis“. Der Wortschatz ist großenteils dem Vulgärlatein entnommen, die Deklination und Konjugation vielfach inkorrekt, der Satzbau überaus nachlässig und ungelenk. Hartel hat die einzelnen Verstöße gegen die Klassizität in lexikalischer Hinsicht, in der Formbildung und in der Syntax zusammengestellt[3].

Über die Abfassungszeit oder die Reihenfolge der Schriften Luzifers s. die Gebrüder Coleti bei Migne a. a. O. 13, 725—736; Krüger, Lucifer 102 bis 109. Zu dem Bibelkanon Luzifers vgl. Krüger 110—115. Über die Reminiszenzen aus Kirchenschriftstellern s. Krüger 27 f; doch vgl. bezüglich Tertullians J. van der Vliet, Studia ecclesiastica: Tertullianus 1, Lugd. Bat. 1891, 45 f und Harnack (Tertullian in der Litteratur der alten Kirche) in den Sitzungsberichten der k. preuß. Akad. der Wiss. zu Berlin 1895, 565 f; bezüglich Cyprians Harnack (Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians)

[1] Moriendum esse etc. 12 zitiert er gelegentlich seinen „liber qui titulatur ‚de regibus apostaticis‘“.

[2] Hier., De vir. ill. 95.

[3] Hartel im Archiv f. latein. Lexikogr. u. Grammatik 3, 1886, 12 ff.

in den Texten und Untersuchungen usf. 13, 4b, 1895, 4ff; bezüglich des Laktantius S. Brandt in seiner Laktantius-Ausgabe 1, 1890, Proleg. CIII f. Über die Vorlagen Luzifers in der Schrift „Moriendum esse pro Dei filio" im besondern s. A. Merk in der Theol. Quartalschrift 94, 1912, 1—32. — In der sogleich zu erwähnenden Bittschrift der luziferianischen Presbyter Faustinus und Marcellinus an die Kaiser vom Jahre 383 oder 384 (c. 88 ed. Guenther, Corpus script. eccles. lat. 35, 31) wird von den Schriften Luzifers an Konstantius gesagt: „Quos quidem libros, cum per omnia ex integro ageret, suspexit et Athanasius ut veri vindicis atque in graecum stilum transtulit, ne tantum boni graeca lingua non haberet. Parum est: quin etiam propriis litteris idem Athanasius eosdem libros praedicat ut prophetarum et evangeliorum atque apostolorum doctrinis et pia confessione contextos." Mit dem letzten Satze wird jedenfalls auf die zwei Briefe des Athanasius an Luzifer hingewiesen (Migne a. a. O. 13, 1037—1042; Hartel a. a. O. 322—327), welche oben, S. 73, als luziferianische Fälschungen bezeichnet worden sind. Faustinus und Marcellinus werden jedoch nicht die Fälscher gewesen sein, sondern zu den Düpierten gehören. Von einer griechischen Übersetzung der Schriften Luzifers ist sonst nichts bekannt. Daß Athanasius eine solche gefertigt haben sollte, ist fast unglaublich. Vgl. Saltet (Fraudes littéraires des schismatiques Luciférien) im Bulletin de littérature ecclés. 1906, 314f. — Zu bedauern ist der Verlust eines wohl auch noch in die Tage des Exils zurückreichenden Klageschreibens Luzifers an Hilarius von Poitiers über des letzteren Schrift „De synodis". Vgl. vorhin S. 381.

4. Luzifer nach dem Exil. — Aus der Thebais ist Luzifer nach Antiochien geeilt. Auf der Synode zu Alexandrien im Jahre 362 hat er sich durch zwei Diakonen vertreten lassen. Um den kirchlichen Notständen der syrischen Hauptstadt abzuhelfen, weihte er den Presbyter Paulinus zum Bischof der Partei der Eustathianer, weil er in dem noch im Exil weilenden Bischof Melitius und seinen Anhängern Arianer sah[1]. Es war eine peinliche Situation, als nunmehr Abgesandte der Synode von Alexandrien in Antiochien eintrafen, welche dahin wirken sollten, daß die Eustathianer, unter Verzicht auf ihre Sonderstellung, die kirchliche Gemeinschaft mit den Melitianern wiederaufnähmen. Diesen Plan hatte Luzifer im voraus vereitelt. Überhaupt aber setzte er der Friedenspolitik des großen Athanasius, den er doch selbst noch vor wenigen Jahren als die Verkörperung der Rechtgläubigkeit so laut gefeiert hatte, den kleinlichsten Starrsinn entgegen, und indem er gleich wieder zum Äußersten schritt, brach er die Kirchengemeinschaft mit den Vertretern und Anhängern der alexandrinischen Synode ab. Von Antiochien ist er über Italien nach Sardinien zurückgekehrt. Über seine letzten Lebensjahre schweigen unsere Quellen. Im Jahre 370 oder 371 ist er gestorben.

Schriften Luzifers aus der Zeit nach dem Exil sind nicht bezeugt. Eine angebliche „Fides S. Luciferi episcopi" (Migne 13, 1049) ist, wie die Gebrüder Coleti zeigten, nur ein Ausschnitt aus der dem luziferianischen Presbyter Faustinus zugeschriebenen „Fides" (Migne 13, 79—80). — Eine

[1] Vgl. vorhin S. 238.

pseudonym überlieferte Rede an Täuflinge, „Exhortatio S. Ambrosii episc. ad neophytos de symbolo", nach inneren Anzeichen jedenfalls nicht Eigentum des hl. Ambrosius, aber aus den Jahren 340—370 stammend, hat der erste Herausgeber, C. P. Caspari, Luzifer zueignen wollen. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols u. der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 132—140 175—182; der Text der Rede ist wiederholt bei Caspari, Alte und neue Quellen usw., Christiania 1879, 186—195. Im Gegensatz zu Caspari glaubte Krüger (a. a. O. 118—130) die Rede als Werk des Eusebius von Vercellä erweisen zu können, hat sie jedoch selbst später (Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 11, 1902, 666) direkt Eusebius abgesprochen. Inzwischen hatte F. Kattenbusch den Glauben an die italische Heimat des in der Rede ausgelegten Symbols erschüttert und, freilich in sehr zurückhaltenden Wendungen, Gregor von Eliberis als Verfasser in Vorschlag gebracht. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 202 ff; vgl. auch die von Kattenbusch 2, 1900, 1004, s. v. Exhortatio ad neophytos, angeführten Stellen seines Werkes. K. Künstle endlich (Antipriscilliana, Freiburg i. Br. 1905, 127 f) möchte den galläzischen Bischof Syagrius, in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts, für den Verfasser halten. Die schöne Rede „wird Objekt weiterer Erwägungen sein müssen"! Kattenbusch 1, 408.

5. Faustinus und Marcellinus. — Zwei eifrige Mitglieder der Partei der Luziferianer, die römischen Presbyter Faustinus und Marcellinus, überreichten Ende 383 oder Anfang 384 zu Konstantinopel den Kaisern Valentinian II., Theodosius und Arkadius eine Bittschrift: „De confessione verae fidei et ostentatione sacrae communionis et persecutione adversantium veritati" (Migne 13, 83—107). Die von J. Sirmond, dem ersten Herausgeber, eingeführte Aufschrift „Libellus precum" hat keine handschriftliche Gewähr. Nach langen Klagen über die Bedrückungen, welche sie selbst zu Eleutheropolis in Palästina und anderswo ihre Freunde von seiten der Katholiken erfahren, bitten Faustinus und Marcellinus die Kaiser um Schutz vor weiterer Unbill. Sie führen die Angehörigen ihrer Partei als die eigentlich rechtgläubigen Katholiken ein, protestieren lebhaft gegen den Sektennamen Luziferianer[1], bezeichnen sich aber mit Genugtuung als die Erben des Geistes des großen Luzifer. Als zeitige Führer oder Häupter der Partei erscheinen die Bischöfe Gregor von Eliberis, Heraklidas von Oxyrhynchus in Unterägypten, Ephesius zu Rom. Die sehr übertriebene und parteiische Darstellung ist mit aller Vorsicht aufzunehmen, bei der Dürftigkeit der Nachrichten über das Schisma der Luziferianer aber doch von großem Interesse. Theodosius hat nicht gezögert, in einem Reskript an den praefectus praetorio Kynegius vom Jahre 384 (13, 107—108) diejenigen als rechtgläubige Christen anzuerkennen und des kaiserlichen Schutzes zu versichern, welche mit dem Spanier Gregor und dem Orientalen Heraklidas in Kirchengemeinschaft stünden.

[1] Vgl. c. 86 ed. Guenther: „Falsi cognomenti discutiamus invidiam, qua nos factant esse Luciferianos."

Marcellinus ist nur aus dieser Bittschrift bekannt. Sein schriftstellerischer Anteil an derselben wird ein geringer gewesen sein[1]. Faustinus hat sich auch sonst literarisch betätigt und scheint als Theologe ein gewisses Ansehen genossen zu haben. Auf Ersuchen der Kaiserin Flaccilla verfaßte er zur Verteidigung der katholischen Trinitätslehre gegen die Einwürfe der Arianer eine Schrift, welche von Gennadius „Adversum Arianos et Macedonianos libri septem" betitelt wird[2], aber ohne Zweifel identisch ist mit dem handschriftlich überlieferten Buche „De fide adversus Arianos" (13, 37—80). Das siebte und letzte Kapitel des Buches bekämpft die Gegner der katholischen Lehre vom Heiligen Geiste, kennt jedoch den Namen Macedonianer noch nicht. Gennadius hat sich seine Aufschrift selbst nach Maßgabe des Inhalts formuliert. Eigenartiges geht dem Buche ab. Es zeigt sich abhängig von Gregor von Eliberis' Schrift „De fide". Seine Entstehungszeit ist unsicher. Wilmart, welcher eine neue Ausgabe vorbereitet, läßt es um 380 geschrieben sein[3].

Außerdem besitzen wir unter des Faustinus Namen noch eine „Fides Theodosio imperatori oblata" (13, 79—80), ein Glaubensbekenntnis, welches den Vorwurf des Sabellianisierens und Apollinarisierens abwehren will. Von äußeren Zeugnissen ist es verlassen; von inneren Anlässen zu Zweifeln dürfte es frei sein. Der erste Herausgeber, Quesnel, versetzte es in die Zeit zwischen 379 und 381, da Faustinus zu Eleutheropolis in Streitigkeiten mit dem dortigen Bischof Turbo geriet.

Der Text der genannten Schriften bei Migne a. a. O. ist aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, Venet. 1770, 439—474, entlehnt. Das zuletzt erwähnte Glaubensbekenntnis wurde erstmalig 1675 durch P. Quesnel herausgegeben. Die Schrift „De fide adversus Arianos" war schon 1528 zu Basel, apud Ioannem Fabrum Iuliacensem, gedruckt worden. Über die handschriftliche Überlieferung derselben handelt A. Wilmart, La tradition des opuscules dogmatiques de Foebadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus (Sitzungsberichte der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 159, Abhandl. 1), 1908, 24 ff. Die Bittschrift der beiden Presbyter ward 1650 durch J. Sirmond ans Licht gezogen, und die späteren Herausgeber haben nur Sirmonds Text wiederholt. Auf die Handschriften ist erst wieder O. Günther zurückgegangen, welcher in seiner Ausgabe der sog. Collectio Avellana, Wien 1895—1898 (Corpus script. eccles. lat. 35), 5—44, einen vortrefflichen neuen Text darbot. Die Bittschrift ist nämlich einmal durch die unter dem Namen „Avellana" gehende Sammlung von Kaiser- und Papstbriefen und sodann durch eine zusammengehörige Gruppe anderweitiger Sammlungen überliefert. Siehe darüber Günther, Avellana-Studien, Wien 1896, 69 ff. Vor unserer Bittschrift steht in der „Avellana", als erstes Stück der ganzen Sammlung, eine Geschichte der

[1] Wiewohl Isidor von Sevilla (De vir. ill. 14) die Schrift schlechtweg als Werk des Marcellinus kennzeichnet, ohne Faustinus auch nur zu nennen.

[2] Gennad., De vir. ill. 16.

[3] Wilmart in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 159, Abhandl. 1, 1908, 2.

Kämpfe zwischen Papst Damasus und dem Gegenpapste Ursinus (unter dem unzutreffenden Titel: Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos, ed. Guenther 1—5), und der Herausgeber Sirmond, welcher aus einer Abschrift der „Avellana" schöpfte, erblickte in dieser Erzählung die „praefatio" der Bittschrift. Doch erkannte schon Tillemont, daß das erste und das zweite Stück der Sammlung außer allem inneren Zusammenhange stehen. Das „Explicit" des ersten und das „Incipit" des zweiten Stückes wird aber auch heute noch verschieden abgegrenzt. S. einerseits Günther a. a. O. 7 ff; anderseits J. Wittig, Papst Damasus I. (Römische Quartalschrift, Supplementheft 14), 1902, 54 ff. Hinter der Bittschrift steht in der „Avellana" das Reskript des Theodosius an Kynegius (ed. Guenther 45—46). Zu der Bittschrift selbst vgl. Krüger a. a. O. 62 f 75 ff.

6. Hilarius. — Ein luziferianischer Diakon Hilarius zu Rom glaubte noch weiter gehen zu müssen als seine Parteigenossen und wollte die zurücktretenden Arianer von neuem taufen. Er veröffentlichte auch, wie wir von Hieronymus hören, „libellos de haereticis rebaptizandis"[1]. Sonstige Nachrichten über diese „libelli" liegen nicht vor. Den Verfasser identifiziert man gern mit dem Diakon Hilarius, welcher 355 Luzifer nach Mailand begleitete und dort neben dem Bischof standhaft ausharrte. Als Hieronymus seine „Altercatio Luciferiani et orthodoxi" verfaßte, um 382, war Hilarius schon gestorben, ohne Schule gemacht zu haben. „Cum homine pariter interiit et secta."[2]

Vgl. Krüger a. a. O. 88 f.

§ 34. Zeno von Verona und Filastrius von Brescia.

(1. Zeno von Verona. 2. Petronius von Bologna. 3. Filastrius von Brescia. 4. Gaudentius von Brescia. 5. Fortunatianus von Aquileja. 6. Eusebius von Vercellä.)

1. Zeno von Verona. — Über Zeno von Verona, sein Leben und sein Wirken, hat lange Jahrhunderte hindurch peinliche Ungewißheit und Ratlosigkeit gelegen. Die Geschichte schwieg fast gänzlich. Die Sage hatte um so eifriger gesonnen und gesponnen[3]. Im Jahre 1739 traten die gelehrten Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini, „presbyteri Veronenses", mit den Ergebnissen an die Öffentlichkeit[4]: Zeno hat 362—380 als der achte Bischof von Verona eine sehr nachhaltige Tätigkeit entfaltet, und die unter seinem Namen überlieferten 93 „tractatus" (Migne, PP. Lat. 11, 253–528) sind wirklich seiner Feder entflossen. Diese Sätze werden auch heute noch im großen und ganzen als zutreffend anerkannt. Bigelmair möchte die Dauer

[1] Hier., Alterc. Lucif. et orthod. 27. [2] Ebd. 21.

[3] Durchweg sagenhaft ist insbesondere auch die von einem gewissen Coronatus im 8. Jahrhundert verfaßte, in verschiedenen Rezensionen auf uns gekommene „Vita S. Zenonis"; s. Bigelmair, Zeno von Verona, Münster i. W. 1904, 38 ff.

[4] In ihrer Ausgabe: S. Zenonis episc. Veronensis sermones, Veronae 1739.

des Pontifikates Zenos auf die Zeit vom 8. Dezember 362 bis 12. April 371 oder 372 einschränken, hält aber an der Echtheit der 93 „tractatus“ fest[1].

Diese „tractatus“ oder Predigten[2] waren den alten Literarhistorikern unbekannt. Weder Hieronymus noch Gennadius noch Isidor von Sevilla macht Zeno unter den „viri illustres“ namhaft. Das älteste Zeugnis für ein schriftstellerisches Wirken Zenos ist ein in das 8. Jahrhundert zurückreichendes Manuskript der Predigten selbst, welches wahrscheinlich von der Abtei S. Zenone zu Verona aus seinen Weg in das Benediktinerkloster zu Reims gefunden hat. Ihm schließt sich eine Handschrift der Predigten aus dem 9. oder 10. Jahrhundert in der Bibliothek der Kathedrale zu Pistoja an, welche erst von dem neuesten Herausgeber Graf Giuliari, wiederum Veroneser, verwertet worden ist[3].

Dieser codex Pistoriensis bietet ebenso wie der codex Remensis unter Zenos Namen 103 Predigten in zwei Büchern. Die 11 letzten sind jedoch in dem codex Remensis erst von späterer Hand nachgetragen, können auch aus inneren Gründen nicht dem Verfasser der vorhergehenden Predigten angehören und werden durch äußere Zeugnisse als Eigentum anderer Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts beglaubigt[4]. Alle vorhergehenden Stücke aber, 92 oder, da ein Stück, welches in den Handschriften nicht numeriert ist, als selbständige Nummer gelten muß, 93 an der Zahl, erweisen sich durch die Gleichheit des Stiles, die Einheitlichkeit des benützten Bibeltextes und die Identität der sonstigen Quellen und Vorbilder als eine Sammlung von Predigten einer und derselben Herkunft. Die Ballerini und nach ihnen auch Giuliari haben die Gliederung in zwei Bücher beibehalten und dem ersten Buche 16, dem zweiten 77 Nummern zugewiesen. Ein abgerundetes Ganzes stellt die Sammlung übrigens nicht dar. Erstens sind die meisten Stücke, sehr klein an Umfang, keine vollständigen Predigten, sondern teils Predigtausschnitte teils Predigtentwürfe bzw. bloße Einleitungen oder Ankündigungen. Zweitens treten einzelne Stücke in fast wörtlicher Übereinstimmung zweimal auf[5]. Und drittens sind auch fremdartige Texte eingereiht worden. Gleich die erste Nummer des ersten Buches ist keine Predigt, sondern ein Brief. Diese Beobachtungen lehren jedenfalls, daß die Sammlung, so wie sie vorliegt, nicht durch den Prediger selbst der Öffentlichkeit übergeben worden ist, sondern durch eine jüngere Hand, welche pietätsvoll alles

[1] Bigelmair, Zeno von Verona.

[2] Über die Bedeutung des Wortes „tractatus“ s. vorhin S. 397 A. 5.

[3] Seine Ausgabe erschien 1883 zu Verona, gleichfalls unter dem Titel: „S. Zenonis episc. Veronensis sermones.“

[4] Vgl. Bigelmair a. a. O. 15 f.

[5] Vgl. Tract. 2, 19 und 20, 39—40 und 41, 46 und 47, 56 und 58.

aufgehoben wissen wollte, was sie überhaupt an Schriftstücken unter dem Namen des Predigers vorfand.

Was den Inhalt angeht, so liegen Ermahnungen zu einem religiös-sittlichen Leben begreiflicherweise auch unserem Prediger nahe, namentlich Empfehlungen der Enthaltsamkeit und Jungfräulichkeit. Die mehr lehrhaft gehaltenen Ausführungen zeigen häufig eine polemische Spitze, bald gegen Arianer und Photinianer bald gegen Heiden und Juden gekehrt. Kein Thema aber hat er so oft und so einläßlich behandelt wie die Osterliturgie, einmal in Homilien über die biblischen Lesungen, die der Taufwasserweihe in der Osternacht voraufgingen, dann in Ansprachen unmittelbar vor und unmittelbar nach der Taufe („invitatio ad fontem“ und „ad neophytos post baptisma“) und schließlich in Reden auf das Osterfest selbst an alle Gläubigen. Sein Vortrag hat etwas Gewinnendes. Hinter seinen Worten steht eine kraft- und würdevolle und zugleich an Güte und Liebe reiche Persönlichkeit. Einem scharfen Tadel läßt er gerne eine captatio benevolentiae auf dem Fuße folgen. Auch die Häretiker, die er bekämpft, nennt er nie mit Namen. Mag er sich selbst einen „homo imperitissimus et elinguis“ heißen[1], ohne Zweifel ist er durch eine Rhetorenschule gegangen. Seine Sprache ist Kunstprosa mit allen den auf Wirkung und Eindruck berechneten Mitteln, wie die damalige Rhetorik sie gepflegt hat, Anaphora, Alliteration, rhythmischer Satzschluß, Satzparallelismus usf. Reiche Anklänge an die Schriften des Rhetors Apulejus von Madaura sind von jeher aufgefallen[2]. Von Kirchenschriftstellern sind hauptsächlich Tertullian, Cyprian und Laktantius dem Prediger vertraut gewesen. Auch den um 365 verfaßten Psalmenkommentar des hl. Hilarius von Poitiers scheint er bereits gekannt zu haben[3].

Als Quellen und Vorbilder sind also in erster Linie Afrikaner namhaft zu machen. Der Bibeltext aber, welcher in ausgedehntem Maße angezogen wird, besitzt die größte Ähnlichkeit oder deckt sich fast vollständig mit dem Bibeltexte Cyprians. Und da die Sammlung endlich auch eine Predigt auf den Jahrestag eines afrikanischen Märtyrers, des hl. Arkadius von Cäsarea in Mauretanien, umschließt[4],

[1] Tract. 1, 3, 1. Er tröstet sich über den angeblichen Mangel an Rednergabe mit dem Bewußtsein: „Non enim in ecclesia Dei fucatus quaeritur sermo, sed veritas pura.“

[2] Der alte Philologe Kaspar Barth (Adversariorum commentariorum libri 60, Francofurti 1624, col. 1944) glaubte sagen zu dürfen: „Cum Zenonis Veronensium quondam antistitis sermones lego, Christianum quemdam Appuleium legere mihi videor.“

[3] Vgl. Bigelmair a. a. O. 89—91. Die irrige Angabe Bigelmairs, daß der Psalmenkommentar des Hilarius „etwa um das Jahr 370 vollendet wurde“, hätte Arnold (in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 21, 1908, 661) nicht mehr wiederholen dürfen.

[4] Tract. 2, 18. Arkadius litt vermutlich am 12. Januar 305, jedenfalls aber zu Cäsarea in Mauretanien. Es existiert auch noch eine lateinische „Passio S. Ar-

so wird allgemein gefolgert, daß der Prediger in Afrika, vielleicht in Mauretanien, beheimatet gewesen und wohl auch in Afrika eine Rhetorenschule, vielleicht die Schule des Apulejus, besucht habe. Die Zeit seines Wirkens oder wenigstens seiner Predigertätigkeit ist auf Grund der in vorstehendem schon angedeuteten Indizien mit größter Wahrscheinlichkeit in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu verlegen. Einige archaistisch klingende und an Unklarheit leidende Äußerungen über die Beziehungen zwischen Vater und Sohn dürfen nicht zu einem früheren Ansatze verleiten, weil anderseits die Einheit des Wesens, „una substantia", aller drei Personen mit prononzierter Schärfe betont und überdies auch eine bereits reich entwickelte Mariologie vertreten wird. Die immerhin befremdende Bemerkung, der erste Korintherbrief sei „ante annos ferme quadringentos vel eo amplius" geschrieben[1], pflegt als ungefähre Zeitbestimmung aufgefaßt zu werden, während Bigelmair in dem Beisatz „vel eo amplius" einen Einschub des Sammlers der Predigten erblicken möchte[2]. Bis zu der Person Zenos von Verona führen innere Spuren nicht. Seine Ansprüche beruhen auf dem Zeugnis der Handschriften. Aber der Text gibt keinen Anlaß zu Zweifeln.

Zenos Predigten sind zuerst herausgegeben worden durch Albertus Castellanus O. Pr. und Magister Jakobus de Leuco, Venedig 1508, 8°. Die Hauptausgabe ist, wie gesagt, diejenige der Brüder Ballerini, Verona 1739, 2°, auf verhältnismäßig breiter handschriftlicher Grundlage aufgebaut und mit wertvollen Dissertationen über das Leben und die Lehre Zenos ausgestattet. Der Text dieser Ausgabe ist wiederholt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769, 105—158; bei Migne, PP. Lat. 11, Paris. 1845, 253—528. J. B. C. Graf Giuliari hat zu seiner gleichfalls mit umfassenden Prolegomena versehenen Ausgabe, Verona 1883, 2°, 2. (Titel-) Aufl. 1900, verschiedene neue Handschriften, unter ihnen den cod. Pistoriensis saec. IX vel X, heranziehen können, in dem Bestreben, den Text der Ballerini zu emendieren, aber keine besonders glückliche Hand bekundet. Näheres zur Geschichte der Ausgaben bei Bigelmair a. a. O. 8—22. Einige weitere Beiträge zur Texteskritik bei H. Januel, Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem pars 1—2 (2 Progr.), Ratisbonae 1905 bis 1906, 8°, 1, 39—40; 2, 21. S. auch E. Löfstedt, Patristische Beiträge, Upsala 1910, 27—29. — Eine deutsche Übersetzung der Predigten, nach der Ausgabe der Ballerini, gab P. Leipelt, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter). — Ein überaus sorgfältiges Verzeichnis der Literatur über Zeno bis zum Jahre 1882 fertigte Giuliari in seinen Prolegomena LXXXIX—CVIII, CXIII—CXXXIX. Herauszuheben wären Fr. A. Schütz, S. Zenonis episc. Veronensis doctrina christiana, Lipsiae 1854, 8°. L. J. V. Jazdzewski, Zeno Veronensis episc., Ratisbonae 1862, 8°. (Jazdzewski befaßt sich nur mit der Frage nach der Zeit Zenos.) Aus der Literatur der letzten Jahrzehnte ragt hervor

cadii", welche mit der genannten Predigt auf das engste verwandt und in der überlieferten Fassung sonder Zweifel von der Predigt abhängig ist. Vgl. Bigelmair a. a. O. 56—58. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 154 bis 156 366.

[1] Tract. 1, 5, 4. [2] Bigelmair a. a. O. 34 f.

A. Bigelmair, Zeno von Verona (Habilitationsschrift), Münster i. W. 1904, 8°. Als Afrikaner wird Zeno auch bei P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 365—371, besprochen. — Über die Reminiszenzen aus Apulejus von Madaura in den Predigten Zenos handelte C. Weyman (Studien zu Apulejus und seinen Nachahmern) in den Sitzungsberichten der philos.-philol. u. der hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. 1893, 2, 350—361. Vgl. auch Fr. Gatscha (Quaestionum Apuleianarum capita tria) in den Dissertationes philol. Vindobonenses 6, 1898, 157. Über Spuren der Vergil-, Ovid- und Cicero-Lektüre bei Zeno s. Januel a. a. O. 1, 27—38. Über die christlichen Quellen und Vorbilder Zenos Bigelmair a. a. O. 71—91. Über die Theologie Zenos Bigelmair 95—128.

2. Petronius von Bologna. — Eine kurze Gedächtnisrede auf den hl. Zeno, fast ohne historischen Gehalt, trägt in den Handschriften den Namen eines Bischofs Petronius von Verona; s. den Text in den Prolegomena der Zeno-Ausgabe Giuliaris CXLVII—CXLIX. Unter eben diesem Namen fand Morin in cod. Monac. 14386 saec. X außer dem „Sermo in natale S. Zenonis" noch einen nicht minder kurzen „Sermo in die ordinationis vel natale episcopi"; s. den Text bei G. Morin, Deux petits discours d'un évêque Petronius du V^e siècle: Revue Bénédictine 14, 1897, 3—8. Auch in Sprache und Stil berühren die zwei Reden sich so nahe, daß der Schluß auf die Einheit des Redners nicht zu umgehen ist. Zum Bischof von Verona aber ist Petronius irrtümlich gestempelt worden. Der Eingang des „Sermo in natale S. Zenonis" zeigt deutlich, daß der Redner auf besondere Einladung hin von auswärts nach Verona gekommen war, um dort die Gedächtnisrede zu halten. Petronius muß vielmehr Bischof von Bologna gewesen sein. Von „Petronius Bononiensis Italiae episcopus" berichtet Gennadius (De vir. ill. 41): „Legi sub eius nomine de ordinatione episcopi ratione et humilitate plenum tractatum", und diese Predigt ist höchstwahrscheinlich identisch mit dem von Morin entdeckten „Sermo in die ordinationis vel natale episcopi". Gennadius meinte die Echtheit der Predigt in Zweifel ziehen zu sollen, hauptsächlich deshalb, weil dieselbe durch eine „lingua elegantior" sich abhebe von den „Vitae patrum Aegypti monachorum", welche gleichfalls Petronius von Bologna zugeschrieben würden. Aber diese „Vitae" gehören sonder Zweifel nicht Petronius, sondern Rufinus von Aquileja an. Petronius war laut Gennadius, bevor er Bischof wurde, praefectus praetorio; er starb „Theodosio et Valentiniano regnantibus", also zwischen 425 und 450. Vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker, Münster i. W. 1898, 94 ff. Bigelmair, Zeno von Verona 66 f.

3. Filastrius von Brescia. — In den Jahren 383—391 schenkte Bischof Filastrius oder Filaster[1] von Brixia, d. i. Brescia, in einem

[1] Die Überlieferung spricht für die Schreibung mit F: Filastrius statt Philastrius. Zwischen den Formen Filastrius und Filaster aber herrscht schon bei den ältesten Zeugen Schwanken. In den Akten der Synode zu Aquileja vom Jahre 381 lautet der Name „Phelaster, Philastro, Philaster" (Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 599 601 612) oder vielmehr „Felaster, Filastro, Filaster" (Fr. Kauffmann, Texte und Untersuchungen zur altgerman. Religionsgeschichte, Texte 1, Straßburg 1899, 38 61). Augustinus schreibt in seiner Ep. 222, ad Quodvultdeum, c. 2, beharrlich „Philastrius", in seinem etwas jüngeren „Liber de haeresibus" hingegen, c. 41 45 53 57 67 71 80 81, ebenso beharrlich „Philaster". Weiteres bei Marx in seiner Filastrius-Ausgabe, Wien 1898 (Corpus script. eccles. lat. 38), Proleg. VIII ff. „Filaster" scheint

„Liber de haeresibus“ (Migne, PP. Lat. 12, 1111—1302) der lateinischen Kirche ein bescheidenes Gegenstück zu den sog. „Haereses“ des hl. Epiphanius. Der Lateiner hat sich bedeutend kürzer gefaßt, weiß aber fast noch einmal so viel Häresien aufzuzählen als der Grieche, 156 statt 80. Der Mangel einer klaren Begriffsbestimmung der Häresie, welcher schon bei Epiphanius festgestellt werden mußte, macht sich bei Filastrius in noch viel höherem Grade fühlbar [1].

Das Buch ist hauptsächlich durch drei Manuskripte des 9.—10. Jahrhunderts, zu St Petersburg, zu Berlin und zu Wien, überliefert. Der codex Petropolitanus hat die Aufschrift: „Incipit liber Filastri episcopi de heresibus“, und die Unterschrift: „Explicit diversarum hereseorum (sic!) liber.“ Auf diese Unterschrift gestützt, hat der jüngste Herausgeber, Marx, das Buch betitelt: „Diversarum hereseon liber.“ Richtiger würde es gewesen sein, bei der Aufschrift des Manuskriptes stehen zu bleiben. Auch der älteste Zeuge, den wir überhaupt noch vorladen können, Augustinus, gibt dem Buch den Titel: „Liber de haeresibus.“ [2]

Im Vorwort erklärt der Verfasser, von sämtlichen Häresien der jüdischen und der christlichen Zeit handeln zu wollen. Die Frage nach dem Wesen der Häresie wirft er gar nicht auf. Der jüdischen Häresien kann er 28 namhaft machen, von den Ophiten, Kainiten, Sethianern angefangen bis hinab zu denjenigen, welche meinen, die Hexe von Endor (1 Kg 28) habe die Seele Samuels aus der Unterwelt heraufgerufen (c. 26), den Verehrern von Asthar und Astharoth (c. 27), den Herodianern (c. 28). Die Zahl der christlichen Häresien beläuft sich auf 128. An der Spitze stehen Simon Magus, Menander, Satornil. Den Schluß bilden diejenigen, welche glauben, die Raben hätten Elias abends Fleisch zur Speise und morgens Brot gebracht (c. 154), diejenigen, welche irrigen Anschauungen über die Cherubim und Seraphim bei Isaias 6 huldigen (c. 155), diejenigen, welche die Worte Is 6, 6 ff unrichtig deuten (c. 156). Treffend hat Marx hervorgehoben, daß die 128 Kapitel des zweiten Teiles in zwei Hälften von je 64 Kapiteln zerfallen: die erste Hälfte, knapper gehalten, führt in biographischer Weise Häretiker bzw. Häresiarchen vor, die zweite verbreitet sich ausführlicher in doxographischer Weise über häretische Lehranschauungen [3]. In der zweiten Hälfte kommen aber wiederholt Häresien zur Sprache, welche schon in der ersten Hälfte erwähnt

---

eine vulgäre Nebenform zu „Filastrius“ zu sein. Vgl. Marx in den Berichten über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., 56, 1904, 44 f.

[1] Vgl. die Bemerkungen über beide Werke bei Aug., Ep. 222, 2.

[2] Aug., De haeres. 41. Vgl. Isid. Hispal., De vir. ill. 3.

[3] Siehe den „conspectus operis“ bei Marx in seiner Filastrius-Ausgabe 138—141; vgl. Proleg. xxxv ff.

worden sind, und auch innerhalb einer und derselben Hälfte wird nicht selten Zusammengehöriges auseinandergerissen, weil die Zahl 64 ausgefüllt werden soll[1]. Die Gesamtzahl 128 beruht also keineswegs auf Zufall, und die Zahl der jüdischen Häresien, 28, steht offenbar in engstem Zusammenhange mit der Zahl 128. Dunkel bleibt, weshalb Filastrius gerade auf die Zahlen 28 und 128 Gewicht gelegt hat. Auf alle Fälle ist sein Werk eine recht schwache Leistung. Auch die Darstellung ist schwerfällig und unbeholfen[2].

Die Quellen des Werkes müssen noch erst näher erforscht werden. Die früher weit verbreitete Meinung, Filastrius habe reichen Gebrauch gemacht von den „Haereses" des hl. Epiphanius, ist seit Lipsius mehr und mehr der Annahme gewichen, daß die Berührungen zwischen dem griechischen und dem lateinischen Häreseologen auf den beiderseitigen Anschluß an das Syntagma des hl. Hippolytus wider die 32 Häresien zurückzuführen seien[3]. Ein großer Teil der lateinischen Schrift, insbesondere der Bericht über die letzten 64 Häresien (c. 93 bis 156), scheint übrigens originales Eigentum des Verfassers zu sein.

Daß die Schrift nach 365 verfaßt ist, wird mit Sicherheit aus c. 106 geschlossen werden dürfen, wo von der „Häresie" derjenigen die Rede ist, welche für das Jahr 365 nach Christi Geburt das Ende der Welt erwarteten. Wenn diesen Häretikern entgegengehalten wird: „quadringentos iam et plus annos transisse cognoscimus (et), ex quo venit Dominus, fuisse completos", und bald darauf (c. 112) sogar behauptet wird: „inde a Domino usque nunc anni quadringenti triginta plus minus", so muß, scheint es, der terminus ante quem im 5. Jahrhundert gesucht werden. Es steht indessen fest, daß Filastrius vor 397 gestorben ist, weil Ambrosius, welcher 397 starb, noch an der Wahl des Nachfolgers des Filastrius, des Bischofs Gaudentius von Brixia, beteiligt und bei dessen Konsekration zugegen war[4], und es bleibt deshalb nichts anderes übrig, als jene Angaben entweder für Irrtümer des Verfassers zu erklären oder auf Rechnung eines Korrektors des 5. Jahrhunderts zu setzen[5]. Einige sonstige

[1] Vgl. schon Aug., De haeres. 41 45.

[2] Vgl. Marx, Proleg. XXXVII: „Sermo eius magna insignis est rusticitate."

[3] Kunze (De historiae Gnosticismi fontibus, Lipsiae 1894, 46 57 67) will jedoch wieder Filastrius aus Epiphanius schöpfen lassen.

[4] Gaudent., Sermo de ordinatione sua, Migne, PP. Lat. 20, 955—959.

[5] Zahn (Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 234) beruhigt sich mit der Tatsache, daß Filastrius „ein sehr schlechter Chronolog war". Das ist allerdings auch dadurch erwiesen, daß Tatian, der Schüler Justins des Märtyrers, in die Zeit nach der Verfolgung unter Decius gesetzt wird (c. 48). Marx (Proleg. XV) will aus den angeführten beiden Stellen folgern, daß unsere Handschriften den Text einer zweiten Ausgabe des Buches des Filastrius bieten, welche um 430, vermutlich in Italien, von unbekannter Hand veranstaltet worden sei. Diese Hypothese entbehrt jedes anderweitigen Stützpunktes.

mehr oder weniger versteckte Zeitspuren, der Hinweis auf die Geschlechter der Gracchen und Anicier (c. 24), bei welchem wahrscheinlich an Furius Maecius Gracchus, 376—377 praefectus urbi, und Anicius Auchemius Bassus, 382—383 praefectus urbi, zu denken ist, die Andeutung, daß der Donatistenführer Parmenianus, welcher um 391 starb, noch unter den Lebenden weilt (c. 83), der Umstand, daß Filastrius eine Kenntnis des Priszillianismus bekundet (c. 84), wie sie vor der im Winter 381/382 erfolgten Reise Priszillians und seiner Genossen nach Rom und Mailand schwerlich in Italien vorausgesetzt werden darf, gestatten wohl die Folgerung, daß die Ausarbeitung des Buches in die Jahre 383—391 gefallen ist[1].

Über das Leben und Wirken des Filastrius gibt eine von seinem Nachfolger Gaudentius bei der 15. Wiederkehr seines Todestages gehaltene Gedächtnisrede[2] dürftigen Aufschluß. Filastrius ist in verschiedenen Ländern umhergezogen[3], um Gottes Wort zu predigen und die Feinde des Glaubens, insbesondere die Arianer, zu bekämpfen, hat unter dem arianischen Vorgänger des hl. Ambrosius, Auxentius, zu Mailand und später zu Rom sich aufgehalten und schließlich zu Brescia ein dauerndes Heim gefunden. Im Jahre 381 unterschreibt er als Bischof von Brescia die Akten der Synode von Aquileja[4]. Zwischen 383 und 387 hat Augustinus ihn in Mailand bei Ambrosius getroffen[5]. Vor 397 ist er, wie gesagt, gestorben.

Die erste Ausgabe der Schrift des Filastrius besorgte J. Sichard, Basel 1528, 8°. Es folgten Ausgaben von J. A. Fabricius, Hamburg 1721; von P. Galeardi, Breslau 1738 (abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, Venet. 1770, 475—521, sowie bei Migne a. a. O.); von Fr. Oehler in seinem Corpus haereseologicum 1, Berolini 1856, 1—185. Einzelne Kapitel der Schrift (60 88 89) bearbeitete auch Th. Zahn, Geschichte des neutestamentl. Kanons 2, 1, Erlangen 1890, 233—239. Einen bedeutsamen Fortschritt bezeichnete die Ausgabe von Fr. Marx, Wien 1898 (Corpus script. eccles. lat. 38), gegründet auf die Handschriften zu St Petersburg und zu Wien. Die von Marx vergeblich gesuchte dritte Handschrift saec. IX—X, die Quelle der editio princeps vom Jahre 1528, mit der Wiener Handschrift saec. X nahe verwandt, tauchte 1902 unter den Görres-Handschriften auf und liegt jetzt in Berlin. Genauere Mitteilungen über sie machte zuerst A. Engelbrecht (Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius) in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 146, Abhandl. 8, 1903, 46—54. Eine sorgfältige Beschreibung und Kollationierung gab Marx, Über die Trierer Handschrift des Filastrius. Zur Ergänzung der Wiener Ausgabe:

[1] So, 383—391, Zahn, Gesch. des neutestamentl. Kanons 2, 1, 235. Marx, Proleg. XIII: „383 vel 384 librum esse editum suspicamur."

[2] Gaudent., Sermo de vita et obitu B. Philastrii, Migne 20, 997—1002.

[3] Sein Vaterland wird leider nicht genannt. Die Vermutung, er sei Alexandriner oder doch Ägypter gewesen (Marx, Proleg. XI), ist sehr schlecht begründet. Vgl. Juret, Étude grammaticale sur le latin de S. Filastrius, Erlangen 1904, 4—5.

[4] Siehe die vorhin zitierten Stellen der Akten.

[5] Aug., Ep. 222, 2.

Berichte über die Verhandlungen der k. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig, Philol.-hist. Kl., Bd 56, 1904, 43—105. — Eine weitläufige Studie über die Sprache des Filastrius nebst mannigfachen Beiträgen zur Textkritik seines Werkes bei P. C. Juret, Étude grammaticale sur le latin de S. Filastrius (Thèse), Erlangen 1904, 8°. — Über die Quellen des Werkes handelten R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865, 4 ff. Ders., Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht, Leipzig 1875, 91 ff. A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums, Leipzig 1884, 79—80. Ders., Judentum und Judenchristentum, Leipzig 1886, 56—61. J. Kunze, De historiae Gnosticismi fontibus novae quaestiones criticae, Lipsiae 1894, 46 ff. — Vgl. noch J. Wittig, Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 1—56.

4. Gaudentius von Brescia. — Die erwähnte Rede „De vita et obitu B. Philastrii" bildet das letzte Glied einer kleinen Reihe von Predigten des Nachfolgers des Filastrius, des Bischofs Gaudentius von Brixia (Migne, PP. Lat. 20, 827—1002). Laut dem interessanten Widmungsschreiben am Kopfe der Sammlung hat Gaudentius selbst auf Ersuchen seines Freundes Benivolus, welcher lieber den Posten eines Geheimsekretärs, „magister memoriae", Valentinians II. aufgab, als daß er Gesetze zu Gunsten der Arianer konzipiert hätte, eine Anzahl seiner Predigten zu Papier gebracht, nämlich zehn im Laufe einer Osterwoche gehaltene und zunächst für die Neophyten bestimmte Reden, welchen Benivolus krankheitshalber nicht hatte beiwohnen können, und noch fünf andere Reden, vier von kleinerem Umfang über verschiedene Stellen der Evangelien und eine über die makkabäischen Märtyrer, welche ohne Vorwissen des Redners stenographiert worden waren, aber durch den Redner einer Revision unterzogen wurden. Für die sonst noch durch heimlich bestellte Nachschreiber in Umlauf gekommenen Predigtstenogramme lehnt Gaudentius jede Verantwortung ab (de illis vero tractatibus, quos notariis, ut comperi, latenter appositis procul dubio interruptos et semiplenos otiosa quorumdam studia colligere praesumpserunt, nihil ad me attinet etc.). Das Interesse des Publikums an diesen Predigten erscheint verständlich. Die fünfzehn Proben zeichnen sich aus durch schlichte Schönheit und kernige Prägnanz des Ausdrucks wie durch Reichtum und Mannigfaltigkeit des Inhalts. Die Osterpredigten enthalten eine Fülle bedeutsamer Zeugnisse über die heilige Eucharistie. — In den Ausgaben sind diesen fünfzehn Predigten noch einige weitere Stücke angereiht. Schon die erste Sammelausgabe vom Jahre 1569 zählte vier solcher Stücke, zwei Predigten, „De ordinatione sua" (handschriftlich als Stenogramm bezeichnet) und „De dedicatione basilicae", und zwei Briefe, „Ad Serminium" und „Ad Paulum diaconum". In der Ausgabe P. Galeardis, der ersten Sonderausgabe, Padua 1720, wiederholt Brescia 1738, sind noch zwei Predigten hinzugekommen, „De Petro et Paulo" und „De vita et obitu B. Philastrii". Galeardis Ausgabe vom Jahre 1738 ist bei Migne a. a. O. abgedruckt. Auch diese sechs in der ursprünglichen Sammlung fehlenden Nummern dürften volles Vertrauen verdienen. Der „Sermo de vita et obitu B. Philastrii" ist von Marx in seiner Filastrius-Ausgabe (Proleg. VI ff) als eine Fälschung aus dem Ende des 8. oder dem Anfang des 9. Jahrhunderts abgewiesen worden. Er hat aber siegreiche Verteidiger gefunden in H. Januel, Commentationes philologicae in Zenonem Veronensem, Gaudentium Brixiensem, Petrum Chrysologum Ravennatem, Ratisbonae 1905 bis 1906 (2 Progr.), 2, 5—9, und Chr. Knappe, Ist die 21. Rede des hl. Gaudentius echt? Zugleich ein Beitrag zur Latinität des Gaudentius, Osnabrück 1908 (Progr.). Ein „Carmen ad laudem B. Philastrii" in sapphischem Versmaße (Migne 20, 1003—1006) ist anerkanntermaßen unecht; vgl. Marx,

Proleg. VII f. Über sonstige supposititia s. Galeardi bei Migne 20, 809 bis 810. Über die Latinität des Gaudentius (Knappe a. a. O. 10 ff) handelte auch schon K. Paucker in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 32, 1881, 481 ff. Über (fragwürdige) Reminiszenzen aus Vergil und Cicero bei Gaudentius s. Januel a. a. O. 1, 35 38. Zur Geschichte der Ausgaben vgl. Schönemann bei Migne 20, 791—796. — Aus dem Leben des Gaudentius ist nur sehr wenig bekannt. Nach Ausweis des „Sermo de ordinatione sua" befand er sich auf Reisen im Orient, als ihn die Nachricht ereilte, daß er zu Brescia zum Nachfolger des Filastrius gewählt worden. Es kostete nicht geringe Mühe, seinen Widerstand zu brechen. Vor allem scheint das Mahnwort des hl. Ambrosius Eindruck auf ihn gemacht zu haben. Zu Beginn des 5. Jahrhunderts ist er mutig und opferwillig für die Sache des exilierten Chrysostomus eingetreten. Er war einer der lateinischen Bischöfe, welche sich 404 oder 405 im Auftrage des Kaisers Honorius und des Papstes Innocenz I. nach Konstantinopel begaben, um Kaiser Arkadius an seine Pflicht zu erinnern (Pallad., Dial. de vita Chrys. 4, Migne, PP. Gr. 47, 15; vgl. Chrys., Ep. 184, Migne 52, 715). Wann Gaudentius den Hirtenstab niedergelegt hat, ist ebenso ungewiß, wie wann er denselben in die Hand genommen.

5. Fortunatianus von Aquileja. — Fortunatianus, ein geborner Afrikaner, unter Konstantius (337—361) Bischof von Aquileja, 343 Teilnehmer an dem Konzil zu Sardika (Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 39), hinterließ eine kurze Erklärung der Evangelien in wenig gebildeter Sprache. Hieronymus hat dieselbe dreimal erwähnt (Ep. 10, 3; De vir. ill. 97; Comm. in Matth. praef.), und wenn er sie früher „margaritam de evangelio" nannte (Ep. 10, 3), so sagte er später: „in evangelia titulis ordinatis brevi et rustico sermone scripsit commentarios" (De vir. ill. 97). Die Schrift gilt als verschollen. Die „tituli" oder Evangelienabschnitte wollte S. Berger (Histoire de la Vulgate, Paris 1893, 308 312) in den Summarien gewisser altlateinischer Evangelienhandschriften wiederfinden. G. Wohlenberg (Theol. Studien, Th. Zahn zum 10. Okt. 1908 dargebracht, Leipzig 1908, 391—426) vermutete, die ganze Schrift sei noch vorhanden, weil identisch mit der unter des Hieronymus Namen überlieferten „Expositio quatuor evangeliorum", welche nach der Erstlingsausgabe Martianays bei Migne, PP. Lat. 114, 861 916, unter den Werken Walahfrids und nach der Ausgabe Vallarsis bei Migne 30, 531—590, unter des Hieronymus Werken steht. P. Paschini (Revue Bénéd. 26, 1909, 469—475) hat Wohlenberg zugestimmt und Spuren einer Benützung dieser „Expositio" in den Matthäushomilien des Bischofs Chromatius von Aquileja (§ 36, 14) nachweisen zu können geglaubt. Doch ist die Sache noch keineswegs spruchreif. Fortunatianus genoß in hohem Maße das Vertrauen des Papstes Liberius (352—366), und nach Hieronymus wäre er es gewesen, der den Papst auf dem Gange ins Exil zur Nachgiebigkeit überredete und zum Abfall vom wahren Glauben verführte (in hoc habetur detestabilis, quod Liberium Romanae urbis episcopum pro fide ad exilium pergentem primus sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem haereseos compulit, De vir. ill. 97). Diese Notiz spielt in der sog. Liberius-Frage keine geringe Rolle.

6. Eusebius von Vercellä. — Eusebius, geboren auf Sardinien, Lektor der Kirche zu Rom und seit etwa 345 erster Bischof von Vercellä (Vercelli), war einer der angesehensten Kirchenfürsten des Okzidents, hervorleuchtend durch asketische Strenge des Lebens und mannhafte Verteidigung des orthodoxen Glaubens. Auf Wunsch des Papstes Liberius schloß er sich 354 der von Luzifer von Calaris geführten Gesandtschaft an Kaiser Konstantius an, blieb ebenso wie Luzifer auf der Synode zu Mailand 355 allen Einschüchterungsversuchen des Kaisers unzugänglich und ward nun gleich-

falls in den Orient verwiesen, zunächst nach Skythopolis in Palästina, dann nach Kappadozien und schließlich nach Oberägypten. Das Rückberufungsedikt Julians brachte auch ihm die Freiheit. Er starb am 1. August 370 oder 371. Die Kirche verehrt ihn als Märtyrer (16. Dezember). Zu den echten und unechten Gedächtnisreden auf Eusebius unter den Predigten des hl. Maximus von Turin (Migne, PP. Lat. 57, 413—422 697—700 885—894), zum Teil auch unter den unechten Predigten des hl. Ambrosius (Migne 17, 719—722), vgl. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, Leipzig 1886, 126 ff. Zu der hier zitierten „Vita S. Eusebii" vgl. die Bollandisten, Bibl. Hagiogr. Lat. 1, 1898—1899, 412 ff. — Eusebius ist von Hieronymus unter die „viri illustres" gestellt worden, weil er den großen Psalmenkommentar Eusebs von Cäsarea auszüglich, unter Weglassung der dogmatisch anstößigen Stellen, ins Lateinische übertrug. Dieses Werk, von welchem wir nur durch Hieronymus Kunde haben (De vir. ill. 96; Ep. 61, 2; 112, 20), ist, wie früher schon einmal bemerkt ward (S. 253), zu Grunde gegangen. Erhalten haben sich drei Briefe von der Hand Eusebs: „Ad Constantium Augustum" (Migne a. a. O. 12, 947), eine kurze Antwort auf die kaiserliche Berufung zur Synode zu Mailand (Migne 13, 564—565), „Ad presbyteros et plebem Italiae" (Migne 12, 947—954), an seine Gemeinde, aus dem Exil, und zwar aus Skythopolis, „Ad Gregorium episc. Spanensem" (Migne 10, 713—714), an Gregor von Eliberis, aus dem Exil, und zwar aus Oberägypten (e tertio exilio). In den Brief „Ad presbyteros et plebem Italiae" ist ein „exemplar libelli facti ad Patrophilum cum suis" eingeschoben, die Abschrift eines Protestes Eusebs gegen die Unbilden, welche er zu Skythopolis von seiten des arianischen Bischofs Patrophilus zu erdulden hatte. Über frühere Ausgaben der Briefe s. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 296. (Da nicht bloß bei Schoenemann 1, 295—296, sondern auch noch in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] 4, 1886, 1015 und in der Realenzykl. f. prot. Theol. u. Kirche[3] 5, 1898, 622 von einem „libellus facti ad Patrophilum" die Rede ist, so mag beigefügt sein, daß es sich um einen „libellus factus ad Patrophilum", d. i. „eine Patrophilus überreichte Klageschrift" handelt.) Über den Brief an Gregor von Eliberis, dessen Echtheit von L. Saltet angefochten wurde, s. A. L. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, Wien 1910, 64—66. — Ein ausführliches Glaubensbekenntnis, „De s. trinitate confessio" (Migne 12, 959—968), ist Eusebius mit Unrecht beigelegt worden; s. die neuen Abdrucke bei A. Hahn, Bibliothek der Symbole[3], Breslau 1897, 242—248; H. Denzinger, Enchiridion symbolorum[10], Frib. Brisg. 1908, 118—125. Daß Krüger die pseudonyme „Exhortatio S. Ambrosii episc. ad neophytos de symbolo" Eusebius zugeeignet wissen wollte, später aber selbst diese Hypothese zurücknahm, ward vorhin (S. 475) gesagt. C. H. Turner (On Eusebius of Vercelli: Journal of Theol. Studies 1, 1900, 126—128) hat das Symbolum „Quicumque" und die sieben ersten der zwölf pseudoathanasianischen Bücher „De trinitate" für Eusebius in Anspruch genommen, während A. E. Burn (On Eusebius of Vercelli: ebd. 592—599) die Bücher „De trinitate" Eusebius zuerkannte, das Symbolum aber ihm absprach. Über die Bücher „De trinitate" s. oben S. 57; über das Symbolum S. 58 f. Im Domschatz zu Vercelli wird ein Evangelienkodex aufbewahrt, welcher sehr wahrscheinlich im 4. Jahrhundert in Norditalien, vielleicht von Eusebius, geschrieben ist und zu den hervorragendsten Repräsentanten des vorhieronymianischen Evangelientextes zählt (cod. a). Ausgaben des Kodex von J. A. Irico, Mailand 1748, und von J. Bianchini, Rom 1749; Ricos Ausgabe ist wiederholt worden von J. Belsheim, Christiania 1894; Bianchinis Ausgabe ist abgedruckt bei Migne 12, 9—948. Vgl. etwa C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes 2, Leipzig 1902, 598 f; 3, 1909, 1330.

§ 35. Donatisten und Antidonatisten.

(1. Die ersten literarischen Vertreter des Donatismus. 2. Optatus von Mileve. 3. Tyconius.)

1. Die ersten literarischen Vertreter des Donatismus. — Tiefer noch als der Priszillianismus die spanische hat der Donatismus die afrikanische Kirche erschüttert. Seine Wurzeln reichen bis in das 3. Jahrhundert zurück. Die Donatisten sind im Grunde, wie schon Vincentius von Lerinum richtig gesehen hat[1], nichts anderes als die alte cyprianische Anabaptistenpartei mit ihrem eigenen, tertullianisch-cyprianischen Kirchen- und Sakramentsbegriff. Die wahre Kirche Christi könne nur Reine zu Mitgliedern haben, und nur Reine könnten Unreinen die Reinheit vermitteln. Die Wirksamkeit der Sakramente sei durch die subjektive Disposition des Spenders bedingt, durch seine Rechtgläubigkeit sowohl wie durch seine sittliche Würdigkeit. Wie die Taufe aus der Hand eines Ketzers, so sei jede Sakramentspendung von seiten eines Unwürdigen oder Todsünders ungültig und unwirksam.

Den äußeren Anlaß zu einem erneuten Zusammenstoß dieser Anschauungen mit dem katholischen Kirchen- und Sakramentsbegriff gab die Wahl des Archidiakonus Cäcilianus zum Bischof von Karthago, etwa Ende 311 oder Anfang 312. Auf Betreiben einer frömmelnden und reichen Witwe Lucilla, einer persönlichen Gegnerin Cäcilians, weigerte sich ein Teil des karthagischen Klerus, den neuen Bischof anzuerkennen, indem er sich darauf berief, daß Bischof Felix von Aptunga, welcher dem Gewählten die Hände aufgelegt hatte, in der diokletianischen Verfolgung „traditor“ geworden sei oder die heiligen Bücher ausgeliefert habe, eine Behauptung, welche sich übrigens in der gerichtlichen Untersuchung vor dem römischen Prokonsul als unzutreffend erwies. Bischof Donatus von Casä Nigrä in Numidien weihte den Lektor Majorinus, einen Hausfreund der Lucilla, zum Bischof von Karthago und stellte damit Altar gegen Altar[2]. Jetzt griff das Schisma mit erschreckender Schnelligkeit um sich, weil es fast im ganzen christlichen Afrika einen vorbereiteten Boden fand. Der Kampf der Parteien nahm um so bitterere Formen an, als die Staatsgewalt gegen die alle Ordnung gefährdende Gewalttätigkeit der Donatisten mit rücksichtsloser Strenge vorging[3].

[1] Vinc. Lir., Commonit. 6, al. 11.

[2] Aug., C. Crescon. Donat. 2, 1, 2: „Donatum a Casis Nigris, qui altare contra altare in eadem civitate (Carthagine) primus erexit.“

[3] Vgl. etwa D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt, Freiburg i. Br. 1883, 8°. W. Thümmel, Zur Beurteilung des Donatismus. Eine kirchengeschichtliche Untersuchung, Halle 1893, 8°. P. Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 4, Le Donatisme, Paris 1912. Dieser jüngste Band des

Der Name „Donatiani“ oder „Donatistae“ wird bald auf den erwähnten Bischof Donatus von Casä Nigrä zurückgeführt bald auf den nach dem frühen Tode des Majorinus zum schismatischen Bischof von Karthago bestellten Donatus, einen tatkräftigen und erfolgreichen Agitator, den seine Anhänger mit dem Beinamen des Großen schmückten[1]. Dieser letztere Donatus, gest. um 355, ist auch der erste literarische Anwalt des Schismas gewesen. Doch sind alle seine Schriften zu Grunde gegangen. Dasselbe Schicksal traf die ziemlich zahlreichen Schriften des zeitgenössischen Donatisten Vitellius, während von dem etwas jüngeren Donatisten Makrobius zwei Schriften erhalten geblieben sind, offenbar deshalb, weil sie abseits des Schismas lagen und auch den Katholiken Interesse boten. Makrobius war etwa 363 bis 375 donatistischer Winkelbischof zu Rom. Eine umfassendere literarische Tätigkeit entfaltete Parmenianus, welcher Donatus d. Gr. in der Reihe der schismatischen Bischöfe Karthagos gefolgt war und bis um 391 die donatistische Bewegung leitete. Er hat auch, zu Zwecken der Propaganda unter dem gewöhnlichen Volke, donatistische „Psalmen“ gedichtet[2], denen dann Augustinus 393 seinen „Psalmus contra partem Donati“ entgegenstellte. Zwei seiner Werke lassen sich aus katholischen Entgegnungen noch großenteils wiederherstellen, eine fünf Bücher zählende Polemik gegen die Katholiken aus der Antwort des Bischofs Optatus von Mileve in Numidien, ein interessantes Mahnschreiben an den katholisierenden Donatisten Tyconius aus der Antwort Augustins.

a) Donatus d. Gr. — Hieronymus (De vir. ill. 93) berichtet von Donatus d. Gr.: „Exstant eius multa ad suam haeresim pertinentia opuscula et de Spiritu Sancto liber Ariano dogmati congruens.“ Um 428 wiederholt Augustinus (De haeres. 69): „Exstant scripta eius, ubi apparet eum etiam non catholicam de trinitate habuisse sententiam, sed quamvis eiusdem substantiae, minorem tamen Patre Filium et minorem Filio putasse Spiritum Sanctum.“ Um 393 war Augustinus einem Briefe Donatus' d. Gr. über die Taufe mit einer eigenen Schrift „Contra epistolam Donati“ entgegengetreten, die wir indessen nur noch aus den Retraktationen des Verfassers (1, 21) kennen.

b) Vitellius. — Über einen donatistischen Schriftsteller Vitellius, welcher unter Kaiser Konstans (337—350) „blühte“, also ein Zeitgenosse Donatus' d. Gr. war, liegt folgende Mitteilung des Gennadius (De vir. ill. 4) vor: „Vitellius

---

Werkes von Monceaux ist leider zu spät erschienen, als daß er hier noch hätte benützt werden können.

[1] Hieronymus (De vir. ill. 93) bezeichnet Donatus d. Gr. als den „Donatus, a quo Donatiani pullulaverunt“. Augustinus hingegen (De haeres. 69; Retract. 1, 21, 3) glaubt diese Annahme ausdrücklich ablehnen und Donatus von Casä Nigrä als den Vater des Donatismus betrachten zu sollen. Chapman möchte diese beiden Donatus für eine und dieselbe Person halten. J. Chapman, Donatus the Great and Donatus of Casae Nigrae: Revue Bénéd. 26, 1909, 13—23.

[2] Praedestinatus 1, 44. Vgl. Aug., Ep. 55, 18, 34.

Afer Donatianorum schisma defendens scripsit de eo quod odio sint mundo Dei servi. In quo si tacuisset de nostro velut persecutorum nomine, egregiam doctrinam ediderat. Scripsit et adversus gentes et adversus nos velut traditores in persecutione divinarum scripturarum et ad regulam ecclesiasticam pertinentia multa disseruit."

c) Makrobius. — An Vitellius reiht Gennadius (a. a. O. 5) einen Makrobius an, welcher früher katholischer Presbyter in Afrika, später donatistischer Winkelbischof („occultus episcopus") zu Rom gewesen sei. Als katholischer Presbyter in Afrika habe derselbe ein treffliches Buch geschrieben: „ad confessores et virgines librum moralis quidem, sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum." Dieses Buch hat G. Morin (in der Revue Bénéd. 8, 1891, 236—237) identifiziert mit der pseudocyprianischen Schrift „De singularitate clericorum", einer an „filii carissimi" gerichteten weitläufigen und schwülstigen Warnung vor Syneisakten oder Haushälterinnen, welche nachweislich erst sehr spät unter Cyprians Namen gestellt worden ist (gedruckt zuletzt bei Hartel, S. Cypr. opp. 3, 173—220). A. Harnack (in den Texten und Untersuchungen usf. 24, 3, Leipzig 1903, 1—72) stimmte der Identifizierung zu, betonte aber, daß die Schrift nach inneren Anzeichen von einem schismatischen Bischofe zu Rom verfaßt, also nicht dem katholischen Presbyter Makrobius in Afrika, sondern dem donatistischen Winkelbischof Makrobius in Rom zuzuweisen sei. Statt „ad confessores et virgines", wie es in den Gennadius-Ausgaben heißt, wollte Harnack (a. a. O. 53) „ad confessores virgines" gelesen wissen, während Morin (Revue Bénéd. 29, 1912, 82—84) unter den „confessores", im Unterschiede von den „virgines", die Psalmisten oder Sänger versteht. Die Argumente, mit welchen Fr. v. Blacha (bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 2, Breslau 1904, 191—256) die Schrift Makrobius absprach und Novatian zueignete, waren unzulänglich. Es wird wohl dabei bleiben, daß der donatistische Bischof Makrobius in den Jahren 363—375 zu Rom diesen Lehr- und Mahnbrief geschrieben hat, um denselben seinen Klerikern in Afrika zuzusenden. Die Worte des Gennadius: „scripsit, cum adhuc in ecclesia Dei presbyter esset" müssen dann auf einen Irrtum zurückgeführt werden, vermutlich auf einen voreiligen Schluß aus dem Mangel donatistischer Sonderlehren. Nach handschriftlichem Zeugnis ist Makrobius auch der Verfasser der von Gennadius nicht erwähnten „Passio Maximiani et Isaac Donatistarum" (gedruckt bei Migne, PP. Lat. 8, 767—774; vgl. Harnack a. a. O. 56—57), einer Schilderung des Martyriums zweier Donatisten im Jahre 374 (nach Monceaux, Hist. litt. de l'Afrique chrét. 3, Paris 1905, 542 544 am 26. August 347), und da diese Schilderung wohl sehr bald nach dem Martyrium aufgezeichnet wurde, so ergibt sich, daß Makrobius schon vor 347 die katholische Kirche verlassen hatte, wenn er überhaupt, was nunmehr sehr fraglich erscheinen will, einmal katholischer Presbyter gewesen ist.

d) Parmenianus. — Das größere Werk des Parmenianus gegen die Katholiken, vielleicht „Adversus ecclesiam traditorum" betitelt, kennzeichnet Optatus von Mileve (Contra Parmen. 1, 6) wie folgt: „A te quidem, frater Parmeniane, multa tractata sunt . . . tu enim primo loco dixisti comparationes laudesque baptismatis . . . secundo autem loco exclusis haereticis unam dixisti esse ecclesiam, sed eam ubi sit agnoscere noluisti; tertio loco traditores nullis certis personis aut nominibus accusasti; quarto a te unitatis lacerati sunt operarii; quinto, ut minuta praetermittam, dixisti de oleo et sacrificio peccatoris." Über den Gegenstand des Schreibens Parmenians an Tyconius handelt Augustinus zu Beginn seiner um 400 verfaßten drei Bücher „Contra

epistolam Parmeniani" (Migne, PP. Lat. 43, 33—108), und im Verlaufe dieser Bücher wird auch mehr oder weniger wörtlich manche Stelle des Schreibens angeführt. Eine sorgfältige Zusammenstellung dessen, was sich über Parmenians Schriftstellerei noch ermitteln läßt, gibt P. Monceaux, Parmenianus, primat donatiste de Carthage: Journal des Savants 1909, 19—26 157—169.

2. Optatus von Mileve. — Das Werk des Parmenianus wollte den Nachweis erbringen, daß die wahre Kirche Christi nur bei den Donatisten zu finden sei. Optatus skizziert den Gedankengang und erklärt, alle Thesen im einzelnen würdigen zu wollen, wenn er auch eine abweichende Anordnung befolgen werde[1]. Er muß nach Lage der Dinge teils mit dogmatischen teils mit historischen Waffen kämpfen. Ein erstes Buch entrollt die Geschichte des donatistischen Schismas von seinen ersten Anfängen an[2], ein zweites zeigt, daß es nur eine Kirche Christi gebe, und daß dieselbe nur in der Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri zu suchen sei[3], ein drittes will dartun, daß die harten Maßregeln, welche die Regierung gegen die Donatisten ergriffen hatte, nicht den Katholiken zur Last gelegt werden dürften. Das vierte Buch führt Klage darüber, daß Parmenianus keinen Anstand nahm, die Worte Is 66, 3 („sacrificium peccatoris quasi qui victimet canem") und Ps 140, 5 („oleum peccatoris non ungat caput meum")[4] auf die Katholiken und ihre Opfer und Sakramente anzuwenden. Das fünfte handelt von der Taufe und verficht die Lehre von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente, der sog. Wirksamkeit „ex opere operato"[5]. Das sechste endlich beleuchtet die Gehässigkeit und den Fanatismus der Donatisten, welche die von Katholiken benützten Altäre zertrümmerten, die Kelche zerbrachen usf.[6] Als Anhang gab

---

[1] Opt., C. Parmen. 1, 6—7.

[2] Ebd. 1, 19 heißt es: „Schisma igitur illo tempore confusae mulieris iracundia peperit, ambitus nutrivit, avaritia roboravit." Die „confusa mulier" ist die wegen abergläubischer Reliquienverehrung von Cäcilianus öffentlich zur Rede gestellte Lucilla.

[3] Ebd. 2, 2 finden sich die Worte: „Negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus, unde et Cephas est appellatus, in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur." Das ist eine lehrreiche Parallele zu Iren., Adv. haer. 3, 3, 2: „Ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio." Nach den neuesten Forschungen ist der lateinische Übersetzer des Werkes des hl. Irenäus sehr wahrscheinlich Zeitgenosse und Landsmann des hl. Optatus gewesen.

[4] Ebd. 4, 6 7.

[5] Ebd. 5, 4: „Cum ergo videatis omnes qui baptizant operarios esse, non dominos, et sacramenta per se esse sancta, non per homines, quid est quod vobis tantum vindicatis? ... Prophetarum voces et Dei promissa inanire contenditis, quibus probatur quia Deus lavat, non homo."

[6] Ebd. 6, 1: „Quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi?" 6, 2: „Fregistis etiam calices Christi sanguinis portatores."

Optatus diesen sechs Büchern eine Sammlung von Aktenstücken bei, welche seine Darstellung der Geschichte des donatistischen Schismas rechtfertigen sollten. Im Verlaufe des ersten Buches hat er wieder und wieder auf diese Urkunden verwiesen[1]. Leider haben dieselben sich nur in einer einzigen Handschrift, aus dem 11. Jahrhundert, und in ihr nicht vollzählig erhalten[2].

Der ursprüngliche Titel der sechs Bücher muß dahingestellt bleiben. Die handschriftliche Überlieferung spricht fast nur von „libri Optati" ohne jeden Beisatz[3]. Jetzt pflegt man „Contra Parmenianum Donatistam" zu sagen[4]. Nach Hieronymus ist das Werk in den Tagen der Kaiser Valentinian (364—375) und Valens (364—378) verfaßt worden, und auf das Jahr 370 oder seine nächste Umgebung deuten auch innere Anzeichen hin. Die diokletianische Christenverfolgung in den Jahren 303—305 hat für den Verfasser vor etwa sechzig und mehr Jahren gewütet[5]. Photinus von Sirmium aber, welcher 375 aus dem Leben schied, ist für den Verfasser noch ein Häretiker der Gegenwart[6]. Der Aktenfaszikel am Schluß des Werkes ist nicht erst von Optatus, sondern, wie Duchesne nachwies, schon in den Jahren 330—347 von unbekannter Hand unter dem Titel „Gesta purgationis Caeciliani et Felicis" zusammengestellt worden, zu dem Zwecke, die Rechtmäßigkeit und Unanfechtbarkeit der Weihe Cäcilians zum Bischof von Karthago zu erweisen[7]. Auch in dem Religionsgespräch zwischen Katholiken und Donatisten zu Karthago vom Jahre 411 und in manchen antidonatistischen Schriften Augustins wird dieses „Blaubuch" noch angezogen. Die Authentizität der Urkunden, soweit sie anders erhalten sind, und die Glaubwürdigkeit der auf sie gegründeten Geschichtsdarstellung des hl. Optatus hat Duchesne den Angriffen Völters und Seecks gegenüber, welch letzterer gar Optatus selbst der Fälschung bezichtigen wollte, siegreich verteidigt.

Optatus hat auch noch eine zweite, verbesserte und vermehrte Auflage seines Werkes in Angriff genommen. Fast alle unsere Handschriften enthalten noch ein „siebtes Buch", welches sich als einen Nachtrag von der Hand des Verfassers der sechs ersten Bücher einführt[8] und dessen früher oft beanstandete Echtheit jetzt allgemein

[1] Ebd. 1, 14 20 22 26 27.

[2] In einem cod. Parisinus, olim Colbertinus, welcher noch zehn Aktenstücke aufbewahrt hat, gedruckt zuletzt in Ziwsas Ausgabe des Werkes des hl. Optatus, Wien 1893, 183—216.

[3] Siehe Ziwsa in seiner Ausgabe, Praef. XII.

[4] Hieronymus (De vir. ill. 110) sagte: „Adversum Donatianae partis calumniam."

[5] C. Parmen. 1, 13: „Ferme ante annos sexaginta et quod excurrit per totam Africam persecutionis est divagata tempestas."

[6] Ebd. 4, 5: „Dictum est hoc de Photino praesentis temporis haeretico."

[7] Duchesne, Le dossier du donatisme, Rome 1890.

[8] Daß das Werk in seiner ersten Ausgabe aus sechs Büchern bestand, bezeugt nicht nur Hieronymus (a. a. O.), sondern auch der Text selbst (1, 7).

anerkannt wird. Laut dem Eingang dieses Buches sind es Klagen der Donatisten über den Ton der sechs ersten Bücher gewesen, welche den Verfasser noch einmal zur Feder greifen ließen. Obwohl er sich der größten Mäßigung befleißigt, seinen Gegner, den donatistischen Bischof, „frater" angeredet und allenthalben das wärmste Verlangen nach Wiedervereinigung mit den getrennten Brüdern bekundet hatte, so ward ihm doch entgegengehalten, man dürfe die Väter nicht Verräter nennen, wenn man den Söhnen die Hand zum Frieden biete[1]. Er erwidert, auch die Väter hätten die Wiederaufnahme in die katholische Kirche leicht erlangen können, wenn sie nur gewollt hätten, den Söhnen könne die Wiederaufnahme um so eher gewährt werden, als sie eben die Söhne von Verrätern, nicht selbst Verräter seien. Die weiteren Abschnitte des siebten Buches bringen, scheint es, zumeist Entwürfe oder Vorarbeiten zu Ergänzungen der sechs ersten Bücher[2]. Jedenfalls hat Optatus den Plan einer Überarbeitung seines Werkes aus irgend einem Grunde nicht zu Ende führen können. An einer Stelle weist auch der Text der sechs ersten Bücher einen späteren, weit über das Jahr 370 hinausgreifenden Zusatz auf, indem er nämlich des Papstes Siricius gedenkt, welcher erst im Dezember 384 den Stuhl Petri bestiegen hat[3]. Nimmt man an, die betreffenden Worte seien vom Verfasser selbst bei Inangriffnahme der zweiten Auflage eingefügt worden, so könnte die Niederschrift des siebten Buches frühestens um 385 erfolgt sein, ein Ansatz, welcher mit dem Eingang dieses Buches schwerlich zu vereinbaren ist. Es wird vielmehr gestattet sein, jenen Zusatz auf Rechnung eines Interpolators zu schieben.

Optatus hinterläßt den Eindruck eines ehrlichen und charaktervollen Mannes, welcher von den besten Absichten beseelt und über die schwebenden Fragen wohl unterrichtet ist. Auch seine Sprache hat etwas Markiges und Sententiöses, freilich auch etwas Hartes und Rauhes. Augustinus zählt ihn zu den Theologen, welche „mit Gold und Silber und Gewandung reich beladen aus Ägypten ausgezogen", d. h. mit den Schätzen weltlicher Wissenschaft ausgerüstet vom Heidentum zum Christentum übergetreten waren[4]. Abgesehen von der Tatsache, daß er Bischof von Mileve in Numidien wurde, ist sein späterer Lebensgang in Dunkel gehüllt. Um 400 hat Augustinus ihn „den Bischof von Mileve ehrwürdigen Andenkens" genannt, ihn also jedenfalls zu den Toten gerechnet[5]. Ein Schüler Augustins will

[1] C. Parm. 7, 1: „Vos audio dicere ad unam communionem non oportuisse quaeri, cum filios traditorum vos esse constiterit."

[2] Vgl. Ziwsa in seiner Ausgabe, Praef. IX ff.

[3] C. Parmen. 2, 3: „Damaso (successit) Siricius, hodie qui noster et socius."

[4] Aug., De doctr. christ. 2, 40, 61.

[5] Aug., Contra epist. Parmen. 1, 3, 5: „venerabilis memoriae Milevitanus episcopus catholicae communionis Optatus."

Optatus ebensowohl wie Ambrosius als eine hervorragende Zierde der katholischen Kirche betrachtet wissen[1], und Fulgentius von Ruspe stellt ihn als berühmten Lehrer neben Augustinus und Ambrosius[2]. Die Kirche verehrt ihn als Heiligen und begeht sein Gedächtnis am 4. Juni.

Über die Handschriften des Werkes des hl. Optatus handelt eingehend Ziwsa in der „Praefatio" seiner Ausgabe XIV—XLII. Vgl. auch Ziwsa, Beiträge zu Optatus Milevitanus (1. Die handschriftliche Überlieferung. 2. Textkritisches. 3. Stilistisches): Eranos Vindobonensis, Wien 1893, 168—176. Ziwsa unterscheidet zwei Handschriften-Familien, von denen die eine hauptsächlich durch R (cod. Remensis 221 saec. IX) und B (cod. Parisinus 1712 saec. XIV), die andere durch C (cod. Parisinus 1711 saec. IX) und G (cod. Parisinus 13, 335 saec. XV) vertreten ist. — Über die Ausgaben s. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 344—356 (abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 11, 875—883). Die editio princeps besorgte J. Cochläus, Mainz 1549, 2°. Unter den späteren Ausgaben hat diejenige von L. E. Dupin, Paris 1700, 2° (auch Amsterdam 1701 und Antwerpen 1702), mit Recht besondern Ruf erlangt. Abdrücke dieser Ausgabe finden sich bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 5, Venet. 1769; Migne, PP. Lat. 11, Paris. 1845; Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 10, Oenip. 1870. Die neueste und zuverlässigste Ausgabe lieferte C. Ziwsa, Wien 1893 (Corpus script. eccles. lat. 26). — Über die Sprache des Werkes vgl. etwa H. Rönsch in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 35, 1884, 401—405; abgedruckt in Rönschs Collectanea philologa, Bremen 1891, 158—162. Über die theologischen Anschauungen vgl. E. Michaud, La théologie d'Optat de Milève, d'après son „De schismate Donatistarum" (vers 363): Revue internat. de théol. 16, 1908, 238—255. Über den Lebensgang des Verfassers vgl. Acta SS. Iun. 1, Antverp. 1695, 396—397.

Aus der Aktensammlung, welche Optatus seinem Werke beischloß, sind in cod. Parisinus 1711, olim Colbertinus, saec. IX folgende Stücke erhalten geblieben: 1. Gesta apud Zenophilum. 2. Acta purgationis Felicis episcopi Autumnitani. 3. Epistula Constantini ad Aelafium. 4. Concilium episcoporum Arelatense ad Silvestrum papam. 5. Epistula Constantini ad episcopos catholicos. 6. Epistula Constantini ad episcopos partis Donati. 7. Epistula Constantini ad Celsum vicarium Africae. 8. Epistula praef. praet. Petronii ad Celsum. 9. Epistula Constantini ad catholicam. 10. Epistula Constantini de basilica catholicis erepta. — Über diese Aktensammlung oder einzelne Stücke derselben handeln M. Deutsch, Drei Aktenstücke zur Geschichte des Donatismus, Berlin 1875, 4°. D. Völter, Der Ursprung des Donatismus, nach den Quellen untersucht und dargestellt, Freiburg i. Br. 1883, 8°. O. Seeck, Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus: Zeitschr. f. Kirchengesch. 10, 1889, 505—568. L. Duchesne, Le dossier du donatisme: Mélanges d'archéologie et d'histoire publiés par l'École française de Rome 10, 1890, 589—650; auch in Separatabzug ausgegeben, Rome 1890. A. Harnack, Gesch. der altchristl. Litt. bis Eusebius 1, 2, Leipzig 1893, 744—751: „Donatistische und antidonatistische Aktenstücke aus der Zeit 303—330." Seeck, Urkundenfälschungen des 4. Jahrhunderts (1. Das Urkundenbuch des Optatus): Zeitschr. f. Kirchengesch. 30, 1909, 181—227. Im Gegensatz zu

[1] Aug., De unit. eccl. 19, 50. Ich glaube nicht, daß diese Schrift Augustinus selbst angehört.

[2] Fulg. Rusp., Ad Monim. 2, 13.

Harnack hat sich Seeck durch die Ausführungen Duchesnes in manchen Punkten noch nicht überzeugen lassen.

3. Tyconius. — Das Mahnschreiben des Parmenianus an Tyconius[1] war dadurch veranlaßt, daß letzterer, obwohl er sich zu der donatistischen Gemeinschaft bekannte, den donatistischen Kirchenbegriff preisgab. Die Kirche Christi, meinte er, müsse doch wohl die, den Verheißungen der Propheten entsprechend, über das ganze Erdenrund ausgebreitete Kirche sein und diese erweise sich als eine aus Guten und Bösen gemischte Gesellschaft[2]. Wahrscheinlich hat Tyconius solche Sätze in zwei Schriften entwickelt, welche sich mit den kirchlichen Wirren Afrikas beschäftigten und welche Gennadius mit Namen anführt: „De bello intestino libros tres et Expositiones diversarum causarum, in quibus ob suorum defensionem antiquarum meminit synodorum.“ [3] Das Mahnschreiben blieb erfolglos, und nun ließ Parmenianus durch Synodalbeschluß Tyconius exkommunizieren[4]. Monceaux setzt die Schrift „De bello intestino“ um 370, die „Expositiones diversarum causarum“ um 375, die „Epistola Parmeniani ad Tyconium“ um 378 an[5].

Zwei spätere Arbeiten des Tyconius, welcher trotz der Exkommunikation der Sache des Donatismus treu blieb, sind auch in katholischen Kreisen zu nicht geringem Ansehen und Einfluß gelangt. Beide bewegen sich auf biblisch-exegetischem Gebiete. Die eine ist ein „Liber regularum“ zur Auffindung des Sinnes der Heiligen Schrift, sieben Regeln enthaltend[6], welche das knappe Vorwort als Schlüssel und Leuchten für alle Geheimnisse des Gesetzes, „secretorum legis veluti claves et luminaria“, preist. Sie handeln 1. „de Domino et corpore eius“, d. h. von dem Herrn und der Kirche, welche einen Leib bilden, weshalb die Propheten, wenn sie von Christus sprechen,

---

[1] Die Handschriften schwanken zwischen den Formen Tyconius und Ticonius, während die Schreibweise Tychonius oder Tichonius nicht beglaubigt ist. Haußleiter (bei Zahn, Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons 4, Leipzig 1891, 12) gab der Form Ticonius, Burkitt (The Book of Rules of Tyconius. Cambridge 1894, 103) der Form Tyconius den Vorzug.

[2] Aug., Contra epist. Parmen. 1, 1. Vgl. Aug., Ep. 93, 10, 43—45; Ep. 249. Näheres bei Hahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900, 57 ff.

[3] Gennad., De vir. ill. 18. Die Lesart „libros tres“ statt „libros“ dürfte ausreichend bezeugt sein. Von einer Schrift des Tyconius, welche auf alte Synodalverhandlungen zurückgriff, spricht auch Augustinus (Ep. 93, 10, 43—44), und er läßt zugleich deutlich erkennen, daß diese Schrift in dem Streite zwischen Tyconius und Parmenianus eine Rolle spielte.

[4] Aug., Contra epist. Parmen. 1, 1: „Et Parmenianus quidem primo eum per epistolam velut corrigendum putavit, postea vero ex concilio eorum perhibet damnatum.“

[5] Monceaux im Journal des Savants 1909, 161 ff.

[6] Die Zahl „octo“ bei Gennad. a. a. O. beruht höchstwahrscheinlich auf dem Schreibfehler eines Kopisten.

bald den Herrn bald die Kirche im Auge haben; 2. „de Domini corpore bipertito“, d. h. von den zwei Teilen oder Seiten der einen Kirche, welche aus Guten und Bösen besteht, so daß die Schriftstellen über die Kirche teils von den Guten teils von den Bösen zu verstehen sind; 3. „de promissis et lege“, d. h. von den anscheinend widersprechenden biblischen Lehrsätzen über Verheißung und Gesetz oder über Glauben und Werke; 4. „de specie et genere“, über die Redefigur, welche das Ganze für den Teil und den Teil für das Ganze setzt; 5. „de temporibus“, über Zeitangaben; 6. „de recapitulatione“, über die Fälle, in welchen etwas als später folgend dargestellt zu werden scheint, was in Wirklichkeit schon vorausgegangen ist; 7. „de diabolo et corpore eius“, von den Prophetien über den Teufel und seine Anhänger, welch letztere mit dem Teufel einen Leib bilden, ganz ähnlich wie der Herr und die Kirche. Jede dieser sieben Regeln wird an einer Fülle von Beispielen erläutert, und nicht selten werden noch allerhand dogmatische oder zeitgeschichtliche Exkurse in die Erläuterung eingeflochten. Das Buch ist das erste lateinische Kompendium der biblischen Hermeneutik, etwas schwerfällig im Ausdruck, etwas sprunghaft in der Darstellung und nicht frei von sachlichen Schwächen, aber die Frucht ernsten und selbständigen Denkens. Um 380 niedergeschrieben[1], ward es in auszüglicher Überarbeitung von Augustinus in sein Werk „De doctrina christiana“ aufgenommen[2] und damit ein für allemal des wohlwollenden Interesses der Folgezeit versichert. Kassiodor macht unter den „introductores scripturae divinae“ Tyconius an erster Stelle namhaft[3].

Um 380 hat Tyconius auch einen in drei Bücher abgeteilten Kommentar zur Apokalypse verfaßt[4], und mit diesem Kommentare hat die Auslegung der Apokalypse in der lateinischen Kirche eine neue Wendung genommen. Der ursprüngliche Text ist abhanden gekommen, läßt sich aber, wie Haußleiter, Bousset, Hahn und Ramsay gezeigt haben, aus den Schriften späterer Kommentatoren der Apokalypse im wesentlichen rekonstruieren. Das reinste und reichlichste Material liefert der um 776 kompilierte Kommentar des spanischen Presbyters Beatus von Libana, der den alten Donatisten „mit un-

[1] Reg. 5, ed. Burkitt 60—61, wird die Dauer der Kirche nach Offb 11, 3 auf 350 Jahre vom Tode des Herrn an berechnet, und das Ende der Welt und damit der Kirche wird als nahe bevorstehend betrachtet. Mit Rücksicht hierauf datiert Burkitt (a. a. O. Introd. xviii) die Schrift „before 383 A. D.“. Zutreffender Hahn (a. a. O. 6): „um 380.“

[2] Aug., De doctr. christ. 3, 30—37; Migne, PP. Lat. 34, 81—90. Augustinus hat stets mit unverkennbarer Hochachtung von Tyconius geredet. Contra epist. Parmen. 1, 1 nennt er ihn „hominem quidem et acri ingenio praeditum et uberi eloquio, sed tamen Donatistam.“

[3] Cassiod., Institt. div. litt. 10.

[4] Über das Datum s. Hahn a. a. O. 6.

schätzbarer Treue ausschreibt“ [1]. Für einzelne Abschnitte, Offb 2, 18—4, 1 und 7, 16—12, 6, bieten die 1897 aus einer Handschrift des 13. Jahrhunderts von den Mönchen zu Monte Cassino veröffentlichten „Tyconii Afri fragmenta commentarii in Apocalypsin“ [2] wertvolle Hilfe. Der Kommentar war streng spiritualistisch gehalten [3]. und der entschlossenen und folgerichtigen Durchführung der eingeschlagenen Methode mag er zum guten Teil die Autorität verdanken, deren er sich bis tief ins Mittelalter hinein erfreute. Mit allen historisch-realistischen Deutungen war hier aufgeräumt, mit allen chiliastischen Träumereien endgültig gebrochen. Die Fesselung des Drachens durch den Engel (Offb 20, 1 ff) ist die Überwindung des Starken (Mt 12, 29) durch das Auftreten Christi. Die tausendjährige Herrschaft der Heiligen ist nichts anderes als die Zeit des Bestandes der Kirche von der ersten Ankunft des Herrn bis zu seiner Wiederkunft.

Über Tyconius im allgemeinen s. Tr. Hahn, Tyconius-Studien. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 4. Jahrhunderts, Leipzig 1900 (Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche 6, 2). Vgl. A. B. Sharpe, Tichonius and St Augustine: The Dublin Review 132, 1903, 64—72. J. Haußleiter, Ticonius oder Tyconius: Realenzykl. f. protest. Theol. u. Kirche [3] 20, 1908, 851—855. — Die Überlieferung des „Liber regularum“ beruht auf cod. Remensis 364 saec. IX (am Schluß verstümmelt) und cod. Vaticanus Reginensis 590 saec. X. Dazu kommt noch eine Epitome des Buches in einem cod. Modoetianus (zu Monza bei Mailand) saec. IX—X. Die editio princeps lieferte, auf Grund des cod. Vaticanus, J. J. Grynäus, Basel 1569. Abdrücke bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 8, Venet. 1772, 105—129; bei Migne, PP. Lat. 18, Paris. 1848, 15—66. Maßgebend ist jetzt die Textesrezension bei F. C. Burkitt, The Book of Rules of Tyconius, Cambridge 1894 (Texts and Studies 3, 1). Zur Kritik derselben vgl. W. Bousset in der Theol. Literaturzeitung 1895, 396—399 476. In einem Anhange hat Burkitt auch die Epitome des cod. Modoetianus abgedruckt (89—98). In der Einleitung hat er auch die Geschichte oder den literarischen Einfluß des Buches verfolgt (XVIII—XXIV) und den von dem Verfasser benützten Bibeltext untersucht (XL—LXVIII). Vgl. noch A. Souter, An unrecorded reference to the „Rules“ of Tyconius: The Journal of Theol. Studies 11, 1910, 562—563. — Über den Apokalypsekommentar und die Hilfsmittel zu seiner Wiederherstellung s. J. Haußleiter, Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus. Eine literargeschichtl. Untersuchung: Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7, 1886, 239—257. Ders., Die lateinische Apokalypse der alten afrikanischen Kirche, bei Th. Zahn, Forschungen zur Gesch. des neu-

[1] Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, 60. Vgl. Ramsay in der Revue d'hist. et de litt. rel. 7, 1902, 434. Übrigens wies Ramsay nach, daß seine Vorgänger, auch Hahn, an vielen Stellen mit Unrecht Tyconius für den Gewährsmann des Beatus gehalten haben. Der Kommentar des Beatus ward 1770 zu Madrid durch H. Florez herausgegeben, fand aber leider bei Migne, PP. Lat., keine Aufnahme. Ramsay bereitet eine kritische Ausgabe vor.

[2] In dem Spicilegium Casinense 3, 1, 1897, 261—331. Vgl. zu diesen Fragmenten Hahn a. a. O. 14 ff. Ramsay a. a. O. 435 ff.

[3] Richtig Gennad. a. a. O.: „Exposuit et Apocalypsin Iohannis ex integro, nihil in ea carnale, sed totum intelligens spiritale.“ Vgl. Bousset a. a. O. 62 ff.

testamentl. Kanons und der altkirchl. Literatur 4, Erlangen 1891, 1—224. W. Bousset, Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896 (Kritisch-exeg. Kommentar über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer. Abt. 16, 5. Aufl.), 60—65. Hahn, Tyconius-Studien, Leipzig 1900, 7—20. H. L. Ramsay, Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana: Revue d'hist. et de litt. rel. 7, 1902, 419—447, passim. Dieser Kommentar des Beatus, die Hauptquelle für den Kommentar des Tyconius, ist überhaupt eine Fundgrube verloren gegangener älterer exegetischer Literatur. Die reiche handschriftliche Überlieferung beleuchtete anläßlich der Weltkarte, welche Beatus zur Veranschaulichung der Länderverteilung unter die Apostel seinem Kommentare beigab, K. Miller, Mappae Mundi. Die ältesten Weltkarten. Heft 1: Die Weltkarte des Beatus (776 n. Chr.), Stuttgart 1895, 4°. Vgl. auch H. L. Ramsay, The manuscripts of the commentary of Beatus of Liebana on the Apocalypse (Extr. de la Revue des Bibliothèques), Paris 1902. E. Bratke, Beatus von Libana, Hieronymus und die „Visio Hesdrae": Zeitschr. f. Kirchengesch. 23, 1902, 428—430. Z. García, Un nuevo manuscrito del comentario sobra el Apocalipsis de San Beato de Liébana: Razón y fe 1905, 478—492.

§ 36. Ambrosius.

(1. Lebensgang. 2. Schriftstellerische Tätigkeit. 3. Jugendarbeiten. 4. Exegetische Schriften zum Alten Testament. 5. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. 6. Rückblick auf die exegetischen Schriften. 7. Moralisch-asketische Schriften. 8. Dogmatische Schriften. 9. Reden. 10. Briefe. 11. Hymnen. 12. Simplicianus von Mailand. 13. Vigilius von Trient. 14. Chromatius von Aquileja.)

1. Lebensgang. — Der Arianer Auxentius, gegen welchen Hilarius von Poitiers und Eusebius von Vercellä in die Schranken getreten waren, hatte, dank der Gunst des Kaisers Valentinian I., den bischöflichen Stuhl von Mailand bis zu seinem Tode im Jahre 374 zu behaupten gewußt. Bei der Wahl eines Nachfolgers entspann sich zwischen Katholiken und Arianern ein heftiger Streit. Ambrosius, der Konsular von Ämilien und Ligurien, erschien in der Kirche, um Frieden herzustellen, und plötzlich vereinigten die beiden Parteien, wie einer höheren Eingebung folgend, ihre Stimmen auf Ambrosius. Er war der Sohn eines vornehmen christlichen Hauses, um 333[1], vermutlich zu Trier, geboren, wo sein gleichnamiger Vater die Würde eines praefectus praetorio Galliarum bekleidete. Nach des Vaters frühem Tode siedelte die Mutter mit ihren drei Kindern nach Rom über. Ambrosius, das jüngste Kind, schlug, den Traditionen der

[1] Um 333, nach andern um 340. Die Entscheidung hängt zusammen mit der Datierung der Ep. 59, welche Ambrosius nach eigener Aussage in seinem 54. Lebensjahre schrieb (c. 4). Sie wird entweder in das Jahr 387 oder in das Jahr 394 gesetzt, je nachdem die Worte: „Nos autem obiecti barbaricis motibus et bellorum procellis in medio versamur omnium molestiarum freto" (c. 3), auf den Krieg mit dem Usurpator Maximus 387/388 oder auf den Krieg mit dem Usurpator Eugenius 393.394 bezogen werden. Für 333 als Geburtsjahr auch Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche unter Kaiser Theodosius d. Gr., Freiburg i. Br. 1897, 273, sowie Amati in den Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere 1897, 315 ff.

Familie folgend, die staatsmännische Laufbahn ein und ward, da er hervorragende Befähigung, insbesondere rednerisches Talent, bekundete, schon um 370 zum Konsular, mit dem Wohnsitz in Mailand, bestellt. Auch als er zum Bischof erwählt wurde, zählte er noch zu den Katechumenen. All sein Sträuben aber war erfolglos[1]. Nachdem er von einem rechtgläubigen, nichtarianischen Priester, wie er es selbst verlangte, die Taufe empfangen, ward er wahrscheinlich am 7. Dezember 374 zum Bischof konsekriert[2].

Das Volk hatte einen richtigen Blick gezeigt. Gleich bei Antritt des neuen Amtes entsagte Ambrosius seinem nicht unbeträchtlichen Vermögen zu Gunsten der Notleidenden, und die hingebendste und aufopferndste Hirtenliebe begleitete ihn fort und fort. Hohen und Niedrigen ohne Unterschied war er zugänglich, wenn nicht etwa unzugänglich wegen der Menge der Hilfesuchenden[3]. Eines ganz außergewöhnlichen Eindruckes und Erfolges erfreute sich sein Kanzelvortrag[4]. Doch nicht bloß in der Mailänder Kathedrale lauschte man seinem Worte. Sein Wirken ist ein wesentlicher Bestandteil der Geschichte seiner Zeit geworden. Er war eine der einflußreichsten Persönlichkeiten im ganzen römischen Westen. Ebenso selbstlos wie unabhängig, unerschrocken und unbeugsam, ein Imperator, zum Herrschen geboren und getragen von dem lebendigsten Pflichtbewußtsein, trat er für Recht und Wahrheit ein. Er war der erste Kirchenfürst, den die Kaiser anriefen, ihren wankenden Thron zu stützen[5]. Der junge Kaiser Gratian (375—383) war ihm wie ein Sohn ergeben. Kaiser Valentinian II. ward von der heidnischen Senatspartei bestürmt, dem Heidentum Duldung zu gewähren und zunächst den 382 durch Gratian beseitigten Altar der Viktoria im Sitzungssaale des Senates wieder aufzurichten. Ambrosius war es, der Valentinian vermochte, standhaft zu bleiben. Justina, die Mutter und Vormünderin Valentinians, wollte den Arianismus zu neuer Geltung bringen und zunächst den Arianern für ihren Kultus eine Mailänder Kirche eingeräumt

[1] Vgl. Ambr., Ep. 63, 65: „Quam resistebam ne ordinarer! postremo cum cogerer, saltem ordinatio protelaretur! Sed non valuit praescriptio, praevaluit impressio!“

[2] Über das Datum vgl. Ihm, Studia Ambrosiana, Lipsiae 1890, 5. Rauschen a. a. O. 564. Schenkl, S. Ambr. opp. 4, Vindob. 1902, Praef. II.

[3] Vgl. Aug., Conf. 6, 3, 3: „Secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat . . . nec enim vetabatur quisquam ingredi aut ei venientem nuntiari mos erat.“ Siehe auch Paulin., Vita S. Ambr. 39.

[4] Bekannt sind die Worte Augustins, Conf. 5, 13, 23: „Verbis eius suspendebar intentus . . . et delectabar suavitate sermonis“; Ep. 147, 23, 52: „Per illius os potissimum me dominus ab errore liberavit.“

[5] Vgl. Duc de Broglie, Caractère particulier de l'épiscopat de St Ambroise, in den Ambrosiana, Milano 1897, n. 1.

wissen. Aber alle Bemühungen der mächtigen und ränkevollen Frau scheiterten an der Festigkeit des Bischofs von Mailand. Dagegen ließ Ambrosius auf Bitten Justinas sich bereit finden, im Interesse Valentinians die gefährlichsten Missionen an Gratians Mörder, den Usurpator Maximus, nach Trier zu übernehmen. Den dringenden Hilferufen seines kaiserlichen Schützlings folgend, trat er später noch einmal die Reise nach Gallien an, erhielt jedoch auf dem Wege die Botschaft, daß Valentinian am 15. Mai 392 zu Vienne durch Arbogast aus dem Wege geräumt worden. Theodosius d. Gr. (379 bis 395) würdigte Ambrosius gleichfalls seiner Freundschaft. Stets aber wußte Ambrosius auch einem Theodosius gegenüber die innere und äußere Unabhängigkeit der Kirche von aller weltlichen Gewalt voll und ganz zu wahren. Vor andern Mitgliedern der Christengemeinde sollte der Kaiser nur das Vorrecht haben, der Kirche seinen starken Arm zu leihen. Das Strafedikt, welches Theodosius gegen die Christen zu Kallinikon am Euphrat wegen Zerstörung einer jüdischen Synagoge im Jahre 388 erlassen hatte, nahm er auf des Bischofs Verlangen zurück. Und wegen des Blutbades, welches er aus Anlaß der Ermordung mehrerer kaiserlichen Beamten 390 zu Thessalonich hatte anrichten lassen, hat er sich auf des Bischofs Weisung hin der öffentlichen Kirchenbuße unterzogen, sich vor allem Volke in der Kirche zu Boden geworfen und unter Tränen seine Sünde bekannt[1]. Am 4. April 397 ging Ambrosius in die ewige Ruhe ein[2].

Der Lebensgang des hl. Ambrosius ist hauptsächlich aus seinen eigenen Schriften, insbesondere seinen Briefen, zu erheben. Die „Vita S. Ambrosii", welche der frühere Sekretär des Heiligen, Paulinus, auf Anregung Augustins verfaßte, will nach dem Vorbild der „Vita S. Martini" des Sulpicius Severus nicht sowohl belehren als vielmehr erbauen. Sie steht in den meisten Ausgaben der Werke des Heiligen, bei Migne, PP. Lat. 14, 27—46, auch in Ballerinis Ausgabe 6, 885—906. Eine griechische Übersetzung derselben, etwa aus dem 8. Jahrhundert, in Verbindung mit dem lateinischen Texte, bei A. Papadopulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1, St Petersburg 1891, 27—88. Vgl. etwa Fr. Kemper, De Vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini rationibus (Diss. inaug.), Monast. Guestf. 1904, 8°. Eine anonyme griechische „Vita S. Ambrosii", zuerst gedruckt in der Mauriner-Ausgabe der Werke des Heiligen, bei Migne a. a. O. 14. 45—66, auch in Ballerinis Ausgabe 6, 905—925, erweist sich als eine Kompilation aus Theodorets Kirchengeschichte. Eine stilistische Umarbeitung dieser Kompilation von Simeon dem Metaphrasten steht bei Migne, PP. Gr. 116, 861—882. Vgl. Fr. van Ortroy, Les vies grecques de St Ambroise et leurs sources, in den Ambrosiana, Milano 1897, n. 4.

Die Mauriner gaben im Anhang zu ihrer Edition der Werke des hl. Ambrosius auch eine „Vita S. Ambrosii Mediol. episc. ex eius potissimum scriptis collecta et secundum chronologiae ordinem digesta", abgedruckt bei Migne,

[1] Ambr., De obitu Theod. 34: „Stravit omne quo utebatur insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum . . . gemitu et lacrymis oravit veniam."

[2] Über das Datum vgl. Ihm, Studia Ambrosiana 12.

PP. Lat. 14, 65—114. Aus neuerer Zeit sind hauptsächlich folgende Darstellungen zu nennen. E. Bernard, De S. Ambrosii Mediol. episc. vita publica, Parisiis 1864, 8°. A. Baunard, Histoire de St Ambroise, Paris 1871, 8°; éd. 3 1899. C. Locatelli, Vita di S. Ambrogio, Milano 1875, 8°. Fr. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder die Kirchengeschichte in Biographien[2], Bd 10: Ambrosius, Erzbischof von Mailand, 2. Ausg., Stuttgart 1877. Th. Förster, Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und Wirkens, Halle a. S. 1884, 4°. M. Ihm, Studia Ambrosiana: Jahrbb. f. klassische Philologie, Supplementband 17, Leipzig 1890, 1—124; auch separat erschienen, Leipzig 1890. (Eröffnet werden diese Studien durch „Fasti Ambrosiani", 4—12.) A. Duc de Broglie, S. Ambrogio ed il suo tempo, Milano 1897, 8°. Le même, St Ambroise (340—397), Paris 1899 (Les Saints); éd. 4 1901. C. Romussi, S. Ambrogio, i tempi, l'uomo, la basilica: memorie, Milano 1897, 8°.

Über einzelne Punkte aus dem Lebensgange des Heiligen handeln unter andern F. Barth, Ambrosius und die Synagoge zu Callinicum: Theol. Zeitschr. aus der Schweiz 6, 1889, 65—86. — Ambrosiana, Scritti varii pubblicati nel 15 centenario dalla morte di S. Ambrogio, con introduzione di Andrea C. Cardinale Ferrari, arcivescovo di Milano, Milano 1897, 4°. Vierzehn auf Ambrosius bezügliche Abhandlungen aus verschiedenen Federn und in verschiedenen Sprachen, eine jede besonders paginiert. — In der vierten Abhandlung der Ambrosiana, „Les vies grecques de St Ambroise et leurs sources", hat der Bollandist van Ortroy, in Übereinstimmung mit andern Forschern der jüngsten Zeit, die Erzählung Theodorets (Hist. eccl. 5, 17) von der Zurückweisung des mit dem Blute der thessalonicensischen Aufständischen befleckten Theodosius durch Ambrosius am Portal der Mailänder Basilika in das Reich der Legende verwiesen. Vgl. dazu A. Duc de Broglie, Les Pères Bollandistes et la pénitence de Théodose: Le Correspondant 1900, 645—661 (gegen van Ortroy). Van Ortroy, St Ambroise et l'empereur Théodose: Analecta Bolland. 23, 1904, 417—426 (gegen de Broglie). H. Koch, Die Kirchenbuße des Kaisers Theodosius d. Gr. in Geschichte und Legende: Hist. Jahrbuch 28, 1907, 257—277 (für van Ortroy). Chr. Baur, Zur Ambrosius-Theodosius-Frage: Theol. Quartalschrift 90, 1908, 401—409 (für van Ortroy). Nach Baur ist jene Szene am Portal der Basilika wahrscheinlich Chrysostomus (In S. Babylam 5) entnommen und von Bischof Babylas von Antiochien und Kaiser Philippus Arabs (?) auf Ambrosius und Theodosius übertragen worden. — A. Amati, S. Ambrogio. Genealogia, cronologia, carattere e genesi delle idee: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere. Ser. 2, vol. 30, 1897, 311—329. — G. B. Ristori, Della venuta e del soggiorno di S. Ambrogio in Firenze [393—394]: Archivio storico italiano, Ser. 5, t. 36, 1905, 241—275. — P. Aßlaber, Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Wien 1908 (Studien und Mitteilungen aus dem kirchengeschichtl. Seminar in Wien 3).

2. Schriftstellerische Tätigkeit. — Es darf billig wundernehmen, daß Ambrosius bei einer so ausgebreiteten und vielseitigen Tätigkeit als Seelsorger und als Staatsmann noch Muße fand, eine Menge von Schriften zu verfassen, um so mehr, als es nach Übernahme des Episkopates eine seiner ersten Sorgen sein mußte, die Lücken seiner theologischen Bildung auszufüllen[1]. Doch ist die Mehr-

[1] Vgl. Ambr., De offic. 1, 1: „Factum est ut prius docere inciperem quam discere. Discendum igitur mihi simul et docendum est, quoniam non vacavit ante discere."

zahl seiner Schriften aus seiner amtlichen Wirksamkeit gewissermaßen als fertige Frucht hervorgewachsen. Zwar hat er, soviel wir wissen, nur wenige Predigten oder Reden als solche, ohne jede Änderung der ursprünglichen Anlage, weiteren Kreisen übergeben. Aber auch die meisten seiner „Bücher" setzen sich aus leicht überarbeiteten und in der Regel noch ganz deutlich erkennbaren Predigten zusammen. Dazu kommt, daß Ambrosius keine neuen Bahnen einzuschlagen pflegt, sondern sich im allgemeinen damit begnügt, Gegebenes weiterzubilden. Überliefertes fruchtbar zu machen. Nicht selten hat er den Stoff zu seinen Schriften in weitem Umfange christlichen oder auch nichtchristlichen Vorgängern, und zwar hauptsächlich griechischen Autoren, entlehnt, aber mit Geschick und Verständnis einem größeren Publikum seiner Zeit und seiner Nation angepaßt.

Schon deshalb, weil sie Kanzelvorträge wiedergeben, sind seine Schriften vorwiegend praktisch-paränetisch gerichtet. Sie nehmen das Wort der Bibel, insbesondere des Alten Testamentes, zum Ausgangspunkte und suchen dasselbe in der mannigfaltigsten Weise als Spiegelbild des religiös-sittlichen Lebens zu verwerten. Überhaupt aber ist Ambrosius eine echt römische, ethisch-praktische Natur, der es zu philosophisch-dogmatischer Spekulation nicht bloß an Zeit, sondern auch an Neigung fehlte. In den wenigen Büchern, welche nicht aus Kanzelvorträgen hervorgegangen sind, bewegt er sich gleichfalls mit Vorliebe auf dem Gebiete der Moral. Trotz allen Trinkens aus griechischen Quellen ist er ein Vertreter abendländischen Geistes und abendländischer Tradition geblieben und hat in mancher Hinsicht die Fundamente für die augustinische Theologie gelegt.

Daß die Form seiner Schriften wiederholt die letzte Feile vermissen läßt, ist bei einem so viel beanspruchten Manne des tätigen Lebens von vornherein zu erwarten. Zwei interessanten Briefen, welche um 390 fallen, läßt sich entnehmen, daß Ambrosius seine „libri" oder „libelli" teils diktierte teils eigenhändig niederschrieb, letzteres hauptsächlich nachts, daß er dann das Konzept in Reinschrift umsetzen ließ und die letztere dem Bischof Sabinus von Placentia zur Durchsicht und Korrektur übersandte[1]. Sein Ausdruck trägt eine sehr bestimmte Eigenart, eine gewisse Gemessenheit, Gravität und Würde, und wo immer er sorgfältiger abgewogen ist, zeichnet er sich aus durch energische Kürze und kühne Originalität. Wie sehr Ambrosius, wenn er wollte, die Sprache beherrschte, zeigen seine Hymnen. An rhetorischem Gepränge hat er nur in früheren Jahren Geschmack gefunden. Auffallend ist der Reichtum der ungesucht sich ihm aufdrängenden Reminiszenzen aus römischen und auch aus griechischen

[1] Ambr., Ep. 47—48. Über die Zeit und den Adressaten dieser Briefe vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 311.

Klassikern. Vergils „Aeneis“ und „Georgica“ müssen ihm ganz geläufig gewesen sein[1].

Einläßlichere Zeugnisse über den Umfang und Bestand seines literarischen Nachlasses liegen nicht vor. Hieronymus versagt hier völlig. Es war eine Bosheit, wenn er 392 nichts anderes zu sagen hatte, als daß er sich über die Schriftstellerei des Bischofs von Mailand, weil derselbe noch unter den Lebenden weile, eines Urteils enthalten müsse, um nicht, sei es als Schmeichler sei es als Zeuge der Wahrheit, Tadel auf sich zu laden[2]. Gleichwohl bereitet die Echtheitsfrage nur in vereinzelten Fällen Schwierigkeiten. Einmal pflegt Ambrosius selbst bei späteren Anlässen auf frühere Veröffentlichungen zu verweisen, und sodann sind fast alle seine Geisteserzeugnisse durch zerstreute Anführungen Augustins gedeckt. Große Einbuße hat der ursprüngliche Schriftenbestand nicht erlitten. Wohl aber haben sich manche fremde Produkte eingedrängt. Der Name des Verfassers strahlte in dem hellsten Lichte. Seit dem 8. Jahrhundert wurden im Abendlande Ambrosius, Hieronymus, Augustinus und Gregor d. Gr. als die größten aller Kirchenväter gefeiert[3].

Unter den früheren Herausgebern der Werke des hl. Ambrosius haben anerkanntermaßen die Mauriner, J. du Frische und N. le Nourry, bei weitem das Bedeutendste geleistet. Ihre Ausgabe erschien 1686—1690 zu Paris in zwei Foliobänden; der zweite Band hat eine sehr umfangreiche, besonders paginierte Appendix mit einer dreifachen „Vita S. Doctoris“ und einer Reihe unterschobener Schriften. Diese Ausgabe wurde zu Venedig zweimal nachgedruckt, 1748—1751, 4 Bde, 2°, und 1781—1782, 8 Bde, 8°. Ein dritter Nachdruck findet sich bei Migne, PP. Lat. 14—17, Paris 1845, von neuem aufgelegt Paris 1866 und Paris 1880—1882. (Leider stimmt jedoch die Paginierung dieser Neuauflagen mit derjenigen des Druckes vom Jahre 1845 nicht überein. Hier wird stets nach diesem ersten Drucke zitiert.) — Über die Vorgänger der Mauriner handelt eingehend Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 386 ff. Vgl. Schenkl, S. Ambr. opp. 1, Vindob. 1897, Praef. LXXVII ff. — Eine neue Ausgabe, zu der vornehmlich Mailänder Handschriften herangezogen wurden, veranstaltete P. A. Ballerini, Mailand 1875—1883, 6 Bde. 2°. Über ihn urteilt treffend Ihm (Studia Ambrosiana 13): „Plane Maurinorum studiis subnititur, quorum diligentiam et acumen in sua ipse editione assecutus non est.“ — In dem „Corpus scriptorum eccles. latinorum“ hat C. Schenkl zwei Bände einer Ambrosius-Ausgabe erscheinen lassen, vol. 32, pars 1—2, Vindob. 1897, die exegetisch-homiletischen Schriften über das Alte Testament, mit Ausnahme der Arbeiten über die Psalmen und der Fragmente des Isaiaskommentares, enthaltend; einen dritten Band, vol. 32, pars 4, 1902, den Lukaskommentar enthaltend,

[1] Siehe Ihm, Studia Ambrosiana 80—94: „De Ambrosio Vergilii imitatore.“ Vgl. Weyman im Literar. Zentralblatt 1897, 687 f 1692 f.

[2] Hier., De vir. ill. 124: „Ambrosius Mediolanensis episcopus usque in praesentem diem scribit, de quo, quia superest, meum iudicium subtraham, ne in alterutram partem aut adulatio in me reprehendatur aut veritas.“ Vgl. dazu v. Sychowski, Hieronymus als Literarhistoriker, Münster i. W. 1894, 26 f.

[3] Vgl. Bd 1, S. 43 ff.

hat nach C. Schenkls Tod sein Sohn H. Schenkl an das Licht gestellt. Im Unterschiede von Ballerini hat Schenkl einen Einblick in die gesamte Handschriftenmasse zu gewinnen gesucht, um möglichst sicher diejenigen Zeugen ausmitteln zu können, welche eine maßgebende Bedeutung für die Rezension des Textes beanspruchen durften. In den „Praefationes" greift Schenkl über den sonst in der Wiener Sammlung herkömmlichen Rahmen weit hinaus, indem er nicht bloß die handschriftliche Überlieferung, sondern auch Anlage, Inhalt und Zweck, Abfassungszeit und Quellen der einzelnen Schriften bespricht.

Ausgewählte Schriften des hl. Ambrosius, übersetzt von Fr. X. Schulte, Kempten 1871—1877, 2 Bde (Bibl. der Kirchenväter). Bd 1 enthält „De virginibus", „De viduis", „De virginitate", „De mysteriis", „De poenitentia", „De excessu fratris sui Satyri"; Bd 2 „De officiis ministrorum", „De obitu Valentiniani consolatio", „De obitu Theodosii oratio", „De bono mortis", „De fuga saeculi". — Sanctus Ambrosius, Select works and letters. Translated by H. de Romestin, with the assist of E. de Romestin and H. T. F. Duckworth, New York 1896. (Ph. Schaff, A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. 2, vol. 10.)

M. Ihm, Studia Ambrosiana, Lipsiae 1890, 13—79: „Scripta Ambrosii."

J. E. Pruner, Die Theologie des hl. Ambrosius (Progr.), Eichstätt 1862, 4°. S. Deutsch, Des Ambrosius Lehre von der Sünde und der Sündentilgung (Progr.), Berlin 1867, 4°. W. Balkenhol, Die kirchenrechtlichen Anschauungen des hl. Ambrosius, Bischofs von Mailand, und seiner Zeit: Der Katholik 1888, 1, 113—140 284—296 337—381 484—511; auch separat erschienen. J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes. Ein Beitrag zur Geschichte der biblischen Exegese, Regensburg 1893, 8°. A. Amati, Detti e atti di S. Ambrogio relativi alla chiesa pura, libera ed una: Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, Ser. 2, vol. 30, 1897, 588—612. Lo stesso, Nuovi studi su S. Ambrogio; la proprietà; il diritto penale: ebd. 764—785 892—911. J. E. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie, Mainz 1904 (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte 4, 3—4). Ders., Die Eschatologie des hl. Ambrosius. Eine patristische Studie, Paderborn 1907 (Forschungen usw. 6, 3). J. Mausbach, Altchristliche und moderne Gedanken über Frauenberuf, M.-Gladbach 1906, 7—52: „Der hl. Ambrosius über Beruf und Würde der Frau." P. de Labriolle, St Ambroise, Paris 1908 (La Pensée chrétienne). St. Lisiecki, Quid S. Ambrosius de Ss. Eucharistia docuerit inquiritur (Diss. inaug.), Vratisl. 1910, 8°. J. Derambure, Le millénarisme de St Ambroise: Revue Augustinienne 17, 1910, 545—556.

3. Jugendarbeiten. — Schon bevor er den Bischofsstuhl bestieg, ist Ambrosius literarisch tätig gewesen, und es erscheint sehr bezeichnend, daß ihn damals bereits die Geschichtserzählung des Alten Testamentes mächtig anzog. Er hat den Inhalt der vier Bücher der Könige in die Sprache der römischen Historiker umgegossen und in der Absicht, die Geschichte der Juden über die heiligen Schriften hinaus noch etwas weiter zu verfolgen, das Werk des Josephus über den jüdischen Krieg nach dem Griechischen auszüglich ins Lateinische übersetzt[1].

[1] In dem Prologe der Übersetzung heißt es (bei Ballerini, S. Ambr. opp. 6, 10): „Nobis curae fuit, non ingenii ope fretis, sed fidei intentione, in historiam Iudaeorum ultra scripturae seriem sacrae paulisper introrsum pergere."

a) „Hegesippus sive De bello Iudaico." Infolge eines Mißverständnisses pflegte die Übersetzung des Werkes des Josephus seit dem 9. Jahrhundert einem „Hegesippus" beigelegt zu werden. Aus *Ἰώσηπος* war „Iosippus" und weiterhin „Egesippus" oder „Hegesippus" geworden; Hegesippus war also der entstellte Name des Verfassers des jüdischen Krieges. Auch in den ältesten Anführungen wird die Übersetzung einfach Josephus zugeschrieben[1]. Die Handschriften scheiden sich in zwei Gruppen, von denen die eine gleichfalls Josephus oder Hegesippus als Autor nennt, die andere, welche bis in das 8. oder 9. Jahrhundert zurückreicht, Ambrosius als den Übersetzer bezeichnet[2]. Zu einem Zweifel an der Richtigkeit dieser Überlieferung dürfte kein Grund vorliegen[3]. Die chronologischen Indizien des Textes stehen mit derselben in vollstem Einklang, insofern sie anerkanntermaßen in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts hineinweisen und sehr wahrscheinlich auf die Jahre 367—375 zu deuten sind[4]. Die ganze Eigenart der Arbeit aber, der Ausdruck sowohl wie der Gedankengehalt, zeigt frappante Übereinstimmungen mit den unbezweifelt echten Schriften des Ambrosius. Rönsch, Landgraf, Weyman, Ussani sind mit Entschiedenheit für Ambrosius als Übersetzer eingetreten. Vogel dachte an einen bekehrten Juden, Klebs an einen Orientalen.

Der Übersetzer ist sehr frei zu Werke gegangen, indem er das Original bald abkürzte bald erweiterte. Die drei letzten Bücher hat er in ein Buch zusammengedrängt, so daß aus den sieben Büchern fünf geworden sind. Die Erweiterungen sind teils rhetorische Zutaten[5] teils sachliche Einschaltungen[6]; namentlich sind manche geographische

---

[1] So bei Eucherius von Lyon (?), De situ Hierusolimitanae urbis, in den Itinera Hierosolymitana, ed. Geyer, Vindob. 1898, 130.

[2] Über das Zeugnis der Handschriften s. vor allem Ussani in den Studi italiani di Filologia class. 14, 1906, 248 ff.

[3] Die früheste noch nachweisbare Spur der Überlieferung scheint bei Kassiodor (Institt. div. litt. 17) erhalten zu sein, wo von einer lateinischen Übersetzung der sieben Bücher des Josephus über den jüdischen Krieg die Rede ist, welche von einigen Hieronymus, von andern Ambrosius, von andern Rufinus zugeeignet werde. Allem Anschein nach handelt es sich nicht um die auszügliche Übersetzung in fünf Büchern, welche hier in Frage steht, sondern um die vollständige Übersetzung in sieben Büchern, welche unter dem Namen des Rufinus geht. Daß aber die letztere zu Kassiodors Zeiten auch Ambrosius zugeschrieben wurde, mag auf einer Mißdeutung der Tradition beruhen, nach welcher Ambrosius der Urheber der auszüglichen Übersetzung war.

[4] Ussani (a. a. O. 304 ff) läßt die Übersetzung um 370 entstanden sein. Auch Vogel (1880) verwies sie schon in die Jahre 367—375. Klebs (1895) wollte sie um 395 ansetzen.

[5] Vgl. 5, 53, 1: „Eleazarus ... hunc sermonem adorsus est, quem nos quasi epilogum quendam claudendo operi deplorabilem more rhetorico non praetermisimus."

[6] Die umfangreichste Einschaltung betrifft Simon Magus, 3, 2.

Bemerkungen hinzugefügt worden. Der Stil scheint besonders stark durch Tacitus beeinflußt zu sein. In erster Linie ist es nach Ausweis des Prologes Ambrosius darauf angekommen, den jüdischen Standpunkt des Josephus — „consortem se enim perfidiae Iudaeorum etiam in ipso sermone exhibuit“ — durch die christliche Auffassung zu ersetzen, das Walten der göttlichen Vorsehung zur Geltung zu bringen und in dem Untergang des Judenvolkes die strafende Hand des Himmels aufzuzeigen.

Die erste Ausgabe des sog. Hegesippus lieferte J. Ascensius, Paris 1510. In die Mauriner-Ausgabe der Werke des Ambrosius (Paris 1686—1690) hat derselbe keine Aufnahme gefunden; vgl. t. 2, Praef. IV—V. Dagegen ist er aus Gallandi, Bibl. vet. Patrum 7, 653—771, in den zweiten Venediger Nachdruck der Mauriner-Ausgabe, 1781—1782, t. 2 App. (mit besonderer Paginierung), und auch in den neuen Abdruck bei Migne, PP. Lat. 15, 1961—2224, herübergenommen worden. Eine Separatausgabe veranstalteten C. Fr. Weber und J. Caesar, Hegesippus qui dicitur sive Egesippus De bello Iudaico, ope codicis Cassellani recognitus, Marburgi 1864, 4° (zuerst in 9 Marburger Universitätsprogrammen, 1857—1863, erschienen). Vgl. J. Caesar, Observationes nonnullae de Iosepho latino, qui Hegesippus vocari solet, emendando (Progr.), Marburgi 1878, 4°. Auf der Ausgabe Webers und Caesars beruht der Hegesippus-Text in Ballerinis Ausgabe der Werke des Ambrosius. Mailand 1875—1883, t. 6, 1—276. — Fr. Vogel, De Hegesippo, qui dicitur, Iosephi interprete (Diss. inaug.), Erlangae 1880, 8°. Ders., Ambrosius und der Übersetzer des Josephus: Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 34, 1883, 241—249. H. Rönsch, Die lexikalischen Eigentümlichkeiten der Latinität des sog. Hegesippus: Romanische Forschungen 1, Erlangen 1883, 256—321; wieder abgedruckt in Rönschs Collectanea philologa, Bremen 1891, 32—89. E. Klebs, Das lateinische Geschichtswerk über den jüdischen Krieg: Festschrift, zum 50jährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedländer dargebracht von seinen Schülern, Leipzig 1895, 210—241. G. Landgraf, Die Hegesippus-Frage: Archiv f. latein. Lexikogr. und Gramm. 12, 1902, 465—472. C. Weyman, Sprachliches und Stilistisches zu Florus und Ambrosius: ebd. 14, 1905, 41—61. V. Ussani, La questione e la critica del cosi detto Egesippo: Studi italiani di Filologia classica 14, 1906, 245—361. Der zweite Teil der Abhandlung Ussanis enthält wertvolle Vorarbeiten zu einer dringend notwendigen neuen Textausgabe. O. Scholz, Die Hegesippus-Ambrosius-Frage, bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 149—195.

b) „Quattuor regnorum libri.“ Die Bearbeitung der vier Bücher der Könige ist zu Grunde gegangen und nur noch aus dem Prologe der Übersetzung des jüdischen Krieges kekannt. Der Prolog beginnt: „Quattuor regnorum libros, quos scriptura complexa est sacra, etiam ipse stilo persequutus, usque ad captivitatem Iudaeorum murique excidium et Babylonis triumphos historiae in morem composui.“

c) „Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio.“ Mit Unrecht ist Ambrosius für den Verfasser einer Schrift gehalten worden, welche zu zeigen versucht, daß das römische Recht ein Nachklang oder Abklatsch des mosaischen Rechtes sei. In den Manuskripten lautet der Titel „Lex Dei, quam Deus praecepit ad

Moysen"; in den Ausgaben ist die Bezeichnung „Mosaicarum et Romanarum legum collatio" üblich geworden. Nach einer kurzen Einleitung werden in 16 Titeln oder Abschnitten ebenso viele Rechtsmaterien, meist strafrechtlicher Natur, behandelt, Tötung, Körperverletzung, Unzuchtssünden, Diebstahl, falsches Zeugnis usw. Ein jeder Abschnitt führt zunächst die betreffenden Judizialgesetze des Pentateuchs vor, und zwar nach einer vorhieronymianischen lateinischen Version, und läßt sodann Auszüge aus römischen Rechtssammlungen und Werken römischer Rechtsgelehrten folgen. Der Wortlaut soll dartun, daß die mosaischen Verordnungen die Grundlage der römischen Satzungen bilden. Auf eigenes Räsonnement verzichtet der Verfasser. Einmal läßt er sich den höhnischen Ruf entschlüpfen, die Juristen möchten einsehen, daß Moses den zwölf Tafeln zuvorgekommen[1]. Er tritt in die Fußstapfen der Apologeten der Vorzeit, welche in ihrem sog. Altersbeweise den heiligen Büchern der Christen den Ruhm der Priorität gegenüber den Errungenschaften heidnischer Kultur vindizierten. Er nimmt das Wort Tertullians wieder auf: „Sciatis ipsas leges quoque vestras, quae videntur ad innocentiam pergere, de divina lege ut antiquiore forma mutuatas. Diximus iam de Moysi aetate."[2]

Der Überlieferung der Schrift ist zu entnehmen, daß dieselbe früher umfangreicher gewesen und nur verstümmelt auf uns gekommen ist[3]. Ihr Ursprung aber liegt im Dunkeln. Kein Zeuge nennt den Autor. Ein später Syrer, der nestorianische Metropolit Ebedjesu, gest. 1318, weiß zu erzählen, Bischof Ambrosius von Mailand habe auf Geheiß des Kaisers Valentinian eine Sammlung von Gesetzesbestimmungen veranstaltet, und diese Notiz ist es gewesen, auf welche Rudorff die Hypothese gründete, der Autor der „Collatio" sei Ambrosius[4]. Nun weist zwar auch Mommsen die Schrift noch den Tagen des Ambrosius zu, indem er sie in die Monate der Alleinherrschaft Theodosius' d. Gr., 6. September 394 bis 17. Januar 395, verlegt[5], während andere bei der Datierung auf die Jahre 390—438 stehen bleiben. Mit Recht aber bemerkt Mommsen, daß ein solches „opus exile et scribae magis quam scriptoris" nicht Ambrosius zugeschoben werden dürfe und daß es, wenn es ambrosianisch wäre, einer mehr oder minder reichen Bezeugung nicht ermangeln würde[6]. Aus eben diesen Gründen kann auch Hieronymus, für welchen Conrat ein wiederum recht fragwürdiges mittelalterliches Zeugnis ins Feld führte, nicht in

[1] Siehe 7, 1, 1: „Quod si duodecim tabularum nocturnum furem [quoquo modo, diurnum] autem si se audeat telo defendere, interfici iubent, scitote, iuris consulti, quia Moyses prius hoc statuit, sicut lectio manifestat."

[2] Tert., Apol. 45.

[3] Siehe Mommsen in seiner Ausgabe der Collatio, Berlin 1890, 129.

[4] Rudorff in den Abhandlungen der k. Akad. der Wiss. zu Berlin 1868, 265 ff

[5] Mommsen a. a. O. 127. [6] Ebd. 130.

Betracht kommen. Und die inneren Beobachtungen, aus welchen Schanz auf den bekehrten Juden Isaak bzw. auf den Ambrosiaster schloß, sind gleichfalls von sehr zweifelhafter Beweiskraft.

Die „Collatio" ist zuerst von P. Pithou (Pithoeus), Paris 1573, herausgegeben worden. In eine Ambrosius-Ausgabe hat sie bisher keinen Zutritt erhalten. Auch bei Migne, PP. Lat., hat sie keine Stelle gefunden. Die neuesten Editionen verdankt man Ph. Ed. Huschke, Iurisprudentiae anteiustinianae quae supersunt, Lipsiae 1861, ed. 5 1886, 645—705; und Th. Mommsen, Collectio librorum iuris anteiustiniani, edd. Krueger, Mommsen, Studemund, 3, Berol. 1890, 107—198. — Rudorff, Über den Ursprung und die Bestimmung der „Lex Dei" oder „Mosaicarum et Romanarum legum collatio": Abhandlungen der k. Akad. der Wiss. zu Berlin 1868, Philos. u. hist. Abhandlungen, 265—297. M. Conrat, Hieronymus und die „Collatio legum Mosaicarum et Romanarum": Hermes 35, 1900, 344—347. Schanz, Gesch. der römischen Litteratur 4, 1, München 1904, 327—330. Fr. Triebs, Studien zur „Lex Dei". Heft 1: Das römische Recht der „Lex Dei" über das fünfte Gebot des Dekalogs, Freiburg i. Br. 1905, 8°; Heft 2: Das römische Recht der „Lex Dei" über das sechste Gebot des Dekalogs, 1907.

4. Exegetische Schriften zum Alten Testament. — Die größere Hälfte der Schriften des hl. Ambrosius ist insofern exegetischer Natur, als sie sich auf der Grundlage des biblischen Textes aufbauen, wenn sie sich auch nicht gerade die Erklärung des Wortlautes zum Ziele nehmen. Diese Schriften mögen hier, im Anschluß an die Ausgaben, nach der Ordnung der biblischen Bücher aufgezählt werden. Die zeitliche Reihenfolge derselben unterliegt noch manchen Zweifeln.

a) „Hexaemeron" oder vielmehr „Exameron[1] libri sex". Dieses interessante und wichtige Werk ist hervorgegangen aus neun, an sechs aufeinanderfolgenden Tagen vorgetragenen Homilien über den Schöpfungsbericht der Genesis. Am ersten, dritten und fünften Tage wurden, wie mancherlei Andeutungen des Textes bekunden, je zwei Homilien gehalten, eine vormittags und eine nachmittags. Die zwei ersten Homilien handelten über den ersten Schöpfungstag, die dritte über den zweiten, die vierte und fünfte über den dritten, die sechste über den vierten, die siebte und achte über den fünften, die neunte über den sechsten. Nach der Sechszahl der Tage wurden die neun Homilien in sechs Bücher zusammengefaßt, überschrieben „Dies primus", „Dies secundus" usf. Das zu Grunde gelegte Exemplar der Homilien war von einem Stenographen nachgeschrieben worden[2]. Die Zeit der Entstehung des Werkes ist nicht klar zu erkennen. Da aber Ambrosius schon „senex" sein will[3], da der Hymnen- und Psalmengesang

[1] Alle Handschriften haben „Exameron", und so muß deshalb wohl auch Ambrosius selbst geschrieben haben. Schenkl, S. Ambr. opp. 1, Praef. XII.

[2] Dies ergibt sich aus der Stelle 5, 12, 36: „Et cum paululum conticuisset, iterum sermonem adorsus ait." Näheres über die Art und Weise der Entstehung des Werkes bei Schenkl a. a. O. Praef. 1 f.

[3] Siehe 4, 5, 20.

des Volkes in der Mailänder Kirche schon gebräuchlich war[1] und da der Arianismus seine Zugkraft bereits eingebüßt hatte und die Reihen seiner Angehörigen sich auflösten[2], so darf geschlossen werden, daß die Homilien nicht vor dem Jahre 389 gesprochen worden sind. Die sechs Tage, auf die sie sich verteilten, sind sehr wahrscheinlich die Tage der Karwoche gewesen[3].

In der Erklärung des Schöpfungsberichtes schließt Ambrosius sich streng an den Buchstaben an, von dem aufrichtigen Streben beseelt, den Wortlaut zu seinem Rechte kommen zu lassen. Das „erat" in „terra autem erat" etc. wird auf der Goldwage abgewogen; zu dem „superferebatur" in „et spiritus Dei superferebatur" etc. wird ein „Syrus qui vicinus Hebraeo est" zitiert[4]. Zwanglose und behagliche Betrachtungen moralisierender Tendenz gehen mit der Erklärung Hand in Hand. Schöne Naturschilderungen und reiche Erzählungen aus dem Leben der Tiere, darunter begreiflicherweise auch manche Fabeln, dienen schließlich auch erbaulichen Zwecken. Die Tiere werden dem Menschen als Muster vorgehalten. Die edle Volkstümlichkeit des Kanzelvortrags des Verfassers erprobt sich in glänzender Weise. Als Vorbild und Quelle benützt Ambrosius die neun, auch an sechs Tagen der Fastenzeit vorgetragenen Homilien Basilius' d. Gr. über das Hexaemeron[5], weiß jedoch das fremde Gut sich ganz und gar zu eigen zu machen, tritt nicht selten in bewußten Gegensatz zu seinem Vorgänger und geht anderswo weit über denselben hinaus, vor allem in dem sechsten Buche, wo er über die Erschaffung des Menschen spricht, auf welche Basilius nicht mehr eingegangen war. An naturwissenschaftlichem Interesse und Verständnis hat der Lateiner den Griechen nicht erreicht. Er schiebt alle Fragen, welche keine Bedeutung für

[1] 3, 1, 5 und 3, 5, 23. Übrigens hat Schenkl, leider erst in den „Addenda et corrigenda" am Schlusse des ersten Bandes seiner Ausgabe, mit Recht hervorgehoben, daß es bedenklich ist, die Einführung des Volksgesanges ohne weiteres in das Jahr 386 zu setzen und diesen Ansatz als sichere Handhabe zur Datierung der ambrosianischen Schriften zu benützen: „Sensim enim et pedetentim is mos increbrescere potuit ita, ut anno demum fere 386 in vulgarem usum et consuetudinem reciperetur."

[2] 3, 1, 3.

[3] Siehe Schenkl a. a. O. Praef. VI ff. Vgl. auch Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 491 f.

[4] 1, 8, 29.

[5] Und wie eng Ambrosius in der Anlage der Homilien der Spur des Basilius gefolgt ist, zeigt sich namentlich zu Beginn seiner achten Homilie: Exam. 5, 12, 36. Nachdem er eine Weile geschwiegen, hebt er wieder an: „Fugerat nos, fratres dilectissimi, necessaria de natura avium disputatio, et sermo huiusmodi nobis cum ipsis avibus evolaverat." Offenbar eine Fiktion, die dadurch veranlaßt ist, daß Basilius an der entsprechenden Stelle (Hom. 8, 2) berichtet, er habe eine kleine Pause in seinem Vortrage eintreten lassen, weil er durch Winke der Zuhörer darauf aufmerksam gemacht worden sei, daß er die Vögel übergangen habe.

das ewige Leben haben, sofort beiseite[1]. Nach einer Bemerkung des hl. Hieronymus hätte Ambrosius außer Basilius auch Hippolytus und Origenes als Gewährsmänner herangezogen[2]. In dem über den Menschen und den menschlichen Organismus handelnden Abschnitt des sechsten Buches scheint Ambrosius besonders reichlich aus Galenus und Apulejus geschöpft zu haben.

Das „Exameron" ist im Mittelalter so eifrig vervielfältigt worden, daß Schenkl von vornherein darauf verzichten mußte, alle Handschriften auch nur aufzuführen. Schenkl 1, Praef. XLV. Die älteste Handschrift ist ein allerdings nur bruchstückweise erhaltener cod. Aurelianensis saec. VII. — Ausgaben: Migne 14, 123—274. Ballerini 1, 1—190. Schenkl 1, 1—261. Eine Separatausgabe lieferte einst R. O. Gilbert in Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. 9, Lipsiae 1840. — J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893, 77—89: „Hexaemeron." P. Plaß, De Basilii et Ambrosii excerptis ad historiam animalium pertinentibus (Diss. inaug.), Marpurgi Catt. 1905, 8°. G. Gossel, Quibus ex fontibus Ambrosius in describendo corpore humano hauserit (Ambros., Exaem. 6, 54—74, Diss. inaug.), Lipsiae 1908, 8°.

b) „De paradiso." Diese längst vor dem „Exameron", schon um 375 verfaßte kleinere Schrift[3], die Erzählung der Genesis über das Paradies betreffend, tritt in der Form einer gelehrten Untersuchung auf. Daß sie aber doch aus Homilien erwachsen ist, dürfte sehr wahrscheinlich sein, nicht bloß deshalb, weil Studien, welche keinen unmittelbaren Gewinn für die amtliche Praxis abwarfen, um 375 dem Verfasser vermutlich ganz verwehrt waren, sondern auch deshalb, weil die an „De paradiso" als Fortsetzung sich anreihende Schrift „De Cain et Abel" wohl sicher wiederum auf Homilien beruht. Im Anschluß an Philo von Alexandrien wird die biblische Erzählung allegorisch gedeutet. Das Paradies ist ein Bild der Menschenseele mit ihren Tugendübungen und Tugendkämpfen. Die vier Flüsse des Paradieses sind die vier Kardinaltugenden, prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia. Der geschichtliche Charakter der Paradieseserzählung soll mit dieser Deutung durchaus nicht bestritten werden. Einen

[1] So schon 1, 6, 20: „Ad illa magis intendamus animum, in quibus vitae sit profectus aeternae." Vgl. 2, 1, 3; 2, 2, 7; 6, 2, 8.

[2] Hier., Ep. 84, 7: „Nuper S. Ambrosius sic Hexaemeron illius (sc. Origenis) compilavit, ut magis Hippolyti sententias Basiliique sequeretur." Soweit sie sich auf Origenes bezieht, wird diese Bemerkung nicht mehr Gewicht beanspruchen dürfen als der unmittelbar voraufgehende Satz über Hilarius und Viktorinus (vgl. oben S. 374 A. 6). Soweit sie sich auf Hippolytus bezieht, läßt sie sich nicht mehr kontrollieren. In andern exegetischen Schriften aber hat Ambrosius, wie wir noch hören werden, nachweislich Hippolytus und Origenes benützt.

[3] Der wichtigste Anhaltspunkt zur Bestimmung der Abfassungszeit ist das Wort des Verfassers in dem kurz nach Veröffentlichung des „Exameron" geschriebenen und gleichfalls über das Paradies handelnden Brief 45 (c. 1): „Ego autem iam dudum de eo (sc. paradiso) scripsi, nondum veteranus sacerdos."

ziemlich breiten Raum nimmt die Polemik gegen Häretiker ein, welche das Alte Testament verwarfen, die Anhänger des Gnostikers Apelles und die Manichäer.

Die Überlieferung geht auf zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts zurück, cod. Audomaropolitanus 72 und cod. Parisinus 1913. Schenkl 1, Praef. LII. — Ausgaben: Migne 14, 275—314. Ballerini 1, 197—242. Schenkl 1, 263 bis 336. — Kellner a. a. O. 89—93. Über die in „De paradiso" zum ersten Male nachweisbare Benützung Philos von Alexandrien durch Ambrosius s. C. Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments. Jena 1875, 371—391: „Ambrosius"; vgl. Siegfried (Miscellanea) in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 26, 1883, 237—239. M. Ihm, Philon und Ambrosius: Neue Jahrbb. f. Philos. und Pädag. 141, 1890, 282—288. (Über die Verwertung des philonischen Traktates „De profugis" oder „De fuga et inventione" bei Ambrosius, „De fuga saeculi" und sonst.) P. Wendland in Philonis Alexandrini opp., edd. Cohn et Wendland, 3, Berol. 1898, Proleg. XIII—XIV. In Schenkls Ausgabe sind auch die Quellenstellen aus Philo ständig angemerkt. Über Zitate aus dem Gnostiker Apelles bei Ambrosius, „De paradiso", s. A. Harnack, Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles: Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Lit. 6, 3, Leipzig 1890, 111 bis 120; vgl. Harnack (Miscellen) ebd. 20, 3, Leipzig 1900, 93—100.

c) „De Cain et Abel." Hat sich laut dem Eingange an die Schrift „De paradiso" als Fortsetzung angeschlossen und scheint unmittelbar nach dieser Schrift, also nach 375, entstanden zu sein[1]. Die oratorische und paränetische Haltung weist auf Homilien hin. Den Hauptgegenstand bildet das Opfer der beiden Brüder. Die Exegese geht fast ganz in Allegorese auf. Der Jude Philo (De sacrificiis Abelis et Caini) wird ausgiebig benützt. Die Abteilung in zwei Bücher, jeder inneren Begründung entbehrend, dürfte von einer späteren Hand herrühren.

Die verderbte Überlieferung beruht auf einem cod. Senensis saec. XI. Schenkl 1, Praef. LVIII. — Ausgaben: Migne 14, 315—360. Ballerini 1, 247—294. Schenkl 1, 337—409. — In Betreff der Benützung Philos vgl. unter b.

d) „De Noe" („De Noe et arca"). Beschäftigt sich hauptsächlich mit der Arche, welche ein Bild des menschlichen Leibes sein soll. Die wichtigste, nicht selten wörtlich ausgeschriebene Quelle ist Philo. Homilien sind voraufgegangen. Die Überlieferung ist sehr mangelhaft. Laut den schmerzerfüllten Anfangsworten ward die Schrift in bewegten und stürmischen Tagen verfaßt, wahrscheinlich bald nach dem Siege der Goten bei Adrianopel (378), Ende 378 oder Anfang 379, nach Schenkl 383 oder 384, nach Kellner Ende 386.

Die Handschriften gehen auf einen Archetypus zurück, welcher an zwei Stellen ein Blatt verloren hatte und auch kleinere Lücken aufwies. Von besonderer Bedeutung ist cod. Parisinus 12137, olim Corbeiensis, saec. IX. Schenkl 1, Praef. LXI. — Ausgaben: Migne 14, 361—416. Ballerini 1, 301

[1] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 492.

bis 360. Schenkl 1, 411—497. — Kellner a. a. O. 95—101. Rauschen a. a. O. 492—494. Schenkl 1, Praef. VIII—IX XXIV—XXVI.

e) „De Abraham libri duo." Diese zwei Bücher sind zwar schon vom Verfasser zu einer Einheit verbunden worden, stellen aber zwei selbständige Schriften von wesentlich verschiedenem Charakter dar. Das erste Buch, an Katechumenen gerichtet und ausgesprochenermaßen aus Homilien für Katechumenen zusammengestellt[1], will Abraham als Ideal eines gottgefälligen Gerechten schildern, in direktem Gegensatze zu den verwandte Ziele verfolgenden Schilderungen in Platons Politik und in Xenophons Kyropädie. Der Bericht der Genesis über Abrahams Leben wird seinem schlichten Wortsinn nach in erbaulicher Absicht betrachtet und ausgelegt. In der Vorrede wird deshalb das erste Buch ein „moralis tractatus et simplex" geheißen. Das zweite Buch will den tieferen Sinn des biblischen Berichtes enthüllen oder, wie der Verfasser sagt, „referre ad altiora sensum". Jetzt hat ausschließlich die Allegorese das Wort. Übrigens wird auch das zweite Buch aus Homilien entsprungen sein, welch letztere aber für bereits Getaufte bestimmt waren[2]. Die Geschichte Abrahams wird in dem zweiten Buche nur bis zu dem Bunde Gottes mit Abraham, Gn 17, 21, verfolgt, während das erste Buch bis zu Abrahams Tod, Gn 25, 8, fortschritt. Schenkl glaubt, das zweite Buch sei aus irgend einem Zufall unvollendet geblieben[3]. Wahrscheinlicher ist, daß Ambrosius nur so weit gegangen, wie seine philonischen Quellen reichten. Die Entstehung beider Bücher mag in das Jahr 387 gefallen sein[4].

Das Mittelalter hat dem ersten Buche „De Abraham" weit mehr Interesse entgegengebracht als dem zweiten. Die Grundlage der Textesrezension bildet für beide Bücher der schon unter d genannte cod. Parisinus 12137 saec. IX. Schenkl 1, Praef. LXX. — Ausgaben: Migne 14, 419—500. Ballerini 1, 365 bis 450. Schenkl 1, 499—638.

f) „De Isaac et anima."[5] Dieser Traktat, welcher allgemein bald nach „De Abraham", um 388, angesetzt zu werden pflegt[6], erblickt in der Vermählung Isaaks mit Rebekka ein Bild der Vereinigung Christi mit der Menschenseele — diese Symbolik beruht auf der Auffassung Isaaks als eines prophetischen Typus des durch den Vater hingeopferten Christus — und sucht nun an der Hand des Hohen-

[1] Vgl. namentlich 1, 4, 23: „Quoniam cum his mihi sermo est, qui ad gratiam baptismatis nomen dederunt." 1, 4, 25: „Sed et vos moneo, viri, maxime qui ad gratiam domini tenditis." 1, 9, 89: „Fortasse audientes haec, filiae, quae ad gratiam domini tenditis."

[2] Vgl. Ambr., De Ioseph patr. 1, 1.

[3] Schenkl, S. Ambr. opp. 1, Praef. XXVIII. [4] Vgl. ebd. IX ff.

[5] Ohne durchschlagende Gründe schreibt Schenkl: „De Isaac vel anima." Vgl. ebd. 1, Praef. XXIX.

[6] Siehe ebd. IX ff. Beachtenswert ist namentlich, daß der Traktat (4, 17) schon auf die „Expositio in psalmum 118" (unter s) verweisen kann.

liedes das allmähliche Wachstum der Vereinigung Christi mit der Seele zu entwickeln. Als Hauptquelle wird der verloren gegangene Kommentar des Origenes zum Hohenliede vermutet. Sicher ist des Hippolytus Auslegung des Hohenliedes benützt. Zu Grunde liegen Homilien, welche in der Osterzeit gehalten wurden[1].

Unter den Texteszeugen sind cod. Audomaropolitanus 72 saec. IX und cod. Parisinus 1913 saec. IX die wichtigsten. Schenkl 1, Praef. LXXIII. — Ausgaben: Migne 14, 501—534. Ballerini 1, 457—490. Schenkl 1, 639—700. — Die eigenartige Deutung des Hüpfens oder Springens des Geliebten im Hohenliede (2, 8), welche Ambrosius, De Is. et an. 4, 31 und anderswo, vorträgt, ist Hippolytus entlehnt; s. Bardenhewer in der Lit. Rundschau 1898, 201; Bonwetsch, Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede, Leipzig 1897, 9 f. „De Is. et an." war eine Hauptfundgrube für Abt Wilhelm von St Thierry, gest. um 1150, als er aus den Schriften des hl. Ambrosius einen Kommentar zum Hohenliede zusammenzustellen versuchte. S. den Text bei Migne 15, 1851—1962; Ballerini 2, 785—984. Die Schrift „De institutione virginis", welche c. 9 und c. 14—16 über Stellen des Hohenliedes handelt, hat Wilhelm nicht gekannt oder doch nicht verwertet.

g) „De bono mortis." Dieser Traktat darf nicht als exegetische Schrift angesprochen werden, muß aber doch hier eine Stelle finden, weil er die Schrift „De Isaac et anima" fortführt und abschließt und derselben jedenfalls auch auf dem Fuße gefolgt ist[2]. Klang „De Isaac et anima" in die Mahnung aus, den Tod nicht zu fürchten, so erbringt „De bono mortis" den Nachweis, daß der leibliche Tod kein Übel, vielmehr ein Gut für den Menschen sei. Daß auch hier Predigten wiedergegeben werden, dürfte der insbesondere gegen Ende stark sich geltend machende oratorische Ton verbürgen.

Die Textesrezension ist in erster Linie auf die unter f genannten zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts angewiesen. Vgl. V. Ussani, Per un codice ignoto del „De bono mortis" di S. Ambrogio: Riv. storico-critica delle scienze teol. 5, 1909, 934—943. — Ausgaben: Migne 14, 539—568. Ballerini 1, 501—530. Schenkl 1, 701—753. — Zu dem Inhalt vgl. J. E. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius, Paderborn 1907, 11—20.

h) „De fuga saeculi." Auch diese Schrift würde vielleicht richtiger unter die moralisch-asketischen Arbeiten gestellt werden, insofern sie von dem Gedanken beherrscht ist, der Christ müsse die Welt fliehen und meiden. Sie knüpft aber an alttestamentliche Texte an, und in den diesbezüglichen Ausführungen, vor allem in der Erklärung der sechs Freistädte Nm 35, 11 ff, erweist sie sich als eine Neubearbeitung der Schrift Philos „De profugis", oder wie man jetzt zu sagen pflegt, „De fuga et inventione". Die Entstehungszeit ist bestritten. Die gelegentlich zitierte grammatische Beispielsammlung

[1] Vgl. 4, 35: „‚Iam praeteriit hiems', id est venit pascha, venit indulgentia advenit remissio peccatorum." Vgl. auch Ambr., De Ioseph patr. 1, 1.

[2] Vgl. 1, 1: „Quoniam de anima superiore libello sermonem aliquem contexuimus, faciliorem viam putamus de bono mortis conficere aliquid."

des Arusianus Messius[1] wird verschieden datiert. Nach Schenkl ist dieselbe nicht lange nach 391 ans Licht getreten und „De fuga saeculi“ bald darauf veröffentlicht worden[2]. Auf vorhergegangene Predigten dürfte wiederum aus der rednerischen Art der letzten Abschnitte zu schließen sein.

Die Textesrezension ist in erster Linie auf die unter f genannten zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts angewiesen. — Ausgaben: Migne 14, 569 bis 596. Ballerini 1, 535—564. Schenkl 2, 161—207. — Über die Benützung Philos vgl. unter b.

i) „De Iacob et vita beata libri duo.“ Das erste dieser zwei Bücher vertritt den Satz, daß der Mensch nur durch Bekämpfung der bösen Begierlichkeit und Hingabe an Gott zu wahrem Glück gelangen könne; das zweite führt als Beispiele und Belege den Patriarchen Jakob, Eleazar und die sieben makkabäischen Brüder vor[3]. Die Partie über diese Brüder ist eine rhetorische Glanzleistung. Predigten schimmern auch sonst noch deutlich durch[4]. Reichlich verwertet ward jene erbauliche Rede jüdischer Herkunft, welche unter dem Namen eines vierten Makkabäerbuches geht. Entstanden ist die Schrift ziemlich gleichzeitig mit „De Isaac et anima“, um 388.

Die Textesrezension ist in erster Linie auf die unter f genannten zwei Handschriften des 9. Jahrhunderts angewiesen. — Ausgaben: Migne 14, 597 bis 638. Ballerini 1, 569—610. Schenkl 2, 1—70. — Kellner a. a. O. 110—115.

k) „De Ioseph patriarcha.“ Joseph ist erstens Muster der Keuschheit und zweitens prophetisches Vorbild Christi. Die geistreiche Durchführung des zweiten Satzes scheint das Eigentum des Verfassers selbst zu sein. Die Schrift ist nach den Schriften über Abraham, Isaak und Jakob, um 389, zu Tage getreten und gleichfalls aus Predigten erwachsen[5].

Für die Textesrezension ist cod. Bononiensis (zu Boulogne-sur-Mer) 32 saec. VII maßgebend. Schenkl 2, Praef. xxi. — Ausgaben: Migne, 14, 641 bis 672. Ballerini 1, 617—650. Schenkl 2, 71—122.

---

[1] Vgl. 3, 16: „Apud eos, qui verborum et elocutionum dilectum habuerunt huiusmodi invenitur.“

[2] Schenkl a. a. O. 2, Praef. xi f. Vgl. Ihm, Studia Ambrosiana 17—19.

[3] Vgl. 2, 1, 1: „Superiore libro de virtutum praeceptis disputavimus, sequenti clarorum virorum utamur exemplis.“

[4] Z. B. 1, 5, 17: „Ergo ut ad exordia sermonis huius revertamur.“ 2, 5, 23: „‚Ubi enim fuerit thesaurus tuus, ibi erit et cor tuum‘, sicut audisti legi hodie.“ Vgl. auch Ambr., De Ioseph patr. 1, 1.

[5] Vgl. 1, 1: „Sanctorum vita ceteris norma vivendi est, ideoque digestam plenius accipimus seriem scripturarum, ut dum Abraham, Isaac et Iacob ceterosque iustos legendo cognoscimus, velut quendam nobis innocentiae tramitem eorum virtute reseratum enitentius vestigiis persequamur. De quibus mihi cum frequens tractatus fuerit, hodie sancti Ioseph historia occurrit.“

l) „De patriarchis“ („De benedictionibus patriarcharum“). Eine Erklärung des Segens Jakobs über seine Söhne (Gn 49), welcher nach Ambrosius eine Fülle messianischer Weissagungen birgt. In den Worten über Ruben ist das Verhalten des jüdischen Volkes gegenüber Christus vorhergesagt. Unter Simeon sind die dem Stamme Simeon angehörenden Schriftgelehrten, unter Levi die Hohenpriester zur Zeit Christi verstanden. Hier hat Hippolytus Ambrosius die Wege gewiesen. Die wiederum auf Predigten beruhende Schrift ist der Schrift „De Ioseph patriarcha“ in kurzem Zwischenraume, um 389, gefolgt[1].

Für die Textesrezension ist die unter k genannte Handschrift des 7. Jahrhunderts maßgebend. — Ausgaben: Migne 14, 673—694. Ballerini 1, 655 bis 678. Schenkl 2, 123—160. — Über die Benützung der Schrift Hippolyts über den Segen Jakobs s. Bardenhewer in der Lit. Rundschau 1898, 201. H. Moretus, Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IV[e] au VIII[e] siècle: Bulletin de litt. ecclés. 1909, 398—411; 1910, 28—40 83—100.

m) „De Helia et ieiunio.“ Besteht aus Predigten über die Enthaltsamkeit im Essen und Trinken, welche auf alttestamentliche Beispiele, insbesondere Elias, zurückweisen. Einige Predigten Basilius' d. Gr. („De ieiunio 1“, „In ebriosos“, „Exhortatoria ad sanctum baptisma“) haben als Vorlage gedient[2]. Die ambrosianischen Predigten fielen in den Beginn der Fastenzeit, ohne daß das Jahr sich bestimmen ließe; die Mauriner entschieden sich für 389, Schenkl schwankt zwischen 387 und 391[3]. Reiche Streiflichter auf die Sitten der Zeit verleihen der Schrift kulturgeschichtlichen Wert[4].

Die Grundlage der Textesrezension bildet cod. Parisinus 1732 saec. VIII. Schenkl 2, Praef. xxxix. — Ausgaben: Migne 14, 697—728. Ballerini 1, 687—718. Schenkl 2, 409—465. — Zur Textkritik der Stelle 6, 18, über die Mahlzeit des Elisäus, vgl. C. Weyman im Rhein. Museum f. Philologie 64, 1909, 328 f.

n) „De Nabuthe Iezraelita.“[5] Enthält eine Strafpredigt gegen die Habsucht, welcher einst Naboth von Jezrahel zum Opfer fiel (3 Kg 21). Zwei Predigten Basilius' d. Gr. („In illud Lc 12, 18“ und „In divites“) lassen sich als Vorlage erweisen[6]. Die Entstehungszeit ist sehr ungewiß; die Mauriner nahmen das Jahr 394 an[7].

[1] Der Verweis 4, 21: „Ut docuimus tractatu habito in evangelium“, scheint nicht auf den wahrscheinlich 389 veröffentlichten Lukaskommentar, sondern auf die seit 385 gehaltenen Homilien über das Lukasevangelium zu gehen.

[2] Siehe Schenkl a. a. O. 2, Praef. xix.

[3] Ebd. xiii. Vgl. Ihm, Studia Ambrosiana 19. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 273 f.

[4] Vgl. die drastische Schilderung des Offiziersbanketts 13, 46 ff.

[5] Schenkl schreibt „De Nabuthae“.

[6] Vgl. Schenkl a. a. O. 2, Praef. xix.

[7] Vgl. Ihm a. a. O. 20. Rauschen a. a. O. 422 f.

Die Grundlage der Textesrezension bildet der unter m genannte cod. Parisinus 1732 saec. VIII. — Ausgaben: Migne 14, 731—756. Ballerini 1, 725—752. Schenkl 2, 467—516. — Zum Inhalt vgl. L. Lehanneur, Une page de St Ambroise: Mélanges Boissier, Paris 1903, 337—343.

o) „De Tobia." Besteht aus Predigten gegen den Wucher, und unter Wucher wird jede Art von Zins- und Pfandnehmen unter Freunden, d. h. Gläubigen oder Angehörigen des Römerreiches, verstanden. Nur vom Feinde darf man Zins verlangen (nach Dt 23, 20). Tobias nahm von seinen Volksgenossen keinen Zins. Diese Predigten, die eine Freude an rhetorischen Kunstgriffen und Spielereien bekunden, wie sie dem Redner im allgemeinen fremd ist, sind wahrscheinlich in eine frühe Zeit hinaufzurücken und wohl noch vor 380 anzusetzen[1]. Als Vorlage hat eine Predigt Basilius' d. Gr. bzw. eines Pseudo-Basilius (Hom. in ps. 14 II) gedient[2]. Auch diese Schrift entbehrt nicht des kulturgeschichtlichen Interesses.

Die Grundlage der Textesrezension bildet wiederum cod. Parisinus 1732 saec. VIII. — Ausgaben: Migne 14, 759—794. Ballerini 1, 759—798. Schenkl 2, 517—573.

p) „De interpellatione Iob et David." Vier Predigten, welche in den Ausgaben als vier Bücher eines Werkes gezählt werden, während sie in den Handschriften weder numeriert noch unter eine gemeinsame Aufschrift zusammengefaßt sind, sondern als vier selbständige Stücke sich aneinander reihen, ein jedes unter seinem eigenen Titel. Die Reihenfolge aber schwankt, insofern die Predigt „De interpellatione David", welche in der ältesten Handschrift, aus dem 8. Jahrhundert, die zweite Stelle einnimmt, in Handschriften des 12. Jahrhunderts an vierter Stelle steht. Und ebenso schwanken nunmehr auch die Ausgaben. Hatten die früheren Editoren die genannte Predigt an die zweite Stelle gesetzt, so hat Schenkl sie an die vierte Stelle gerückt. Aus inneren Gründen glaubte er schließen zu dürfen, daß die drei andern Predigten von Anfang an zusammengehörten, die bei ihm an letzter Stelle stehende Predigt aber späteren Ursprungs und erst nachträglich angeschlossen worden sei[3]. Ausgehend von dem Buche Job und einigen Psalmen, 41 42 72, suchen diese Predigten zwei Klagen zu beleuchten, die Klage über das körperliche und geistige Elend des Menschen überhaupt und die Klage über das Glück der Gottlosen und das Unglück der Frommen. Die Mauriner setzten die vier Predigten auf unzureichende Erwägungen hin um 383 an. Schenkl verzichtet auf jede Zeitbestimmung[4].

Die Grundlage der Textesrezension bildet cod. Parisinus 1732 saec. VIII. Schenkl 2, Praef. xxxi. — Ausgaben: Migne 14, 797—850. Ballerini 2, 5—66. Schenkl 2, 209—296. — Kellner a. a. O. 126—131.

[1] Vgl. Kellner, Der hl. Ambrosius usw. 123.
[2] Schenkl a. a. O. 2, Praef. xx. [3] Ebd. III ff. [4] Ebd. XII f.

q) „Apologia prophetae David ad Theodosium Augustum." Besteht aus Predigten, welche zugeben, daß David durch seine Doppelsünde, adulterium und homicidium, tief gefallen, zugleich aber betonen, daß David durch offenes Bekenntnis, durch Buße und Eifer im Guten die volle Verzeihung Gottes erlangt habe. Die Adresse „ad Theodosium Augustum" ist schon durch die älteste Handschrift, aus dem 8. Jahrhundert, bezeugt. Die Abfassung fällt zwischen die Ermordung des Kaisers Gratian im August 383, auf welche angespielt wird (6, 27), und die Herausgabe des Lukaskommentares im Jahre 389, weil hier (3, 38) auf unsere Schrift verwiesen wird.

Die ältesten und besten Handschriften sind cod. Bononiensis 32 saec. VII und cod. Parisinus 1732 saec. VIII. — Ausgaben: Migne 14, 851—884. Ballerini 2, 73—108. Schenkl 2, 297—355. — Dogmengeschichtlich sehr bemerkenswert ist die Aufzählung der neun Engelchöre 5, 20; vgl. A. Manser in der Theol. Revue 1906, 288 f.

Es folgt in den Ausgaben (Migne 14, 887—916; Ballerini 2, 119—152; Schenkl 2, 357—408) eine „Apologia David altera", welche gleichfalls aus Predigten zusammengesetzt ist und sich im wesentlichen auch die gleiche Aufgabe stellt, aber nunmehr allgemein als spätere Imitation der vorhin genannten „Apologia" betrachtet wird. Es fehlt der „Apologia altera" die äußere Beglaubigung — namentlich Augustins Schweigen fällt schwer ins Gewicht —, und der Text selbst, anstatt irgendwie auf die erste „Apologia" Bezug zu nehmen, verrät sich vielmehr durch die straffe, ängstlich durchgeführte Gliederung, durch den weichen, unterwürfigen, fast süßlichen Ton gegenüber den Zuhörern, durch die Diskrepanzen des Stiles überhaupt als ein fremdartiges Erzeugnis. Die Persönlichkeit des Verfassers oder Predigers hat sich noch nicht ermitteln lassen. Vgl. Ihm a. a. O. 72—73. Kellner a. a. O. 134—136. Schenkl 2, Praef. VII—XI.

r) „Enarrationes in 12 psalmos Davidicos." Gemeint sind die Psalmen 1 35—40 43 45 47 48 61, welche sämtlich David zugeeignet werden. Mit Ausnahme des Ps 43 sind sie in Homilien besprochen worden, aber zu verschiedenen Zeiten und nicht in der biblischen Reihenfolge. Die Erklärung zu Ps 1 dürfte die älteste sein, weil sie mit einer langen Vorrede versehen ist, die man eine Lobrede auf das ganze Psalmenbuch nennen könnte. Die Erklärungen zu Ps 35—40 schließen sich enger zusammen und scheinen in kleinen Abständen aufeinander gefolgt zu sein, weil bei jedem weiteren Psalme an die Auslegung des voraufgegangenen angeknüpft wird. Eine späte Entstehungszeit ist damit gegeben, daß zu Ps 36 (c. 25) schon von dem Siege Theodosius' d. Gr. über Eugenius am 6. September 394 gesprochen wird[1]. Die übrigens unvollständige Erklärung zu Ps 43 hat Ambrosius nach glaubwürdigem Zeugnisse erst auf dem Sterbebette seinem Sekretär diktiert[2]. Die Erklärungen zu Ps 45 47 48 61

[1] Über die sonstigen Zeitindizien der Erklärungen zu Ps 35—40 s. Ihm, Studia Ambrosiana 22 f.

[2] Paulin., Vita S. Ambr. 42.

lassen sich nicht genauer datieren, mögen aber auch aus den letzten Lebensjahren des Verfassers stammen. Das Ganze ist also ein erst nach dem Tode des Verfassers abgeschlossenes, im wesentlichen auf Homilien beruhendes Sammelwerk. Von den meisten der vorhin genannten Schriften unterscheidet es sich durch die ausschließlicher exegetische, auf die Erläuterung des Wortlautes gerichtete Haltung. Die Allegorese und im Bunde mit ihr die messianische Deutung steht im Vordergrunde. Die Quellen sind noch nicht näher untersucht worden. Laut Hieronymus hat Ambrosius sich auf Origenes gestützt[1]. In der Erklärung zu Ps 1 hat er jedenfalls auch aus Basilius d. Gr. geschöpft.

Ausgaben: Migne 14, 921—1180. Ballerini 2, 157—428. — Kellner a. a. O. 136—152. Zu der Stelle Enarr. in ps. 1, c. 53—54, auf Grund deren Ambrosius mit Unrecht als Chiliast oder Millenarist bezeichnet worden ist, vgl. Niederhuber, Die Eschatologie des hl. Ambrosius, Paderborn 1907, 197—206.

s) „Expositio in psalmum 118." Auch ein exegetisches Werk im engeren Sinne des Wortes, aber vorwiegend paränetischer Tendenz, 22 „sermones" über je einen Oktonar des genannten Psalmes umfassend. Der Psalm ist alphabetisch angelegt, und zwar beginnen je acht Verse mit einem und demselben der 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets. Die einzelnen „sermones", welche jedesmal mit einer Deutung des Namens des betreffenden hebräischen Buchstabens anheben, sind an Umfang sehr ungleich, weshalb mit der Möglichkeit zu rechnen ist, daß dieselben zum Teil aus mehreren Homilien bestehen. Jedenfalls haben sich diese Homilien über einen längeren Zeitraum erstreckt, und gewöhnlich werden sie in die Jahre 387—388 verlegt[2]. Als Quelle läßt sich des Origenes Auslegung des Ps 118 nachweisen.

Ausgaben: Migne 15, 1197—1526. Ballerini 2, 435—784. — Beiträge zur Texteskritik aus cod. Treverensis 1285 saec. XI bei Ihm a. a. O. 95—119. Vgl. auch Kellner a. a. O. 152—166. Über die Deutung der hebräischen Buchstaben und ihre mutmaßliche Herkunft handelt D. H. Müller in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 167, Abhandl. 2, 1911 (Ambrosius habe aus einer verloren gegangenen Schrift Philos von Alexandrien über die Etymologie und Symbolik der hebräischen Buchstaben geschöpft); dazu einige Ergänzungen von W. Bacher in der Wiener Zeitschr. f. die Kunde des Morgenlandes 25, 1911, 239—242.

[1] Hier., Ep. 112, 20.

[2] Die Gründe entwickelt Ihm a. a. O. 24. Der Verweis auf die Erklärung einer Stelle des Lukasevangeliums (14, 38: „De quo quoniam alibi putavimus esse tractandum" etc.) muß nicht auf den wahrscheinlich 389 veröffentlichten Lukaskommentar, darf vielmehr auch auf die seit 385 gehaltenen Homilien über das Lukasevangelium bezogen werden.

t) „Expositio Esaiae prophetae.“ Dieses Werk ist verloren gegangen. Schon Kassiodor hat vergeblich nach demselben gesucht[1]. Einzelne Fragmente führt Augustinus an verschiedenen Stellen an. Das Werk muß vor 389 herausgegeben worden sein. In seinem Lukaskommentare (2, 56) schreibt der Verfasser: „Quid sit autem in Hierusalem sisti domino dicerem nisi in Esaiae commentis ante dixissem.“

Die von Augustinus aufbewahrten Fragmente sind zusammengestellt bei Ballerini 2, 895—898.

5. Exegetische Schriften zum Neuen Testament. — Das Gebiet des Neuen Testamentes hat Ambrosius in seinen Homilien verhältnismäßig sehr selten betreten. Überliefert ist eine Erklärung des Lukasevangeliums aus seinem Munde, während eine Erklärung der Briefe des hl. Paulus fälschlich auf ihn zurückgeführt wurde.

a) „Expositionis evangelii secundum Lucam libri decem.“ Die ursprüngliche Aufschrift dürften Zitate bei Augustinus und bei Johannes Kassianus an die Hand geben[2]. Auch dieses Werk, das umfangreichste unter allen Werken des hl. Ambrosius, ist der Hauptsache nach aus leicht wiederzuerkennenden Homilien herausgewachsen. Ihm setzte dasselbe in das Jahr 387, Rauschen ließ es frühestens 388 entstanden sein, Schenkl datierte die zu Grunde liegenden Homilien auf 385—389 und die Redaktion und Herausgabe des Kommentares auf 389[3]. Schenkl kommt jedenfalls der Wahrheit am nächsten. Bei der Redaktion des Kommentares wurden die Homilien einer Revision unterzogen, einiges ausgeschieden, anderes eingeschoben. Manche Stellen des Evangeliums werden in dem Kommentare übersprungen und sind sehr wahrscheinlich auch schon in den Homilien übersprungen worden, und anderswo hatten die Homilien augenscheinlich nicht Stellen des dritten Evangeliums, sondern parallele Stellen anderer Evangelien zum Ausgangspunkte genommen[4]. Das dritte der zehn Bücher des Kommentares, welches sich als eine Überarbeitung der „Quaestiones evangelicae“ *(περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων)* Eusebs von Cäsarea erweist, ist wohl von Haus aus eine selbständige Abhandlung gewesen und nicht aus Homilien hervorgegangen[5]. Der ganze Kommentar zeigt lebhaftes Interesse für Fragen der Evangelienharmonistik. Vorwiegend aber ist er von moralischen und mystischen Gesichtspunkten beherrscht. Die zwei ersten Bücher sind der Sache nach

[1] Cassiod., Institt. div. litt. 3.

[2] Aug., De gratia Christi 1, 44, 48: „in secundo libro expositionis evangelii secundum Lucam.“ Ioh. Cass., C. Nest. 7, 25, 2: „in expositione evangelii secundum Lucam.“

[3] Ihm a. a. O. 24—26. Rauschen a. a. O. 293; vgl. 74 495. Schenkl a. a. O. 4, Praef. v ff.

[4] Vgl. Schenkl a. a. O. III. [5] Ebd. v.

zum großen Teil Origenes entlehnt. Hieronymus hat abfällige Kritik an dem Werke geübt. Auch Augustinus erhob gegen einzelne Ausführungen Widerspruch[1]. Spätere Zeiten haben, wie die große Zahl der Handschriften beweist, weniger streng geurteilt.

Die Handschriften zerfallen in sechs Gruppen, von denen jedoch keine unbedingtes Vertrauen verdient. Die älteste und beste ist ein cod. Bobiensis saec. VII, jetzt stark verstümmelt und in zwei Stücke, zu Mailand und zu Turin, zerrissen. Aus dem 9. Jahrhundert liegen mehrere vollständige Handschriften vor. — Ausgaben: Migne 15, 1527—1850. Ballerini 3, 9—348. Schenkl 4. Eine lehrreiche Besprechung der Ausgabe Schenkls von C. Weyman in den Götting. Gel. Anzeigen 1903, 442—457; vgl. Theol. Revue 1903, 453 f. — A. Engelbrecht, Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius: Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl., Bd 146, Abhandl. 8, 1903 (1. Zur handschriftlichen Überlieferung; 2. Lexikalisches und Semasiologisches; 3. Syntaktisches und Stilistisches; 4. Zu den Bibelzitaten; 5. Zur mystischen Evangeliumsauslegung des Ambrosius; 6. Einzelnes).

b) „Ambrosiaster sive Commentaria in tredecim epistolas B. Pauli." Eine Erklärung der Paulinen mit Ausschluß des Hebräerbriefes, welche allgemein als hervorragende Leistung anerkannt wird. Sie weiß sich liebevoll in die Gedanken des Apostels zu versenken, zeichnet sich aus durch Klarheit und Nüchternheit, überrascht hin und wieder durch offenen historischen Sinn. Nicht selten muß das Wort des Apostels Anlaß und Stoff geben zur Wertung und Würdigung zeitgeschichtlicher Verhältnisse und Ereignisse. Es fehlt auch nicht an eigenartigen Theologumena.

Obwohl das Werk nach Form und Inhalt zu den exegetischen Arbeiten des Ambrosius in handgreiflichen Gegensatz tritt, so scheint doch schon zu Kassiodors Zeiten die Meinung Fuß gefaßt zu haben, es handle sich um ambrosianisches Gut[2]. Im Laufe des Mittelalters erlangte diese Annahme eine so dominierende Stellung, daß sie alle Gegenzeugnisse überstimmte. Erasmus war es, welcher den Irrtum erkannte, und seitdem pflegte der Verfasser Ambrosiaster, d. i. Pseudo-Ambrosius, genannt zu werden, während die frühere Annahme nur noch ganz vereinzelte Vertreter fand[3].

Seine Zeit hat dieser Ambrosiaster selbst ziemlich genau festgelegt, indem er Papst Damasus (366—384) als den „gegenwärtigen" Leiter der Kirche bezeichnet und die Regierung Julians des Abtrünnigen (361—363) der jüngsten Vergangenheit zuweist[4]. In der handschrift-

[1] Vgl. über Hieronymus und Augustinus Schenkl a. a. O. xv ff; über Hieronymus auch Stolz (Didymus, Ambrosius, Hieronymus) in der Theol. Quartalschrift 87, 1905, 373 ff.

[2] Cassiod., Institt. div. litt. 8. Ambrosius hatte einmal brieflich (Ep. 37, 1—2) Homilien über die Paulinen in Aussicht gestellt.

[3] Zuletzt ist dieselbe von Ballerini in seiner Ambrosius-Ausgabe 3, 349 ff, verfochten worden.

[4] Zu 1 Tim 3, 14 sagt er: „Ut cum totus mundus Dei sit, ecclesia tamen domus eius dicatur, cuius hodie rector est Damasus" (Migne, PP. Lat. 17, 471). Zu

lichen Überlieferung des Werkes wird wenigstens die Erklärung des Römerbriefes einem Hilarius zugeeignet, und schon im Jahre 420 führt Augustinus eine Stelle der Erklärung des Römerbriefes mit den Worten an: „Sanctus Hilarius ait.“[1] Höchstwahrscheinlich hat Augustinus an Hilarius von Poitiers gedacht. Dieser aber kann, ganz abgesehen davon, daß er schon 367 starb, das Pontifikat des Damasus also kaum noch erlebte, aus inneren Gründen als Verfasser unseres Kommentares schlechterdings nicht in Betracht kommen. Der vor 382 gestorbene luziferianische Diakon Hilarius, welcher die Wiedertaufe der Arianer predigte, ist gleichfalls ausgeschlossen, und von dem etwas jüngeren luziferianischen Presbyter Faustinus, in welchem Langen den Verfasser gefunden haben wollte, darf noch weniger die Rede sein. Morin empfahl den aus dem Streite zwischen Papst Damasus und dem Gegenpapst Ursinus bekannten Juden Isaak, ließ denselben aber wenige Jahre später wieder fallen, um nunmehr den Staatsmann Decimius Hilarianus Hilarius auf den Schild zu heben, von dem es nicht einmal feststeht, daß er überhaupt geschriftstellert hat. Trotzdem glaubte auch Souter eine Zeitlang an diesem Staatsmann festhalten zu sollen, während er bei späterer Gelegenheit nicht abgeneigt war, auf die Seite des Juden zu treten. Der Jude hatte inzwischen, obwohl von seinem ersten Gönner im Stiche gelassen, schon einen immerhin beträchtlichen Kreis von Freunden gewonnen. Die aus den „Hilarius“-Zeugnissen sich ergebende Schwierigkeit wollte Wittig durch die Hypothese ausräumen, daß der Jude bei der Taufe in sinngemäßer Übersetzung seines bisherigen Namens[2] sich „Gaudentius“ genannt — so heißt aktenmäßig der erste Führer der ursinianischen Partei — und sodann für seine schriftstellerische Tätigkeit das gleichbedeutende Pseudonym „Hilarius“ angenommen habe. Und wenn der erste Führer der ursinianischen Partei nicht zögere, Damasus als den Leiter der Kirche anzuerkennen, so sei eben zu folgern, daß derselbe seine Stellung gewechselt und dem rechtmäßigen Papst die Hand der Versöhnung gereicht habe. Der positive Beweis aber für

---

2 Thess 2, 7: „Usque ad Diocletianum et novissime Iulianum, qui arte quadam et subtilitate coeptam persecutionem implere non potuit, quia desuper concessum non fuerat“ (Migne 17, 457).

[1] Aug., Contra duas epist. Pelagianorum 4, 4, 7: „Nam et sic sanctus Hilarius intellexit quod scriptum est ‚in quo omnes peccaverunt‘; ait enim: ‚in quo id est in Adam omnes peccaverunt‘.“ So der Ambrosiaster zu Röm 5, 12 (Migne 17, 92). Nach Schwierholz (bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 57 ff) hätte Augustinus von dem Werke des Ambrosiaster überhaupt nur die Erklärung des Römerbriefes gekannt, und wäre diese Erklärung schon vor dem Gesamtwerke separat herausgegeben worden.

[2] Der Ambrosiaster selbst schreibt gleich zu Röm 1, 1: „Apud veteres nostros ratione nomina componebantur, ut Isaac propter risum et Iacob propter calcaneum“ (Migne 17, 47).

die Identität Isaaks und des Ambrosiaster sei der Verwandtschaft unseres Kommentares mit andern sicher oder wahrscheinlich von Isaak verfaßten Schriften zu entnehmen.

Ausgaben des Kommentares: Migne 17, 45—508. Ballerini 3, 373—964. Eine sehr alte Handschrift des Kommentares ist abgedruckt in dem Spicilegium Casinense 3, 2, 1901. Eine neue Ausgabe steht von H. Brewer zu erwarten. Vorarbeiten bei A. Souter, A study of Ambrosiaster, Cambridge 1905 (Texts and Studies 7, 4). Vgl. W. Schwierholz, „Hilarii in epistola ad Romanos librum 1" (Katalog der Bibliothek von Bobbio, Nr 94), bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 57—96; auch gesondert als Inaugural-Dissertation, Breslau 1911, erschienen.

J. Langen, De Commentariorum in epistolas Paulinas qui Ambrosii et Quaestionum biblicarum quae Augustini nomine feruntur scriptore (Progr.), Bonnae 1880, 4°. Vgl. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos 1, Bonn 1881, 599 ff. Langen empfiehlt den luziferianischen Presbyter Faustinus als Verfasser des Ambrosiasterkommentares und der pseudoaugustinischen „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti". — C. Marold, Der Ambrosiaster nach Inhalt und Ursprung: Zeitschr. f. wiss. Theol. 27, 1884, 415—470. Marold will zwischen dem Verfasser des Kommentares und dem Verfasser der „Quaestiones" unterschieden wissen, verzichtet aber auf Feststellung der Persönlichkeiten. — G. Morin, L'Ambrosiaster et le juif converti Isaac, contemporain du pape Damase: Revue d'hist. et de litt. rel. 4, 1899, 97—121. Morin bringt den Juden Isaak als Verfasser des Kommentares und der „Quaestiones" in Vorschlag. Morin zustimmend äußerten sich namentlich Th. Zahn, Der „Ambrosiaster" und der Proselyt Isaak: Theol. Literaturblatt 20, 1899, 313—317; A. E. Burn, The Ambrosiaster and Isaac the converted jew: The Expositor 1899, 2, 368—375. Anders Morin, Hilarius l'Ambrosiaster: Revue Bénéd. 20, 1903, 113—131. Morin entscheidet sich für den Staatsmann Decimius Hilarianus Hilarius. — F. Cumont, La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens; l'Ambrosiaster et le droit romain: Revue d'hist. et de litt. rel. 8, 1903, 417—440. — A. Souter, A study of Ambrosiaster, Cambridge 1905. Souter tritt für den einheitlichen Ursprung des Kommentares und der „Quaestiones" ein und bezeichnet als wahrscheinlichen Verfasser Decimius Hilarianus Hilarius. In seiner Ausgabe der Quaestiones, Vindob. 1908, Proleg. XXIII f, möchte Souter sich für den Juden Isaak als Verfasser entscheiden. — C. H. Turner, Niceta and Ambrosiaster: The Journal of Theol. Studies 7, 1906, 203—219 355—372. The same, Ambrosiaster and Damasus: ebd. 281—284. — J. Wittig, Der Ambrosiaster „Hilarius", bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, Breslau 1906, 1—66: Der Ambrosiaster und „Hilarius" ist der Jude Isaak. Eine nähere Begründung dieser These Wittigs ist die Hauptaufgabe der „Ambrosiaster-Studien" von Wittig, W. Schwierholz, H. Zeuschner, O. Scholz, bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909.

c) Die sonstigen Schriften des Juden Isaak. Die Ambrosiaster-Forschung hat, wie gezeigt, eine Persönlichkeit in den Vordergrund geschoben, welche in der Geschichte des 4. Jahrhunderts geheimnisvoll auftaucht und geheimnisvoll verschwindet, den bekehrten und wieder abgefallenen Juden Isaak. Er hat sich als entschiedenen Anhänger des Gegenpapstes Ursinus bekannt und 372 bei der weltlichen Behörde einen Prozeß gegen Papst Damasus angestrengt, ist

aber abgewiesen und sogar nach Spanien verbannt worden. Vor 378 ist er wieder zur Synagoge zurückgekehrt. So weit die beglaubigten Zeugnisse. Weiteres über dieses zerrissene Menschenleben ist erst aus den Schriften zu erheben, deren Abfassung durch Isaak in Frage steht [1].

Daß Isaak als Schriftsteller aufgetreten ist, bezeugt unzweideutig Gennadius: „Isaac scripsit de sancta trinitate et de incarnatione domini librum obscurissimae disputationis et involuti sermonis." [2] Und dieses Buch liegt unter der Aufschrift „Fides Isaatis ex Iudaeo" in einer Pariser Handschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts noch vor. Sirmond hat es 1630 herausgegeben; Zeuschner hat es 1909 von neuem rezensiert, unter Beifügung einer in Anbetracht der Ungenießbarkeit des Textes dankbar zu begrüßenden deutschen Übersetzung. Die drei göttlichen Personen, erklärt Isaak, sind einer und derselben Natur, haben aber eine jede ihre besondere Eigentümlichkeit: „Pater sine origine est, Filius genitus et non factus est, Spiritus Sanctus nec factus nec genitus, sed innatus ex Patre est." Christus vereinigt in einer Person die göttliche und die menschliche Natur. Nach Zeuschner ist das Buch kein einheitliches Ganzes, sondern eine Sammlung von Traktaten eines und desselben Autors. Die Spitze der Argumentation sei nicht, wie Wittig glaubte, gegen die Arianer, sondern, wie Künstle behauptete, gegen die Priszillianisten gerichtet.

Diese „Fides Isaacis" bekundet in ihrer schriftstellerischen Eigenart eine bemerkenswerte Verwandtschaft mit einem größeren Werke, welches bisher unter den unechten Schriften Augustins eine Stelle zu erhalten pflegte, den „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti". Souter, welcher eine treffliche neue Edition besorgt hat, zeigte, daß das Werk handschriftlich in drei verschiedenen Rezensionen überliefert ist. Die eine Rezension, mit 116 Quästionen, ist freilich nur die Arbeit eines mittelalterlichen Theologen, welcher aus zwei alten Sammlungen eine dritte herstellte. Die zwei alten Sammlungen aber sind zwei verschiedene Ausgaben eines Werkes aus der Hand des Verfassers. Die ältere Ausgabe umfaßt 151 Quästionen, von denen jedoch die letzte verloren gegangen ist; die jüngere, welche Souter vorlegt, zählt nur 127 Quästionen; sie hat viele Nummern ganz unterdrückt, einige, meist umfassender angelegte, neu hinzugefügt, andere unverändert beibehalten. Der Inhalt ist ein ziemlich buntes Mancherlei. Mit exegetischen wechseln rein dogmatische Fragen ab. Mehrere Nummern sind dogmatisch-polemische Traktate. Die zeit-

[1] Näheres bei Wittig in seiner Schrift „Papst Damasus I.", Rom 1902, und in seiner soeben zitierten Abhandlung „Der Ambrosiaster Hilarius" vom Jahre 1906. Zur Kritik der Aufstellungen Wittigs vgl. Schwierholz a. a. O., der freilich im großen und ganzen die literargeschichtlichen Prämissen Wittigs teilt.

[2] Gennad., De vir. ill. 26.

geschichtlichen Andeutungen der jüngeren Ausgabe weisen in die Tage des Pontifikates des hl. Damasus[1]. Über den Verfasser gibt das Altertum keine direkte Auskunft. Sehr beachtenswert aber ist eine Notiz bei Hieronymus aus dem Jahre 387, laut welcher ein Hebräer, der sich zu Rom in das Gewand eines Christen hüllte, durch eine „quaestio" über die Widersprüche in den Genealogien des Herrn Verwirrung unter den einfachen Gläubigen anrichtete und dann dunkle und orakelhafte „solutiones" zum Besten gab[2]. In unserem Werke wird auch die Frage aufgeworfen (qu. 56): „Quare in Matthaeo pater Ioseph Iacob scribitur et in Luca Heli" etc., und mehrere Quästionen sind ausgesprochenermaßen zu Rom geschrieben worden[3]. Die Wendung bei Hieronymus aber: „quidam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat", dürfte unzweifelhaft auf den Juden Isaak gehen. Das Quästionenwerk mag also wohl der Feder Isaaks entstammen, und unter dieser Voraussetzung müßte die Abfassung etwa in die Jahre 370—375 gesetzt werden, weil Isaak vor 378 wieder zum Judentum abfiel.

Damit wäre nun zugleich auch eine Brücke geschlagen, welche zu Isaak als dem Ambrosiaster führt. Die „Quaestiones" berühren sich in Gedanken und in Worten so vielfach und so eng mit dem Paulinenkommentar, daß schon seit Jahrhunderten der Schluß unabweisbar schien, diese beiden Werke seien einer und derselben Herkunft. Durch die gründlichen Untersuchungen Souters dürfte die Einheit des Verfassers fast sichergestellt sein[4].

In der jüngsten Zeit sind auch noch andere anonym oder pseudonym auf uns gekommene Schriften für Isaak in Anspruch genommen worden. Auf diese meist flüchtig hingeworfenen und großenteils sehr fragwürdigen Mutmaßungen braucht indessen nicht weiter eingegangen zu werden. Wittigs Kombinationsgabe dürfte auf der Suche nach „Ambrosiasterschriften" sogar die Grenzen des Erlaubten überschritten haben.

Der „Liber fidei de sancta trinitate et de incarnatione domini" ist nach der Ausgabe Sirmonds vom Jahre 1630 abgedruckt bei Migne, PP. Gr. 33,

[1] Vgl. Souter in seiner Ausgabe, Proleg. xx f. Schwierholz bei Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, 86 ff.

[2] Hier., Comm. in Ep. ad Tit. ad 3, 9: „Audivi ego quendam de Hebraeis, qui se Romae in Christum credidisse simulabat, de genealogiis domini nostri Iesu Christi, quae scripta sunt in Matthaeo et Luca, facere quaestionem, quod videlicet a Salomone usque ad Ioseph nec numero sibi nec vocabulorum aequalitate consentiant. Qui cum corda simplicium pervertisset, quasi ex adytis et oraculo deferebat quasdam, ut sibi videbatur, solutiones, cum magis debuerit iustitiam et misericordiam et dilectionem Dei quaerere" etc. Auf diese Notiz hat zuerst Zahn (Theol. Literaturblatt 20, 1899, 315) aufmerksam gemacht.

[3] Souter a. a. O. xxi f. Schwierholz a. a. O. 87 ff.

[4] Souter, A study of Ambrosiaster, Cambridge 1905.

1541—1546. Näheres bei H. Zeuschner, Studien zur Fides Isaatis: Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 97—148.

Die „Quaestiones Veteris et Novi Testamenti" bei Migne, PP. Lat. 35, 2213—2416, unter den Werken Augustins. Maßgebend ist jetzt die Edition A. Souters, Wien 1908 (Corpus script. eccles. lat. 50). Souter bietet (1—416) den Text der späteren Ausgabe des Werkes mit 127 Quästionen und läßt in einem Anhange (417—480) diejenigen Quästionen der früheren Ausgabe folgen, welche in der späteren fortgelassen wurden, zusammen 61 Nummern. Über qu. 102 (Souter 199—224) handelte A. Harnack, Der pseudoaugustinische Traktat Contra Novatianum: Abhandlungen, Al. v. Oettingen zum 70. Geburtstag gewidmet, München 1898, 54—93. Die sonstige Literatur zu den „Quaestiones" ist bereits unter b verzeichnet worden.

Außer der „Fides Isaatis", den „Quaestiones" und dem Paulinenkommentar wollten Morin, Schanz, Souter dem Ambrosiaster bzw. dem Juden Isaak noch andere Schriften zueignen; Morin (1903) den „Tractatus contra Arianos", von welchem sich in der Wiener Hilarius-Handschrift ein Fragment erhalten hat (vgl. oben S. 379); Schanz (1904) die „Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio" (vgl. vorhin Abs. 3c); Souter (1904) die von Mercati und Turner herausgegebenen Fragmente eines Matthäuskommentares: s. Souter, Reasons for regarding Hilarius (Ambrosiaster) as the author of the Mercati-Turner Anecdoton: The Journal of Theol. Studies 5, 1904, 608 bis 621. Viel weiter noch ging Wittig. In der Schrift „Papst Damasus I.", Rom 1902, bezeichnete er die unter dem Titel „Quae gesta sunt inter Liberium et Felicem episcopos" überlieferte Darstellung der Kämpfe zwischen Damasus und Ursinus (vgl. oben S. 476 f) als Eigentum Isaaks. In der Abhandlung „Der Ambrosiaster Hilarius" vom Jahre 1906 beanspruchte er für Isaak außer dem genannten Libell den „Tractatus contra Arianos" (mit Berufung auf Morin), die „Lex Dei sive Mosaicarum et Romanarum legum collatio" (mit Berufung auf Schanz), den „Hegesippus sive De bello Iudaico" (vgl. vorhin Abs. 3a), einen kleinen Traktat „De concordia Matthaei et Lucae in genealogia Christi", welchen Gillot 1568 unter dem Namen des hl. Ambrosius herausgab (Migne, PP. Lat. 17, 1011—1014), einen größeren Traktat über Mt 1, welchen Mai 1852 unter dem Namen des hl. Hilarius von Poitiers herausgab (vgl. oben S. 377), sowie den Brief oder Aufsatz, welchen Mingarelli und Trombelli 1751 unter dem Namen des hl. Hilarius herausgaben (vgl. oben S. 387). In der Abhandlung „Filastrius, Gaudentius und Ambrosiaster" (Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 8, Breslau 1909, 1—56) endlich wollte Wittig in dem häreseologischen Werke des Bischofs Filastrius von Brescia Spuren einer Benützung des Ambrosiasterkommentares zu den Paulinen aufzeigen und den Bischof Gaudentius von Brescia für eine und dieselbe Person mit dem Juden Isaak erklären, während gleichzeitig O. Scholz, Die Hegesippus-Ambrosius-Frage (ebd. 149—195), Wittigs Zuweisung des sog. Hegesippus an den Juden Isaak mit neuen Gründen zu stützen unternahm.

6. Rückblick auf die exegetischen Schriften. — Der Form und Anlage nach könnte man die exegetischen Schriften des hl. Ambrosius in zwei Klassen abteilen. Die einen nähern sich dem Charakter eines Kommentares, insofern sie der biblischen Vorlage auf dem Fuße folgen, Vers für Vers oder auch Wort für Wort besprechen, wie die Schriften über das Hexaemeron, über das Paradies, über Kain und Abel und in noch höherem Grade die Psalmenerklärungen. Die andern bewegen sich freier, gehen mehr thematisch vor und suchen

bestimmte Lehrsätze mit Hilfe der biblischen Geschichtserzählung zu veranschaulichen, wie die Schriften „De Isaac et anima", „De bono mortis", „De fuga saeculi" usf. Ihr eigentümliches Gepräge aber erhalten mehr oder weniger alle diese Schriften durch die allegorisch-mystische Auslegung des Bibeltextes. Die Exegese steht im Dienste der Paränese. Das Schriftwort wird den Gläubigen als Spiegelbild des Lebens vorgehalten. Und mit Vorliebe wird dazu das Alte Testament verwandt. Das Gesetz bezeugt eben nicht minder deutlich wie das Evangelium die gesamte Glaubens- und Sittenlehre des Christentums. Man muß nur über den Buchstaben hinaus in den höheren Sinn einzudringen wissen. Unter der harmlosen Hülle der historischen Darstellung bergen sich allenthalben tiefe Geheimnisse. Diese allegorisch-mystische Auslegung war die Würze der Homilien, aus welchen unsere Schriften herausgewachsen. „Oft", erzählt Augustinus, „habe ich mit Freuden gehört, wie Ambrosius in seinen Vorträgen an das Volk sagte: ‚Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig', und wie er dann da, wo der Buchstabe Verkehrtes zu lehren schien, den mystischen Schleier wegzog und das geistige Verständnis aufschloß." [1]

Daß Ambrosius in seiner Exegese wenig selbständig war und meist fremde Geistesarbeit reproduzierte, ist vorhin gezeigt worden. Interessant war die Wahrnehmung, daß er nicht zögerte, auch jüdische Meister sich zu Wegweisern zu nehmen, Philo von Alexandrien und den Verfasser des sog. vierten Makkabäerbuches. Philo ist sogar einer seiner beliebtesten Gewährsmänner gewesen, und so vertrauensvoll ist er seiner Fährte nachgegangen, daß schon oft und mit glücklichem Erfolge der Versuch gemacht wurde, den schlecht überlieferten Text der Schriften Philos auf Grund des ambrosianischen Textes zu berichtigen [2]. Seiner christlichen Überzeugung ist er freilich nicht zu nahe getreten, weil er das spezifisch Jüdische zu eliminieren oder in christlichem Sinne umzudeuten wußte. Unter den christlichen Autoren scheint Origenes derjenige gewesen zu sein, welchen Ambrosius am häufigsten und am reichlichsten ausbeutete, aber wiederum von einem gesunden dogmatischen Takte geleitet und behütet. Den Extravaganzen des Origenes hat er auszuweichen verstanden. Niemals hat er den Buchstaben völlig preisgegeben oder das Bibelwort seiner historischen Geltung entkleidet.

Auf eine prinzipielle Begründung oder Rechtfertigung seines exegetischen Verfahrens ist Ambrosius nicht eingegangen. Nur gelegentlich

[1] Aug., Conf. 6, 4, 6.

[2] Vgl. Ihm in den Neuen Jahrbb. f. Philos. u. Pädag. 141, 1890, 282. Wendland in Philonis Alex. opp., edd. Cohn et Wendland, 3, Berol. 1898, Proleg. XIII bis XIV.

hat er die Notwendigkeit der Annahme eines höheren Schriftsinnes betont. Meist unterscheidet er bei solchen Anlässen einen zweifachen Schriftsinn, littera und sensus altior, während er anderswo drei Sinnesarten aufzählt, sensus naturalis, sensus mysticus und sensus moralis[1]. Doch darf die Bedeutung derartiger Stellen nicht überschätzt werden. Auch hier spricht nicht sowohl Ambrosius als vielmehr einer seiner Vorgänger. Und mit der Vorlage wechselt auch die Hermeneutik. Um klare und feste hermeneutische Grundsätze hat sich Ambrosius überhaupt nicht bemüht. Im Einzelfalle entschied das Bedürfnis des Augenblicks. Diese Allegorese, diese symbolische Deutung der Buchstaben, Namen und Zahlen, diese typische Verwertung des ganzen Alten Testamentes war ein regelloses Spiel. Sie band sich so wenig an irgendwelche Gesetze, sie war so kühn oder so geschraubt, daß es nicht selten schon schwer fällt, ihrem Gange oder Fluge nur zu folgen. Einige Beispiele mögen deutlicher reden.

Zu den Worten „elevatis oculis" Lk 6, 20 schreibt Ambrosius (Expos. ev. sec. Luc 5, 47—48): „Der Herr erhob seine Augen. So ist er ja auch, als er Lazarus auferweckte, im Geiste erschauert (Jo 11, 33), so hat er auch das Haupt erhoben, als er der Ehebrecherin ihre Sünden verzieh (Jo 8, 10). Denn was anders heißt die Augen erheben als ein inneres Licht öffnen? Demgemäß sagt der hl. Matthäus (5, 2): ‚Er öffnete seinen Mund', nämlich die Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes, er erschloß das Allerheiligste und entsiegelte den Mund seines Tempels. So öffne denn auch du deinen Mund, aber bitte zuvor, daß er geöffnet werde. Denn wenn Paulus um Hilfe bittet zur Öffnung seines Mundes (Eph 6, 19), so mußt du um so viel mehr bitten. Der Prophet zeigt dir auch den Schlüssel der Wissenschaft, mit welchem du deinen Mund öffnen mußt, indem er spricht: ‚Öffne deinen Mund mit dem Worte Gottes' (Spr 31, 9). Das Wort Gottes ist der Schlüssel deines Mundes, der Schlüssel der Wissenschaft ist deines Mundes Schlüssel, er ist es, mit welchem, nach Lösung der Ketten des Schweigens, das Schloß der Unwissenheit eröffnet wird."

Zu Lk 6, 20 ff schreibt Ambrosius (a. a. O. 5, 49—50): „Der hl. Lukas hat nur vier Seligkeiten des Herrn aufgezählt, der hl. Matthäus (5, 3 ff) hingegen acht. Aber in diesen acht sind jene vier und in diesen vier sind jene acht enthalten. Der eine nämlich hat gewissermaßen die vier Kardinaltugenden namhaft gemacht; der andere hat in jenen acht die mystische Zahl erschlossen. ‚Auf den achten Tag' sind ja viele Psalmen überschrieben, und du erhältst das Gebot, ‚acht ihnen als Anteil zu geben' (Prd 11, 2), möglicherweise den Seligpreisungen (den Seliggepriesenen). Wie nämlich der achte Tag die Vollendung unserer Hoffnung ist, so ist die Achtzahl die Summe der Tugenden." — Mit Rücksicht auf die Psalmenaufschrift „Pro octava" und das Gebot Prd 11, 2 wird die Achtzahl als Symbol der ewigen Seligkeit und im Anschluß hieran wird die Achtzahl weiterhin als die Gesamtzahl der Tugenden bezeichnet[2].

[1] Vgl. etwa die Ausführungen über „doctrina sive sapientia naturalis, moralis, mystica" in der Schrift De Is. et an. 4, 22 ff. Andere Stellen zitiert Kellner, Der hl. Ambrosius usw. 31 ff.

[2] Vgl. zu dieser Stelle, einer „crux der Brevierbeter", Kellner a. a. O. 54 ff.

Zu Lk 19, 29 f schreibt Ambrosius (a. a. O. 9, 1—2): „Der Herr verläßt die Juden, um Wohnung zu nehmen in den Herzen der Heidenvölker. Sehr bezeichnend steigt er den Tempel hinan. Das ist ja der wahre Tempel, in welchem der Herr nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach angebetet wird; das ist Gottes Tempel, den da des Glaubens Stützen tragen, nicht Mauern aus Stein. Es werden also diejenigen, welche haßten, sich selbst überlassen, und auserkoren werden diejenigen, welche lieben sollten. Deshalb kam er auch an den Ölberg, um auf erhabener Tugendhöhe junge Ölbäume zu pflanzen, diejenigen, deren Mutter jenes Jerusalem ist, welches droben ist. Auf diesem Berge weilt jener himmlische Gärtner, auf daß alle, welche im Hause Gottes gepflanzt sind, zusammen sprechen können: ‚Ich aber bin wie ein fruchttragender Ölbaum im Hause des Herrn' (Ps 51, 10). Ja, möglicherweise ist der Berg selbst Christus. Denn wer anders könnte solche Früchte an Ölbäumen bringen, Ölbäumen, die sich beugen nicht unter dem Reichtum der Oliven, sondern unter der Geistesfülle fruchttragender Heidenvölker. Er ist es, durch den wir aufsteigen und zu dem wir aufsteigen, er ist die Türe, er ist der Weg, er ist es, der geöffnet wird und der öffnet, bei ihm klopfen die Eintretenden an, und zu ihm wenden sich anbetend die Veteranen."

Kellner, Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg 1893. Engelbrecht, Studien über den Lukaskommentar des Ambrosius, Wien 1903, 35—40: „Zur mystischen Evangeliumsauslegung des Ambrosius." P. de Labriolle, St Ambroise et l'exégèse allégorique: Annales de philos. chrét. 155, 1907/1908, 591—603.

7. Moralisch-asketische Schriften. — Ungeteiltere Anerkennung als die Mehrzahl der exegetischen Schriften haben verdientermaßen die moralisch-asketischen Schriften des hl. Ambrosius gefunden. Auch sie sind, ganz oder teilweise, auf Predigten aufgebaut.

a) „De officiis ministrorum libri tres." Diese merkwürdige Schrift ist gewissermaßen eine Übertragung der drei Bücher Ciceros „De officiis" aus dem Heidnischen oder Stoischen ins Christliche. Das Ansehen, in welchem die Bücher Ciceros standen, mag den Gedanken nahegelegt haben; die äußere Verwandtschaft zwischen stoischer und christlicher Moral ließ die Ausführung als immerhin möglich erscheinen. Titel und Adresse wurden nachgeahmt. Cicero schrieb seine Pflichtenlehre zunächst für seinen damals zu Athen studierenden Sohn Markus, und Ambrosius wendet sich zunächst an seine „Söhne", die Kleriker, die Diener der Kirche[1]. Die Anordnung und Gliederung des Stoffes wurde im großen und ganzen beibehalten. Cicero hatte im ersten Buche von dem Sittlichguten (honestum), im zweiten von dem Nützlichen, im dritten von der Kollision des Nützlichen mit dem Sittlichguten gehandelt, im einzelnen aber einen festen Gang der Darstellung und klare Übersichtlichkeit vielfach vermissen lassen. In

[1] Vgl. 1, 7, 24: „Sicut Tullius ad erudiendum filium, ita ego quoque ad vos informandos filios meos." 2, 6, 25: „Neque enim mihi ad mercatores lucri cupidine avaros, sed ad filios sermo est, et sermo de officiis, quae vobis, quos elegi in ministerium domini, inculcare gestio."

noch höherem Grade entbehrt des Ambrosius Werk einer straffen Disposition, mag auch Eberts Ausdruck „ein wüstes Labyrinth, durch das erst das Werk des Cicero den Faden der Führung liefert“ [1], übertrieben sein. Störend wirkte der Umstand, daß Ambrosius Predigten in sein Werk verwob, ohne sich die Mühe zu nehmen, die Spuren des mündlichen Vortrags zu verwischen [2]. Das Datum der Abfassung ist zweifelhaft. Da aber der Verfasser schon auf eine lange Amtstätigkeit zurückblickt und eine Fülle persönlicher Erfahrungen einfließen lassen kann, so mögen die Mauriner das Richtige getroffen haben, wenn sie das Werk in das Jahr 391 setzten. Zu einer sichern Bestimmung des Jahres fehlen die Mittel [3].

Beachtung verdient die Schrift aus einem doppelten Grunde: sie ist die erste zusammenfassende Sonderdarstellung der christlichen Ethik und sie veranschaulicht den Prozeß der Assimilation der antiken Kultur von seiten des Christentums. Die stoische Vorlage völlig zu christianisieren oder die stoischen Elemente restlos auszumerzen, ist Ambrosius nicht gelungen. Doch hat er nicht bloß die Beispiele aus der römischen und griechischen Geschichte, wie sie Cicero anzog, durch biblische und hauptsächlich alttestamentliche, hin und wieder auch altchristliche, Beispiele ersetzt, nicht bloß die herübergenommenen Sätze Ciceros aus der Heiligen Schrift, und zwar gleichfalls vorzugsweise aus dem Alten Testament, begründet [4], sondern die Moral überhaupt auf ein neues Fundament gestellt. Vertrat der Stoiker eine religionslose Moral, so bringt Ambrosius Religion und Moral in den innigsten Zusammenhang und führt den gesamten Pflichtenkreis des Menschen auf den Willen des sich offenbarenden Gottes zurück. Das letzte Ziel der Pflichterfüllung aber oder das höchste Gut, nach dem Stoiker die Tugend selbst, ist nach Ambrosius die Seligkeit des ewigen Lebens, welche in der Erkenntnis Gottes besteht [5]. Das Schönste und Wertvollste an dem ganzen Werke ist jedoch die packende, ja ergreifende Darlegung der einzelnen christlichen Sittenregeln.

[1] Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², 162.

[2] Predigten klingen durch an den Stellen 1, 3, 13: „audisti hodie lectum“; 1, 4, 15: „audisti hodie legi“; 1, 8, 25: „dum legimus hodie evangelium.“ Dagegen heißt es 1, 7, 23: „neque improvide ad vos filios meos scribens huius psalmi prooemio usus sum.“

[3] Vgl. Ihm, Studia Ambrosiana 26—27. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 247 274.

[4] Und dabei gerne dem Alten Testament die Priorität vor aller Philosophie zugesprochen. Vgl. 2, 2, 6: „Accipiant quam longe antequam philosophorum nomen audiretur, per os sancti David utrumque aperte videatur expressum.“

[5] In neuester Zeit ist sowohl der Einfluß Ciceros auf Ambrosius wie der Einfluß des Ambrosius auf die christliche Folgezeit nicht selten sehr überschätzt worden. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte², Leipzig 1908, 142, behauptet kurzweg, „daß durch Ambrosius, der natürlichen Entwicklung der christlichen Heilslehre zum Trotz, die Ethik Ciceros die anerkannte christliche Ethik geworden ist“.

Ausgaben: Migne 16, 23—184. Ballerini 4, 21—184. Ein Separatabdruck bei R. O. Gilbert in Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. 8, Lipsiae 1839. Eine tüchtige Separatausgabe von J. G. Krabinger, Tübingen 1857, 8°. — Deutsche Übersetzungen lieferten Ph. Lichter, Koblenz 1830, 8°. C. Haas, Die Pastoralschriften des hl. Gregor d. Gr. und des hl. Ambrosius von Mailand übersetzt, Tübingen 1862, 271 ff. Schulte, Kempten 1877 (Bibl. der Kirchenväter). — Fr. Bittner, De Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris (Progr.), Brunsbergae 1849, 4°. F. Hasler, Über das Verhältnis der heidnischen und christlichen Ethik auf Grund einer Vergleichung des ciceronianischen Buches „De officiis" mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius, München 1866, 8°. D. Leitmeir, Apologie der christlichen Moral. Darstellung des Verhältnisses der heidnischen und christlichen Ethik zunächst nach einer Vergleichung des ciceronianischen Buches „De officiis" mit dem gleichnamigen des hl. Ambrosius, Augsburg 1866, 8°. J. Draeseke, M. Tullii Ciceronis et Ambrosii episc. Mediol. de officiis libri 3 inter se comparantur: Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica 4, 1875—1876, 121—164. J. Reeb, Über die Grundlagen des Sittlichen nach Cicero und Ambrosius. Vergleichung ihrer Schriften „De officiis" (Progr.), Zweibrücken 1876, 8°. P. Ewald, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius (Inaug.-Diss.), Leipzig 1881, 8°. R. Thamin, St Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Etude comparée des traités „des devoirs" de Cicéron et de St Ambroise, Paris 1895, 8°. Th. Schmidt, Ambrosius, sein Werk „De officiis libri 3" und die Stoa (Inaug.-Diss.), Augsburg 1897, 8°. L. Visconti, Il primo trattato di filosofia morale cristiana (il de officiis di S. Ambrogio e di Cicerone), Napoli, Atti dell' Accad. d'Archeol. 1906, 4°. Th. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte[2], Leipzig 1908, 130 bis 142; vgl. 383—387. P. Cannata, De S. Ambrosii libris qui inscribuntur „de officiis ministrorum" quaestiones, Modica 1909, 8°.

b) „De virginibus ad Marcellinam sororem libri tres." Diese drei kurzen Bücher hat Ambrosius schon im dritten Jahre seines Episkopates[1], also 377, auf den Wunsch seiner Schwester Marcellina[2] herausgegeben. Das erste feiert die Würde und Erhabenheit des Standes der gottgeweihten Jungfrauen; das zweite führt diesen Jungfrauen zur Belehrung und Ermunterung leuchtende „exempla" vor: die Gottesmutter, die hl. Thekla und jene antiochenische Jungfrau, welche, einem öffentlichen Lusthause überantwortet, durch einen Soldaten gerettet wurde und dann mit ihrem Retter den Märtyrertod erlitt; das dritte bringt noch einige besondere Lehren und Weisungen für die Adressatin, welche sich auch zu den gottgeweihten Jungfrauen bekannte. Zu Eingang des dritten Buches wird die Ansprache mitgeteilt, welche Papst Liberius um 353 bei Überreichung des Jungfrauenschleiers an Marcellina, dem ersten bekannten Beispiele einer öffentlichen Gelübdeablegung, gehalten hatte. An andern Stellen sind sehr wahrscheinlich Predigten des Verfassers benützt worden[3]. Die

[1] Vgl. 2, 6, 39: „Haec ego vobis, sanctae virgines, nondum triennalis sacerdos munuscula paravi."

[2] Vgl. 1, 3, 10: „Invitat nunc integritatis amor et tu, soror sancta, vel mutis tacita moribus, ut aliquid de virginitate dicamus."

[3] Vgl. 1, 2, 5: „Bene procedit, ut, quoniam hodie natalis est virginis (nämlich

Predigten des Verfassers über die Jungfräulichkeit hatten weit über Mailands Grenzen hinaus eine stürmische Begeisterung entfacht: nicht nur von Placentia und Bologna her, sondern auch aus Mauretanien eilten Jungfrauen nach Mailand, um hier den Schleier zu nehmen[1]. Auch unsere Bücher sind gekennzeichnet durch ein gewisses jugendliches Feuer und einen besonders blumenreichen Ausdruck. Sogar Hieronymus, sonst so kalt gegenüber Ambrosius, hat dieser Schrift Worte wärmsten Lobes gespendet[2].

Ausgaben: Migne 16, 187—232. Ballerini 4, 189—236. Eine deutsche Übersetzung von Schulte, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter). L. Biraghi, Vita della vergine Romano-Milanese, S. Marcellina, sorella di S. Ambrogio, Milano 1863, 8°; ins Französische übersetzt von A. Corail, Paris 1867; ins Deutsche von P. Macherl, Kempten 1880.

c) „De viduis." Das kleine Buch muß nach den Anfangsworten den drei Büchern „De virginibus" sehr bald, 377 oder 378, gefolgt sein[3]. Allem Anschein nach beruht es auf Predigten[4]. Seine Hauptaufgabe ist, zu zeigen, daß der Witwenstand den Vorzug verdient vor der zweiten Ehe: „Neque enim prohibemus secundas nuptias, sed non suademus. Alia est enim infirmitatis contemplatio, alia gratia castitatis. Plus dico, non prohibemus secundas nuptias, sed non probamus saepe repetitas."[5]

Ausgaben: Migne 16, 233—262. Ballerini 4, 241—270. Eine deutsche Übersetzung von Schulte, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter).

d) „De virginitate." Diese Schrift ist unzweifelhaft aus Predigten zusammengestellt worden[6] und vermutlich nicht lange nach dem Buche „De viduis", auf welches sie verweist, vielleicht noch im Jahre 378, ans Licht getreten[7]. Ambrosius muß sich wegen seiner Predigten über die Jungfräulichkeit verantworten. Es war ihm vorgehalten worden: „virginitatem doces et persuades plurimis", „ini-

der hl. Agnes), de virginibus sit loquendum et a praedicatione liber sumat exordium."

[1] 1, 10, 57: „Denique de Placentino sacrandae virgines veniunt, de Bononiensi veniunt, de Mauritania veniunt, ut hic velentur."

[2] Hier., Ep. 22, 22: „Ambrosii nostri quae nuper scripsit ad sororem opuscula, in quibus tanto se effudit eloquio, ut, quidquid ad laudes virginum pertinet, exquisierit, expresserit, ordinarit." Vgl. Hier., Ep. 48, 14.

[3] 1, 1: „Bene accidit, fratres, ut quoniam tribus libris superioribus de virginum laudibus disseruimus, viduarum tractatus incideret; neque enim inhoncras debuimus praeterire et a virginum praeconio separare, quas apostolica sententia cum virginibus copulavit."

[4] Die zitierten Anfangsworte dürften beweisend sein.

[5] So 11, 68.

[6] Vgl. die Wendungen 3, 14: „certe hoc docuit hodierna quae decursa est lectio"; 19, 121: „audistis hodie dicentem dominum"; 19, 124: „hodie natali eorum (nämlich der Apostel Petrus und Paulus) Spiritus Sanctus increpuit."

[7] Siehe Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 565.

tiatas sacris mysteriis et consecratas integritati puellas nubere prohibes.“ [1] Er findet indessen keinen Anlaß, von den Sätzen, die er in den Büchern „De virginibus“ verfochten, irgend etwas zurückzunehmen.

Ausgaben: Migne 16, 265—302. Ballerini 4, 273—310. Eine deutsche Übersetzung von Schulte, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter).

e) „De institutione virginis et S. Mariae virginitate perpetua ad Eusebium.“ Der Titel schwankt schon in den Manuskripten. Das Schriftchen enthält eine Rede an eine Jungfrau Ambrosia, welche im Begriffe steht, den Schleier zu nehmen (c. 3—17). Als Einleitung (c. 1—2) ist ein Widmungsschreiben an einen Eusebius, den Großvater der Ambrosia und Freund des Redners, voraufgeschickt, wahrscheinlich jenen Bischof (?) Eusebius von Bologna, an welchen auch zwei Briefe des Ambrosius gerichtet sind [2]. Die Rede befaßt sich aber, abgesehen vom Schluß, nicht sowohl mit Ambrosia oder den gottgeweihten Jungfrauen als vielmehr mit der Zurückweisung jener Angriffe auf die stete Jungfräulichkeit der Gottesmutter, wie sie kurz vorher von dem Metropoliten Bonosus von Sardika erhoben worden waren [3]. Die Veröffentlichung mag um 391 erfolgt sein, bald nach dem Bekanntwerden der Lehre des Bonosus, kurz vor oder kurz nach der Synode, welche Ende 391 oder Anfang 392 zu Capua über Bonosus zu Gericht saß. Ambrosius hat schon „frequentibus libris“ über die Jungfräulichkeit gehandelt [4] und kann auch schon auf seinen Lukaskommentar verweisen [5].

Ausgaben: Migne 16, 305—334. Ballerini 4, 315—344.

f) „Exhortatio virginitatis.“ Im Jahre 393 folgte Ambrosius von Bologna aus, wo er die Gebeine der Märtyrer Vitalis und Agrikola aufgefunden hatte, einer Einladung nach Florenz, um die dort von einer Witwe Juliana erbaute Laurentius-Basilika einzuweihen. Die bei dieser Feier gesprochene Rede hat er, wohl noch 393, in erweiterter Gestalt unter dem Titel „Exhortatio virginitatis“ herausgegeben. Im Verlauf der Rede läßt er nämlich die Witwe Juliana auftreten und in längerer Ansprache ihre Kinder, drei Töchter und einen Sohn, zur Jungfräulichkeit ermahnen (c. 3, 13—8, 53), und an die Mahnworte der Mutter schließt er selbst noch fromme Lehren für die Kinder an, welche im wesentlichen auf dasselbe hinauslaufen.

Ausgaben: Migne 16, 335—364. Ballerini 4, 349—378. — Nach seinem Biographen Paulinus soll Ambrosius während des Aufenthaltes zu Florenz, 393—394, den kleinen Sohn seines Gastgebers Decens, Pansophius mit Namen, vom Tode erweckt und demselben auch eine Schrift gewidmet haben, „ut

[1] 5, 25—26. [2] Ambr., Ep. 54—55.

[3] Rauschen (a. a. O. 344 f) will deshalb nur das letzte Kapitel (c. 17) als die bei der Einsegnung der Ambrosia gehaltene Ansprache betrachtet wissen, während die Kapitel 3—16 eine „zur Feier ihrer Einsegnung“ verfaßte Schrift seien.

[4] 2, 15. [5] 6. 42.

quod per aetatis infantiam scire non poterat, legendo cognosceret". Paulin., Vita S. Ambr. 28; vgl. 50. Von dieser Schrift „Ad Pansophium puerum" ist sonst nichts bekannt. — G. B. Ristori, Della venuta e del soggiorno di S. Ambrogio in Firenze: Archivio storico italiano, Ser. 5, t.36, 1905, 241—275.

g) „De lapsu virginis consecratae." Die Strafrede eines Bischofs über eine gottgeweihte Jungfrau mit Namen Susanna, welche ihr Gelübde gebrochen, mit einem Lektor sich vergangen und ihr Kind getötet hatte, übrigens eine gedankenarme, ja fast gehaltlose Deklamation, welche mehr auf das Ohr als auf das Herz berechnet zu sein scheint. Der Text ist in verschiedenen Fassungen überliefert. Hieronymus und Augustinus bekunden keine Kenntnis dieser Schrift; der Stil hebt sich merklich von dem Ausdruck des Bischofs von Mailand ab; man mußte zu der Erklärung greifen, es liege eine improvisierte Rede vor, welche nur durch die Indiskretion eines Zuhörers den Weg in die Öffentlichkeit gefunden habe. Allein auch das Zeugnis der Überlieferung ist sehr schwankend, insofern außer Ambrosius auch Hieronymus und auch Bischof Niceta von Remesiana als Verfasser genannt werden. Der letztere Name dürfte, wie später auszuführen sein wird, der richtige sein.

Ausgaben: Migne 16, 367—384. Ballerini 4, 385—420 (zwei verschiedene Fassungen). A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, 112—131. Vgl. A. Souter, Notes on the „De lapsu virginis" of Niceta: The Journal of Theol. Studies 6, 1905, 433—434. W. A. Patin, Niceta, Bischof von Remesiana, München 1909, 20—23. Wie Burn (a. a. O. Introd. cxxxv f), so halten auch Souter und Patin Niceta für den Verfasser der Schrift „De lapsu virginis consecratae". — Ein in dem alten cod. Ambros. D 268 inf. Ambrosius zugeschriebenes Fragment „De pudicitia et castitate" wird auch nicht als echt anerkannt werden dürfen, wenngleich es sehr wohl der Zeit des Ambrosius angehören kann und kulturgeschichtlich nicht wertlos ist. Ballerini 6, 849—850 war es nicht gelungen, der Handschrift einen einigermaßen lesbaren Text abzugewinnen. Der gewiegte Paläograph G. Mercati konnte in den Studi e Testi 12, Roma 1904, 43—46, den Wortlaut diplomatisch getreu vorlegen.

8. Dogmatische Schriften. — Die dogmatischen Schriften des hl. Ambrosius beruhen wiederum zum guten Teil auf Predigten. Die umfangreichsten derselben sind durch Kaiser Gratian angeregt und betreffen die große trinitarische Frage.

a) „De fide ad Gratianum Augustum libri quinque." Eine einläßliche Verteidigung der wahren Gottheit des Sohnes gegen die Einwürfe der Arianer, kein einheitliches Ganzes, sondern aus zwei selbständigen Stücken zusammengesetzt, Buch 1—2 und Buch 3—5. Ende 377 oder Anfang 378, als er sich zu dem Zuge in den Orient rüstete, um Kaiser Valens im Kampfe mit den Goten beizustehen, bat Kaiser Gratian seinen väterlichen Freund um einen „libellus fidei" [1].

[1] De fide 1, prol. 3: „Petis a me fidei libellum, sancte imperator, profecturus ad praelium."

Dieser Bitte entsprach Ambrosius durch die zwei ersten Bücher seines Werkes, welche rasch niedergeschrieben und vor der Niederlage des Valens bei Adrianopel im August 378 Gratian übersandt wurden[1]. Auf der Rückkehr nach Italien 379 ersuchte der Kaiser Ambrosius brieflich, die übersandte Schrift durch eine Darlegung der orthodoxen Lehre über den Heiligen Geist zu ergänzen[2]. Diesem Ersuchen entsprach Ambrosius 379 oder 380 durch die Bücher 3—5, in denen er mehrere Thesen der Bücher 1—2 näher begründet, zum Schlusse auch schon auf die Person des Heiligen Geistes eingeht, aber eine besondere Abhandlung über den Heiligen Geist sich noch vorbehält[3]. Zur näheren Begründung der früheren Thesen gab ein literarischer Angriff des arianischen Bischofs Palladius aus Illyrien auf die zwei ersten Bücher Anlaß[4]. Den drei letzten Büchern wurden nach Ausweis des Textes auch Predigten einverleibt[5]. Einer quellenkritischen Prüfung ist das Werk noch nicht unterstellt worden.

Ausgaben: Migne 16, 527—698. Ballerini 4, 573—746. Ein Abdruck auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 30, Oenip. 1875. Bruchstücke der zwei ersten Bücher „De fide“ nach cod. Parisinus 8907 saec. V bei F. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899. 3—31. In der durch eine jüngere Hand auf den Rand des genannten cod. Parisinus eingetragenen, später noch zu erwähnenden „Dissertatio Maximini contra Ambrosium“ (bei Kauffmann 65—90) werden zwei Stellen einer Schrift des Bischofs Palladius angezogen (Kauffmann 79—80), welche sehr wahrscheinlich 379 veröffentlicht wurde und sich gegen die zwei ersten Bücher des Ambrosius „De fide“ kehrte. Palladius ist der arianische Bischof von Ratiaria in Illyrien, welcher von der Synode zu Aquileja 381, unter hervorragender Mitwirkung des Ambrosius, verurteilt wurde. Vgl. Kauffmann L—LIII. — Th. Schermann, Die Kapitelüberschriften der dogmatischen Bücher des hl. Ambrosius: Römische Quartalschrift usw. 16, 1902, 353—355. — Über die Schrift „De fide orthodoxa contra Arianos“ bei Migne 17, 549—568, Ballerini 6, 359—376, vgl. oben S. 398 f.

b) „De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum libri tres.“ Diese Schrift ist um Ostern 381 der Schrift „De fide“ als

---

[1] Vgl. 2, 16, 136: „Neque vero te, imperator, pluribus tenere debeo bello intentum et victricia de barbaris trophaea meditantem.“ Diese Worte weisen jedenfalls in die Zeit vor der Niederlage des Valens bei Adrianopel. Über die Eilfertigkeit der Ausarbeitung der zwei ersten Bücher siehe 2, 15, 129; 3, 1, 1.

[2] Dieser Brief des Kaisers pflegt den Briefen des Ambrosius voraufgeschickt zu werden (Migne, PP. Lat. 16, 875—876), weil der erste Brief des Ambrosius die Antwort auf denselben enthält. Der Kaiser schrieb: „Rogo te ut mihi des ipsum tractatum, quem dederas, augendo illic de Spiritu Sancto fidelem disputationem.“

[3] De fide 5, prol. 7: „Quinto igitur libro de Patris ac Filii et Spiritus Sancti inseparabili divinitate digerimus, sequestrata interim pleniore disputatione de Spiritu Sancto.“

[4] Vgl. 3, 1, 2: „Mens prava quorundam serendis intenta quaestionibus stilo lacessit uberiore confici.“ Gemeint ist wenigstens in erster Linie Bischof Palladius. Vgl. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, Proleg. XXXVI.

[5] Siehe die Belegstellen bei Ihm, Studia Ambrosiana 32.

Nachtrag gefolgt[1]. Sie stellt die im fünften Buche „De fide" dem Kaiser versprochene „plenior disputatio de Spiritu Sancto" dar und enthält einen umfassend angelegten Nachweis der Konsubstantialität des Heiligen Geistes. Als Hauptquelle hat die Abhandlung des blinden Didymus über den Heiligen Geist gedient, welche bald darauf von Hieronymus ins Lateinische übersetzt ward[2]. Außerdem wurden namentlich noch des Athanasius Briefe an Serapion und Basilius' d. Gr. Schrift über den Heiligen Geist benützt.

Ausgaben: Migne 16, 703—816. Ballerini 4, 753—870. Der angebliche unedierte Prolog zu der Schrift „De Spiritu Sancto", welchen A. Tarlazzi in den Atti e memorie della R. Deputazione di storia patria per le provincie di Romagna, Ser. 3, vol. 1, Bologna 1883, 472—473, veröffentlichte, ist nichts anderes als der vorhin zitierte Brief Gratians an Ambrosius mit der Bitte um eine Darlegung der orthodoxen Lehre über den Heiligen Geist. Th. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. 3 de Spir. S., München 1902 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München Nr 10). E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus: Theol. Quartalschrift 87, 1905, 371—401.

c) „De incarnationis dominicae sacramento." Zwei arianisch gesinnte Kämmerer am Hofe Gratians hatten Ambrosius zu einer öffentlichen Disputation über das Geheimnis der Menschwerdung aufgefordert, waren aber an dem festgesetzten Tage nicht erschienen. Ambrosius behandelte nunmehr das vorgeschlagene Thema in einer Predigt und fügte dieser Predigt noch eine Antwort auf eine von Gratian ihm vorgelegte Frage an. Die kleine Schrift ist nach den Büchern „De fide" und wohl auch nach den Büchern „De Spiritu Sancto", etwa Ende 381 oder Anfang 382, Gratian überreicht worden.

Ausgaben: Migne 16, 817—846. Ballerini 4, 875—904. Vgl. Ihm a. a. O. 33—34. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, Proleg. XXXVII—XXXVIII.

d) „Expositio fidei." Theodoret von Cyrus hat ein langes christologisches Bruchstück aus einer ἔκθεσις πίστεως des hl. Ambrosius aufbewahrt, welche sonst, soviel bekannt, nicht bezeugt ist, aber doch wohl als echt gelten muß.

Dieses Bruchstück (Theodor., Dial. 2) bei Migne 16, 847—850; bei Ballerini 4, 909—912. Über spätere Spuren des Stückes in der griechischen Literatur s. Ihm a. a. O. 77.

e) „Explanatio symboli ad initiandos." Diese Predigt ist zweifelhafter Herkunft, wie denn schon die Zueignung in den Handschriften zwischen Ambrosius und Maximus von Turin schwankt. Caspari glaubte indessen Ambrosius für den Verfasser halten zu sollen.

---

[1] Über das Datum vgl. Ihm a. a. O. 32 f. Rauschen a. a. O. 110.

[2] Vgl. oben S. 111.

Zuerst ist die „Explanatio“ 1784 von Bruno Brunus unter den Werken des hl. Maximus von Turin, aber als „sermo dubius vel supposititius“, herausgegeben worden; ein Abdruck dieser Ausgabe bei Migne 57, 853—858. In etwas abweichender Gestalt ward sie 1833 von A. Mai unter dem Namen des hl. Ambrosius herausgegeben; ein Abdruck dieser Ausgabe bei Migne 17, 1155—1160. Ein Abdruck beider Ausgaben nebst Untersuchungen über die Persönlichkeit des Verfassers bei C. P. Caspari, Ungedruckte usw. Quellen zur Gesch. des Taufsymbols und der Glaubensregel 2, Christiania 1869, 48 bis 127. Auch Ballerini 6, 277—284, hat beide Ausgaben abgedruckt. — Über die unechte „Exhortatio S. Ambrosii episc. ad neophytos de symbolo“ s. vorhin S. 475.

f) „De mysteriis.“ Wendet sich an Neugetaufte und handelt über die Taufe, die Firmung und die heilige Eucharistie; der letzte Abschnitt vertritt mit überraschender Bestimmtheit die Lehre von der Wesensverwandlung. Zu Grunde liegen vermutlich Predigten, welche ein Seitenstück zu den mystagogischen Katechesen Cyrills von Jerusalem bildeten, ohne daß sich jedoch eine Benützung der letzteren durch Ambrosius nachweisen ließe. Die Echtheit ist mit Unrecht bestritten worden. Die Entstehungszeit aber ist zweifelhaft. Auf Grund der Eingangsworte, welche auf die Schriften über Abraham, Isaak und Jakob zu verweisen scheinen[1], haben die Mauriner die Schrift um 387 angesetzt.

Ausgaben: Migne 16, 389—410. Ballerini 4, 427—446. Ein Abdruck auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 7, Oenip. 1869, sowie bei Rauschen, Florilegium Patristicum 7, Bonnae 1909. Über die Echtheit s. Ihm a. a. O. 30—31; Rauschen a. a. O. 73—74. Zu „De myst.“ 2, 7 vgl. G. Morin, La sputation, rite baptismal de l'église de Milan au IV^{e} siècle, d'après un passage corrigé du „De mysteriis“ de St Ambroise: Revue Bénéd. 16, 1899, 414—418.

g) „De sacramentis libri sex.“ Sechs Predigten, welche gleichfalls über die Taufe, die Firmung und die heilige Eucharistie und außerdem noch über das Vaterunser und das Gebet überhaupt handeln. Abgesehen von diesen beiden Einschaltungen (in Buch 5 und 6) deckt sich der Text dem Inhalte nach mit der Schrift „De mysteriis“, während die Sprache, die er führt, entschieden fremdartig ist. Schon von den Maurinern ist deshalb „De sacramentis“ als unecht bezeichnet worden. Die Annahme, welche namentlich Probst empfahl, „De sacramentis“ sei eine private Nachschrift ambrosianischer Predigten oder Katechesen, vermag, wie Schermann zeigte, die von Ambrosius abstechenden Eigentümlichkeiten nicht zu erklären. „De sacramentis“ verhält sich vielmehr zu „De mysteriis“ ähnlich wie die unechte „Apologia David“ zu der echten „Apologia David“[2]; es ist

[1] 1, 1: „De moralibus quotidianum sermonem habuimus, cum vel patriarcharum gesta vel Proverbiorum legerentur praecepta.“

[2] Es bestehen sogar gewisse Ähnlichkeiten zwischen „De sacramentis“ und der unechten „Apologia David“, wenn sie gleich nicht derart sind, daß sie die Hypo-

die sehr wahrscheinlich noch dem 5. Jahrhundert angehörende Nachahmung einer ambrosianischen Vorlage. Die Frage nach dem Verfasser bleibt vorläufig offen. Tillemonts Hinweis auf Maximus von Turin hat wenig Glauben gefunden.

Ausgaben: Migne 16, 417—462. Ballerini 4, 457—504. Ein Abdruck bei Rauschen, Florilegium Patristicum 7, Bonnae 1909. F. Probst, Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 226—271: „Die mailändische Messe nach den Schriften des hl. Ambrosius"; 232—239: „Die Schrift ‚De sacramentis'." Th. Schermann, Die pseudoambrosianische Schrift De sacramentis: Römische Quartalschrift usw. 17, 1903, 36—53 237 bis 255. Rauschen a. a. O. 92—94 (gegen Maximus von Turin als Verfasser).

h) „De poenitentia libri duo." Diese Bücher wenden sich gegen die Novatianer und nehmen für die Priester der katholischen Kirche die Gewalt in Anspruch, alle, auch die schwersten, Sünden nachzulassen. Die Echtheit verbürgt Ambrosius selbst[1]. Die Abfassung fällt zwischen 380 und 390, nach den Maurinern um 384[2].

Ausgaben: Migne 16, 465—524. Ballerini 4, 509—566. Ein Abdruck auch bei Hurter, SS. Patr. opusc. sel. 5, ed. 2, Oenip. 1894.

i) „De sacramento regenerationis sive de philosophia." Diese Schrift ist abhanden gekommen und nur noch aus Zitaten späterer Autoren, vor allem Augustins, bekannt. Sie vertrat auch den Kreatianismus, bekämpfte die Lehre Platos oder der Neuplatoniker und wandte sich insbesondere „adversus nonnullos imperitissimos et superbissimos, qui de Platonis libris dominum profecisse contendunt"[3].

Die Zitate Augustins sind zusammengestellt bei Ballerini 4, 905—908. Über weitere Zitate s. Ihm a. a. O. 76. Vgl. auch W. Wilbrand, Ambrosius und Plato: Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde usf. 25, 1911, *42 bis *49 (Ambrosius hat Plato wohl nur aus Mittelquellen gekannt). — Ein Aufsatz über den Ursprung der Seele, „Altercatio S. Ambrosii contra eos, qui animam non confitentur esse facturam aut ex traduce esse dicunt", trägt den Namen unseres Heiligen mit Unrecht. Derselbe ward herausgegeben von C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 225—247, vgl. XI—XIII. Ein Abdruck bei Ballerini 6, 851—852.

9. Reden. — Außer den zu Büchern verarbeiteten Predigten sind nur verschwindend wenige Predigten des hl. Ambrosius überliefert. Doch besitzen wir noch drei oder vier kunstmäßige Leichenreden aus seinem Munde, die ältesten christlichen Leichenreden des Abendlandes.

a) „De excessu fatris sui Satyri libri duo." Satyrus, der ältere Bruder des Ambrosius, welcher eine Zeitlang eine hohe Stellung

---

these einheitlichen Ursprungs tragen könnten. Vgl. Ihm a. a. O. 71. Schenkl, S. Ambr. opp. 2, Praef. X.

[1] Enarr. in ps. 37, c. 1: „De poenitentia duos iam dudum scripsi libellos."

[2] Vgl. Ihm a. a. O. 31. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 331.

[3] Aug., Ep. 31, 8.

in der Präfektur von Italien bekleidete, hatte sich in Familienangelegenheiten nach Afrika begeben und wahrscheinlich im Winter 376/377 oder 377/378 die Rückreise nach Italien angetreten. Die Mahnung, der Kriegsgefahren wegen, welche Italien wie eine Gewitterwolke bedräuten, seine Rückkehr zu verschieben, wies er mit der Erklärung ab, daß er unter diesen Umständen um so mehr verlange, in der Nähe des Bruders zu sein, um des Bruders Geschick zu teilen[1]. Er erlitt indessen Schiffbruch und rettete nur mit Not sein Leben, kam dann zwar glücklich nach Italien und empfing auch noch die Taufe, ward aber bald darauf in Mailand vom Tode überrascht. Das „Martyrologium Romanum" gedenkt seiner Beisetzung (depositio) am 17. September. Ist die Abreise von Afrika in den Winter 376/377 oder 377/378 gefallen, so kann nur der 17. September 377 oder 378 gemeint sein[2].

Aus diesem September stammt auch die vorliegende Schrift. Das erste der zwei Bücher enthält die unmittelbar vor der Bestattung angesichts der Leiche in der Kathedrale gesprochene Trauerrede, das zweite die sieben Tage später am Grabe vorgetragene Trostrede. Die erste Rede ist der Erguß eines tief erschütterten Bruderherzens, ein erhebendes Denkmal zärtlichster Geschwisterliebe. Mit überaus feinfühliger Teilnahme werden die Lebensumstände und die Charaktereigenschaften des Dahingeschiedenen geschildert. Die Angst und Sorge, die der Redner lange Zeit um ihn getragen, die Freude über die Kunde von seiner Rettung, der Schmerz über den unerwartet eingetretenen Tod, alle diese Momente treten wirkungsvoll hervor, lebhaft unterstützt durch einen hinreißenden rednerischen Schwung. Einzelne Abschweifungen oder Ansätze zu lehrhaften Ausführungen lassen eine nachträgliche Überarbeitung und Erweiterung der Rede vermuten.

---

[1] 1, 32: „Cum a viro nobili revocareris, Symmacho tuo parente, quod ardere bello Italia diceretur, quod in periculum tenderes, quod in hostem incurreres, respondisti hanc ipsam tibi causam esse veniendi, ne nostro deesses periculo, ut consortem te fraterni discriminis exhiberes."

[2] Früher ist der Tod des Satyrus und damit zugleich die Entstehung der Schrift des Ambrosius fast allgemein in das Jahr 379 gesetzt worden, auch noch von Ihm a. a. O. 36—38. Die Worte der Schrift über die Notlage Italiens zur Zeit der Rückreise des Satyrus (1, 30—32) pflegten auf die Gotengefahr des Jahres 379 bezogen zu werden. Nach dem Vorgange O. Seecks ist Rauschen a. a. O. 475 f für das Jahr 375 eingetreten. Der Winter, in welchem Satyrus Afrika verließ (1, 50), müsse der Winter 374/375 gewesen sein, weil Symmachus, welcher den Versuch machte, Satyrus in Afrika zurückzuhalten (1, 32), in den Jahren 373 und 374 Prokonsul in Afrika gewesen sei, vor dem 7. September 375 aber Afrika bereits verlassen habe. Nach Savio sind die Worte über die Italien drohende Barbarengefahr (1, 30—32) mit Rücksicht auf einige anderweitige Anhaltspunkte wahrscheinlich auf das Jahr 377 oder 378 zu deuten, wenngleich auch das Jahr 379 nicht gerade ausgeschlossen sei. F. Savio, L'anno della morte di S. Satiro: La Civiltà Cattolica, Ser. 18, vol. 8, 1902, 529—540; vol. 9, 1902, 195—210.

Die zweite Rede ist ausgesprochenermaßen eine Trostpredigt. Sie vergleicht sich selbst mit den heidnischen „Consolationes“ [1], ist aber ganz und gar von christlichen Voraussetzungen getragen. Sie will zeigen, daß der Tod nicht zu beklagen sei, erstens, weil er allen ohne Ausnahme bevorstehe, zweitens, weil er den Kümmernissen dieser Welt entreiße, drittens, weil er in ein besseres Leben einführe. Am längsten verweilt Ambrosius bei der Entwicklung des Lehrsatzes von der leiblichen Auferstehung. Gegen Ende erzählt er ausführlich die bekannte Legende vom Phönix[2].

Ausgaben: Migne 16, 1289—1354. Ballerini 5, 21—86. Eine neue Textesrezension des ersten der zwei Bücher von C. Schenkl in den Ambrosiana, Milano 1897, n. 5. Beide Bücher deutsch von Schulte, Kempten 1871 (Bibl. der Kirchenväter); von Th. Köhler, Ambrosius, Bischof von Mailand, Ausgewählte Reden, Leipzig 1892 (G. Leonhardi, Die Predigt der Kirche 20). Das erste Buch deutsch von R. Löbe in „Mancherlei Gaben und ein Geist“ 50, 1910, Heft 1—4. Vgl. C. Schenkl, Zu Ciceros Consolatio: Wiener Studien 16, 1894, 38—46 (über Benützung der verloren gegangenen Schrift Ciceros „De consolatione“ in der zweiten Rede auf Satyrus). Fr. Rozynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius, insbesondere auf ihr Verhältnis zu der antiken Rhetorik und den antiken Trostschriften untersucht (Inaug.-Diss.), Breslau 1910, 15—70: „Ambrosii de excessu fratris sui Satyri oratio prior.“

b) „De obitu Valentiniani consolatio.“ Kaiser Valentinian II. war, erst 20 Jahre alt, am 15. Mai 392 zu Vienne eines gewaltsamen Todes gestorben. Die Leiche ward nach Mailand verbracht und dort erst gegen Ende Juli oder Anfang August 392 der Erde übergeben[3]. Bei dieser Gelegenheit hielt Ambrosius in Gegenwart zweier Schwestern des Kaisers die überlieferte Rede, welche nur zu Eingang noch eine spätere Abänderung erfahren haben dürfte[4]. Sie verläuft in Worten der Klage, Worten des Lobes über den Toten und Worten des Trostes für die Überlebenden. Auch hier spricht Ambrosius von Herzen. Er war der väterliche Berater und Beschützer Valentinians gewesen. Zwei Tage vor seinem Ende hatte der unglückliche Kaiser noch Eilboten gesandt, um Ambrosius zu bitten, zu ihm zu kommen und ihm die Taufe zu spenden. Ambrosius war schon in den Alpen, als er die Nachricht von dem Morde erhielt. Daher die Wärme und Freiheit

---

[1] 2, 3: „Proposuimus, fratres carissimi, solari nos communi usu nec durum putare, quidquid universos maneret, et ideo mortem non esse lugendam: primum quia communis sit et cunctis debita, deinde quia nos saeculi huius absolvat aerumnis, postremo quia somni specie, ubi ab istius mundi labore requietum sit, vigor nobis vivacior refundatur.“

[2] Es begreift sich daher, daß die zweite Rede in manchen Handschriften „De fide resurrectionis“ oder „De resurrectione mortuorum“ betitelt wird. Ambrosius selbst hat später, Enarr. in ps. 1, c. 51, auf unsere Bücher mit den Worten verwiesen: „in libris consolationis et resurrectionis.“

[3] Vgl. Rauschen a. a. O. 364 f.

[4] Vgl. Rozynski, Die Leichenreden des hl. Ambrosius usw. 75 f.

des Ausdrucks. Das Verlangen des Toten nach der Taufe wird besonders hervorgehoben. Dieses Verlangen habe den Empfang der Taufe ersetzt[1].

Ausgaben: Migne 16, 1357—1384. Ballerini 5, 91—118. Deutsche Übersetzungen bei Schulte a. a. O., Kempten 1877; bei Köhler a. a. O., Leipzig 1892. Vgl. Rozynski a. a. O. 71—94.

c) „De obitu Theodosii oratio." Diese Rede bekundet einen zurückhaltenderen, reflexionsmäßigeren Ton, wiewohl Ambrosius ja auch mit Theodosius durch enge persönliche Beziehungen verbunden war. Sie wurde gesprochen am 40. Tage nach dem Tode des großen Kaisers (17. Januar 395), also am 25. Februar 395, zu Mailand, in Gegenwart des Honorius, des neuen Augustus des Okzidents, und des Heeres. Darauf ward die Leiche nach Konstantinopel übergeführt und dort am 8. November 395 beigesetzt. An antike Vorbilder anknüpfend, beginnt Ambrosius mit dem Hinweise auf elementare Ereignisse, namentlich Erdbeben, welche den nahen Tod des Kaisers gewissermaßen schon ankündigten. Nach einigen Zwischenbemerkungen über die verschiedenen, damals gebräuchlichen Zeiten der Trauerfeierlichkeiten, am 3. und 30. sowie am 7. und 40. Tage nach dem Tode, kommt er zu seinem Hauptthema, dem Lobe des Kaisers und seiner Frömmigkeit und Milde, und auf das Lob des Toten selbst läßt er noch eine Verherrlichung der Vorfahren desselben folgen, vor allem der Kaiserin Helena, der Mutter des großen Konstantin. Den Schluß bildet ein tröstender Zuspruch an Kaiser Honorius.

Die zwei letztgenannten Reden sind zugleich bedeutsame Geschichtsquellen. Alle vier Reden zeigen mehr oder weniger starke Spuren des Einflusses der antiken Rhetorik und der antiken Trostschriften. Sie unterscheiden sich jedoch von den Leichenreden Gregors von Nazianz und Gregors von Nyssa dadurch, daß sie ihre christliche Herkunft sofort auch äußerlich zu erkennen geben, insbesondere durch die reiche Verwertung des Bibelwortes.

Ausgaben: Migne 16, 1385—1406. Ballerini 5, 121—142. Deutsche Übersetzungen bei Schulte a. a. O., Kempten 1877; bei Köhler a. a. O., Leipzig 1892. Vgl. Rozynski a. a. O. 95—112.

d) „Sermo contra Auxentium de basilicis tradendis." Eine Predigt aus den ebenso schweren wie glorreichen Tagen des Jahres 386. Zu Anfang dieses Jahres war auf Betreiben der Kaiserin Justina Ambrosius gegenüber ein Arianer zum Bischof von Mailand bestellt worden, der Gote Merkurinus, der sich als Bischof nach dem arianischen Vorgänger des Ambrosius Auxentius nannte. Am 23. Januar wurden Gesetze publiziert, welche sämtliche Kirchen den Arianern zusprachen. Ambrosius selbst ward im Namen des Kaisers

[1] Vgl. c. 51—53.

aufgefordert, seinen Posten zu verlassen. Ganz Mailand befand sich monatelang in fieberhafter Aufregung[1]. Am Palmsonntag hielt Ambrosius in der Basilica Portiana außerhalb der Stadtmauern die Predigt „Gegen Auxentius", während Soldaten die Kirche umstellt hatten und in dieselbe einzudringen suchten. Ambrosius erklärt, er werde auch fernerhin bei seiner Herde ausharren und der Gewalt passiven Widerstand entgegensetzen[2]. Er duldet keinen Gegenbischof und weist die Eingriffe des Hofes in die kirchliche Rechtssphäre zurück. Furcht kennt er nicht[3]. Ambrosius blieb Sieger. Die Haltung des Volkes zwang die Regierung zum Rückzug. Die Gesetze zu Gunsten der Arianer kamen nicht zur Ausführung.

Der „Sermo contra Auxentium" bei Migne 16, 1007—1018; bei Ballerini 5, 143—156. Deutsch bei Köhler a. a. O. 54—70. — Am 17. Juni 386 hatte Ambrosius die Freude, in der Basilica Felicis et Naboris die Gebeine der Märtyrer Gervasius und Protasius aufzufinden. Am 18. Juni wurden dieselben in die von Ambrosius erbaute und kurz vorher eingeweihte Basilica Ambrosiana übergetragen, am 19. Juni wurden sie dort unter dem Hauptaltare feierlich deponiert; vgl. Rauschen a. a. O. 243 f. Die Anreden, welche er bei der Übertragung und bei der Deposition hielt, hat Ambrosius einem Briefe an seine Schwester Marcellina über die Auffindung der Reliquien, Brief 22 (Migne 16, 1019—1026; Ballerini 5, 157—164), eingefügt. — In Brief 41 (Migne 16, 1113—1121; Ballerini 5, 167—176) übersandte Ambrosius seiner Schwester die Predigt, die er anläßlich des Konfliktes mit Theodosius wegen der Synagoge zu Kallinikon in Gegenwart des Kaisers gesprochen hatte. — Drei kurze Predigten über Lk 12, 33 unter des Ambrosius Namen, 1834 durch L. de Corrieris ans Licht gezogen und bei Ballerini 5, 195—222, abgedruckt, sind inhaltlich sehr unbedeutend und höchstwahrscheinlich unecht. Vgl. Ihm a. a. O. 34 f. — Unecht ist auch ein „tractatus in Phil. 4, 4" unter des Ambrosius Namen bei Fr. Liverani, Spicilegium Liberianum, Florentiae 1863, 3—4. — Nicht wenige Predigten des hl. Maximus von Turin sind später fälschlich unter des Ambrosius Namen gestellt worden. Zu den Gedächtnisreden auf Eusebius von Vercellä bei Migne 17, 719—722, vgl. Krüger, Lucifer, Bischof von Calaris, Leipzig 1866, 126 ff.

10. Briefe. — Auch seine Briefe hat Ambrosius selbst zu Büchern zusammengestellt und der Öffentlichkeit unterbreitet[4], ohne daß sich über Inhalt und Umfang dieser Editionen bisher etwas Näheres hätte ermitteln lassen. Erhalten haben sich 91 Briefe von seiner Hand, reich an Hinweisen auf andere Briefe, welche verloren gegangen sind[5]. Die Mauriner teilten diese 91 Briefe in zwei Klassen ab: Briefe, welche

---

[1] Vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 242 f.

[2] Siehe c. 2: „Volens numquam vos deseram, coactus repugnare non novi. Dolere potero, potero flere, potero gemere: adversus arma, milites, Gothos quoque lacrimae mea arma sunt. Talia enim munimenta sunt sacerdotis."

[3] Siehe c. 4: „Ego enim iam didici non timere."

[4] Siehe Ep. 48, 7: „Haec tecum prolusimus, quae in libros nostrarum epistolarum referam, si placet, atque in numerum reponam."

[5] Über verloren gegangene Briefe vgl. Ihm, Studia Ambrosiana 75.

genauer datiert werden könnten (1—63), und Briefe, deren Entstehungszeit dahingestellt bleiben müsse (64—91). Ihm hat die Ergebnisse der Mauriner sorgfältig nachgeprüft und verschiedene Briefe aus der ersten Klasse in die zweite versetzt, insofern er es für unmöglich erklärte, dieselben einem bestimmten Jahre zuzuweisen[1]. Auch Rauschen hat der Chronologie der Briefe seine Aufmerksamkeit geschenkt[2].

An Briefen in engerem Sinne, Briefen vertraulicher Natur und persönlichen Charakters, ist die Sammlung verhältnismäßig arm. Solche Briefe werden auch nur in beschränkter Zahl zur Publikation gelangt sein. Immerhin kann auf die Briefe an die Schwester Marcellina hingewiesen werden, welche ausführlich über die wichtigsten Erlebnisse des Bruders berichten, wie Brief 20 vom Jahre 385 über die ersten Kämpfe mit der Kaiserin Justina, Brief 22 vom Jahre 386 über die Auffindung der Reliquien der hll. Gervasius und Protasius, Brief 41 vom Jahre 388 über den Konflikt mit Kaiser Theodosius anläßlich der Zerstörung der Synagoge zu Kallinikon; auch sei an die früher schon erwähnten Briefe 47—48 an Bischof Sabinus von Placentia, mit den interessanten Aufschlüssen über die schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers, erinnert. Nicht wenige Briefe enthalten Beantwortungen theologischer und vorwiegend biblischer Fragen, welche Kleriker gestellt hatten. So die gewissermaßen ein Ganzes bildenden Briefe 27—33 an einen Irenäus oder die gleichfalls zusammengehörigen Briefe 34—36 an einen Orontianus. Die meisten Briefe aber sind amtliche Schreiben, Gutachten oder Denkschriften über öffentliche Angelegenheiten, Berichte über Synodalverhandlungen u. dgl. Einige Briefe an die Kaiser ragen besonders hervor. Die Briefe 17 und 18 an Valentinian II. betreffen die „Relatio Symmachi" vom Jahre 384, den letzten denkwürdigen Versuch, die heidnische Staatsreligion zu restituieren[3]. Die Briefe 40 und 51 an Theodosius betreffen die Maßnahmen des Kaisers gegen die Zerstörer der Synagoge zu Kallinikon und gegen die Mörder kaiserlicher Beamten zu Thessalonich.

Für die Geschichte der Zeit liefern daher die Briefe des hl. Ambrosius sehr wertvolle Quellenbeiträge, wie sie denn auch am deutlichsten erkennen lassen, welch einflußreiche, ja souveräne Stellung Ambrosius in Kirche und Staat einnahm.

Die 91 Briefe bei Migne 16, 876—1286; bei Ballerini 5, 319—652. — A. Engelbrecht, Das Titelwesen bei den spätlateinischen Epistolographen, Wien 1893, 8°. (Auch über die Titel und epitheta honorifica in den Briefen des Ambrosius.) G. Wilbrand, S. Ambrosius quos auctores quaeque exemplaria in epistulis componendis secutus sit (Diss. inaug.). Monast. Guestf. 1909, 8°. (Als Quellen benützte Ambrosius hauptsächlich Philo, Josephus und Origenes;

[1] Ihm, Studia Ambrosiana 38—59.
[2] Rauschen a. a. O. an verschiedenen Stellen; vgl. den Index 578.
[3] Vgl. vorhin S. 445.

„ornamenta orationis" entnahm er hauptsächlich Sallust, Cicero und Vergil.) — Zu den auf die Synode zu Aquileja am 3. September 381 sich beziehenden Briefen 10—14, deren Echtheit Langen (1881), nach dem Vorgang des Jesuiten Chifflet, sehr mit Unrecht verdächtigt hat, vgl. Ihm a. a. O. 41 f; Rauschen a. a. O. 481 f. — Zu Brief 20 vgl. C. Ferrini, Postille giuridiche all' epistola 20 di S. Ambrogio diretta alla sorella Marcellina: Ambrosiana, Milano 1897, n. 6. — Brief 20, 4 hat Ambrosius in populärer Wendung das Wort „missa" zur Bezeichnung des eucharistischen Opfers gebraucht („missam facere coepi"), während er sonst „sacrificium" oder „oblatio" zu sagen pflegt. Jedenfalls ist das Wort „missa" synekdochisch Bezeichnung der Opferhandlung geworden, weil diese von Entlassungen, „missiones" oder „missae", umrahmt war. Vgl. H. Koch, Missa beim hl. Ambrosius und der Ursprung des Wortes: Der Katholik 1908, 1, 114—128. — Zu den exegetischen Briefen 34 35 36 72 vgl. G. Wilbrand, Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbriefe: Biblische Zeitschrift 8, 1910, 26—32. (Ambrosius schöpft aus dem genannten Kommentar des Origenes.) — Zu den zwei unechten Briefen über die hll. Gervasius und Protasius und die hll. Vitalis und Agrikola bei Migne 17, 742—749, vgl. F. Savio, Due lettere falsamente attribuite a S. Ambrogio: Nuovo Bullettino di archeol. crist. 3, 1897, 153—177.

11. Hymnen. — Eine besondere Beachtung gebührt den Hymnen unseres Heiligen. Schon Hilarius von Poitiers hatte, angeregt wahrscheinlich durch den griechischen Kirchengesang, den er im Exil kennen lernte, religiöse Lieder gedichtet, um dieselben beim Gottesdienste durch das Volk singen zu lassen. Doch waren seine Bemühungen, wie früher bemerkt, von geringem Erfolge begleitet. Ambrosius war glücklicher. Er gilt dem Altertum als der Vater des gottesdienstlichen Volksgesanges im Abendlande. Durch ihn ist dieser Gesang ein wesentlicher Bestandteil der abendländischen Liturgie geworden. Ambrosius haben dieselben Ziele vor Augen geschwebt, welche auch Hilarius anstrebte, nicht bloß Erhöhung der Feierlichkeit des Gottesdienstes, sondern namentlich auch Schulung und Festigung des Volkes im wahren Glauben gegenüber dem Arianismus. Lehrreich ist eine berühmte Stelle jenes „Sermo contra Auxentium", welchen Ambrosius am Palmsonntag des Jahres 386 in der Basilica Portiana hielt, als sein Kampf mit dem Arianismus gerade den Höhepunkt erreicht hatte. Es ist ein Vorwurf der Arianer, den er mit den Worten einführt: „Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt." Und diesen Vorwurf erkennt er insofern gerne als begründet an, als er nicht ohne Genugtuung hervorhebt, welch zauberhafte Macht in dem Gesange der gesamten Gemeinde liege: „Plane nec hoc abnuo. Grande carmen[1] istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim[2] omnes student fidem fateri, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum norunt versibus praedicare. Facti sunt igitur omnes magistri

[1] „Carmen" ist hier jedenfalls soviel als Zauber.

[2] „Certatim" wird soviel als wetteifernd, kann aber auch soviel als wechselweise sein.

qui vix poterant esse discipuli.“ [1] Diesem ältesten und wichtigsten Zeugnisse über die Hymnendichtung des Ambrosius treten ergänzend und erläuternd einige Angaben bei Augustinus und bei Paulinus, dem Biographen des Ambrosius, an die Seite. Von Augustinus erfahren wir, daß Ambrosius die Melodien zu seinen Hymnen den „orientales partes“, d. i. den griechisch-syrischen Kirchen, entlehnte [2]. Paulinus verdanken wir die Mitteilung, daß Ambrosius seine Hymnen antiphonisch oder wechselweise vortragen ließ und daß er gleichzeitig mit der Einführung des Hymnengesanges die Liturgie auch sonst bereicherte und erweiterte [3]. Um Ostern 386, das ergibt sich unzweifelhaft aus dem „Sermo contra Auxentium“, muß der Hymnengesang in der Mailänder Kirche schon feststehende Einrichtung und Gewohnheit gewesen sein [4]. Augustinus und Paulinus versichern übereinstimmend, daß die Sitte sich nicht bloß in der Mailänder Kirche dauernd erhielt, sondern nach und nach über fast alle Provinzen des Abendlandes sich verbreitete.

Unter dem Eindruck der Überlieferung, daß Ambrosius dem Abendlande die Hymnodie geschenkt habe, pflegte man schon im 7. Jahrhundert die Kirchenlieder überhaupt oder die Lieder, welche nach dem Muster der Hymnen des Ambrosius beim Gottesdienste gesungen wurden, schlechtweg „ambrosianische Hymnen“ zu nennen [5]. Ein „ambrosianischer Hymnus“ war also noch nicht ein Hymnus des Ambrosius. Die Frage nach den Hymnen des Ambrosius oder den von Ambrosius verfaßten Hymnen hat zuerst — die Mauriner versagen an diesem Punkte — Biraghi der Lösung entgegengeführt. Vier Hymnen waren von jeher allerseits als Eigentum des Ambrosius anerkannt worden, weil völlig einwandfreie äußere Zeugnisse, insbesondere Zeugnisse Augustins, jedes Bedenken ausschlossen. Der erste, „Deus creator omnium“, ist ein Abendlied, welches für den verlebten Tag Dank sagt und für die kommende Nacht um Schutz und Bewahrung vor Sünde bittet [6]. Der zweite, „Aeterne rerum conditor“, ist ein Morgen-

[1] Ambr., Sermo c. Aux. 34. Zu vergleichen ist Hil. Pict., In ps. 65, 4.

[2] Aug., Conf. 9, 7, 15: „Tunc hymni et psalmi ut canerentur secundum morem orientalium partium, ne populus maeroris taedio contabesceret, institutum est.“ Über die Melodien der Hymnen s. Dreves in der Zeitschr. f. kath. Theol. 18, 1894, 575—585; vgl. 776.

[3] Paulin., Vita S. Ambr. 13: „Hoc in tempore primum antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt.“

[4] Die erste Einführung wird also in frühere Jahre fallen, wiewohl Augustinus und Paulinus die Einführung selbst auf Ostern 386 zu datieren scheinen.

[5] Vgl. Isid. Hispal., De eccles. offic. 1, 6 (Migne, PP. Lat. 83, 743): „Hymni ex eius (sc. Ambrosii) nomine Ambrosiani vocantur . . . carmina autem, quaecumque in laudem Dei dicuntur, hymni vocantur.“

[6] Da Augustinus sich mit dem Hymnus „Deus creator omnium“ beim Tode seiner Mutter Monika, gest. 387, tröstete (Conf. 9, 12, 32), so wird derselbe spätestens 386 entstanden sein.

lied, welches den Anbruch des Tages oder den ersten Hahnenschrei mit frommen Wünschen und Gelöbnissen begrüßt[1]. Der dritte, „Iam surgit hora tertia", für die dritte Tagesstunde bestimmt, besingt den Kreuzestod des Herrn und seine Früchte; die dritte Tagesstunde galt nach Mk 15, 25 als die Stunde der Kreuzigung und war deshalb Gebetsstunde. Der vierte Hymnus, „Intende, qui regis Israel", ist ein Weihnachtslied zur Feier der Menschwerdung des Gottessohnes, rein dogmatisch gehalten und augenscheinlich zur Bekämpfung des Arianismus bestimmt[2]. Gestützt auf die Tradition der Mailänder Kirche, wie sie in den alten liturgischen Büchern zum Ausdruck kommt und im Einzelfalle meist auch durch innere Kriterien nachdrücklich bestätigt wird, hat Biraghi (1862) noch vierzehn weitere Hymnen für Ambrosius in Anspruch genommen, und die neueren Untersuchungen von Dreves und Steier sind zu ganz ähnlichen, wenngleich etwas einschränkenden Resultaten gelangt. Acht dieser Hymnen dürften allerdings unbedenklich zuzulassen sein: „Splendor paternae gloriae", auch ein Morgenlied[3], „Illuminans altissimus", ein Epiphanienlied, „Grates tibi, Iesu, novas", ein Danklied für die Auffindung der Reliquien der hll. Gervasius und Protasius[4], „Apostolorum supparem", ein Loblied auf den hl. Laurentius, „Victor, Nabor, Felix pii", auf die Märtyrer Viktor, Nabor und Felix, „Apostolorum passio", auf Petrus und Paulus, „Hic est dies verus Dei", auf den Ostersonntag, „Agnes beatae virginis", auf die hl. Agnes[5]. Vielleicht dürfen Ambrosius auch noch zugesprochen werden die Hymnen „Amore Christi nobilis", auf Johannes den Evangelisten, und „Aeterna Christi munera", auf die Märtyrer im allgemeinen. Dagegen bleiben gewichtige

[1] Den Hymnus „Aeterne rerum conditor" beglaubigt auch Ambrosius selbst, indem er denselben in seinem Exameron 5, 24, 88—89, paraphrasiert oder in Prosa wiedergibt.

[2] Die erste Strophe, eine fast wörtliche Wiedergabe der Verse Ps 79, 2—3, fehlt in einzelnen Handschriften, weshalb dieser vierte Hymnus früher vielfach nach den Anfangsworten der zweiten Strophe: „Veni, redemptor gentium", benannt ward. Daß aber die erste Strophe ursprünglich ist, kann nicht bezweifelt werden, ganz abgesehen davon, daß sie dem Hymnus erst jene Achtzahl von Strophen gibt, wie sie einem jeden der drei ersten Hymnen eignet.

[3] Dem Hymnus „Splendor paternae gloriae" gibt gleichfalls schon Augustinus Zeugnis, indem er Conf. 5, 13, 23 unverkennbar auf denselben anspielt. Vgl. Vogels in der Festgabe, Alois Knöpfler gewidmet, München 1907, 314 ff.

[4] Der Hymnus „Grates tibi, Iesu, novas" bekundet selbst seine ambrosianische Herkunft dadurch, daß er von dem „repertor" der Reliquien der hll. Gervasius und Protasius verfaßt sein will, also jener Reliquien, welche, wie vorhin erwähnt, Ambrosius am 17. Juni 386 auffand.

[5] Die Bedenken, welche Franchi de' Cavalieri (1899) gegen die Echtheit des Hymnus „Agnes beatae virginis" geltend machte, den Differenzen in der Darstellung des Martyriums zwischen dem Hymnus und dem Berichte bei Ambr., De virginibus 1, 2, entnommen, dürften nicht durchschlagend sein; vgl. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius, Leipzig 1903, 622 ff.

Zweifel bestehen bezüglich des Hymnus „Iesu, corona virginum“ und der drei kleinen, aus je zwei Strophen zu acht Versen bestehenden Hymnen „Nunc, Sancte nobis Spiritus“, „Rector potens, verax Deus“ und „Rerum Deus tenax vigor“. Dreves wollte die Echtheit der vier letztgenannten Hymnen dahingestellt sein lassen. Steier erklärte dieselben mit Entschiedenheit für unecht.

Alle diese Lieder sind ohne Ausnahme metrisch, nach dem Prinzip der Quantität der Silben, nicht rhythmisch, nach Maßgabe der Betonung der Silben, gebaut, wenngleich Wortakzent und Versictus häufiger zusammentreffen, als dies bei den klassischen Dichtern der Fall zu sein pflegt. Das Metrum aber ist der damals besonders beliebte, bis zu einem gewissen Grade populäre akatalektische jambische Dimeter. Nur an den ungeraden Stellen des Verses tritt nicht selten, wie schon in den Epoden des Horaz, statt des reinen Jambus ein Spondeus oder ein Anapäst auf. Der Reim stellt sich hin und wieder wie von selbst ein, wird aber nicht absichtlich gesucht. In den zwölf vorhin als echt bezeichneten Hymnen schließen sich jedesmal vier Verse zu einer Strophe zusammen, und der Strophen werden jedesmal acht gezählt. Der Ausdruck ist schlicht und einfach, ja von einer gewissen nackten Schmucklosigkeit. Man hat den Eindruck, als ob der Dichter, in unbegrenztem Vertrauen auf die erhabene Größe seines Vorwurfs, mit Überlegung das nächstliegende und durchsichtigste Gewand für seine Gedanken gewählt hätte. Die Wärme der Empfindung ist da, aber verborgen und wie zugedeckt, die Flamme einer männlichen, ruhig-ernsten Begeisterung. Diese Hymnen sind eben den Umständen ihres Entstehens angepaßt. Sie verfolgen pädagogische Zwecke und zugleich polemische Tendenzen. Weichliches ist in ihnen nicht zu finden und vielleicht auch nicht viel Zartes, wohl aber eine klare Bestimmtheit, eine würdevolle Sachlichkeit und eine gewisse felsenhafte Stärke.

Neue Ausgaben und zugleich Bearbeitungen der Hymnen des Ambrosius lieferten L. Biraghi, Inni sinceri e carmi di S. Ambrogio, vescovo di Milano, Milano 1862, 4°. G. M. Dreves, Aurelius Ambrosius, „Der Vater des Kirchengesanges“. Eine hymnologische Studie (58. Ergänzungsheft der „Stimmen aus Maria-Laach“), Freiburg i. Br. 1893. A. Steier, Untersuchungen über die Echtheit der Hymnen des Ambrosius (Besonderer Abdruck aus dem 28. Supplementband der „Jahrbücher für klassische Philologie“), Leipzig 1903. Kl. Blume und G. M. Dreves, Analecta hymnica medii aevi 50, Leipzig 1907. Dreves, Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung 1, Leipzig 1909, 6–14. Textkritisches bei A. S. Walpole in The Journal of Theol. Studies 9, 1908, 428—436. — Sechs Hymnen, „Deus creator omnium“, „Aeterne rerum conditor“, „Iam surgit hora tertia“, „Intende, qui regis Israel“, „Splendor paternae gloriae“, „Aeterna Christi munera“, sind ausführlich bearbeitet bei J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2], Paderborn 1881, 127—248. Einzelne Hymnen hat Dreves noch gesondert besprochen, den Hymnus „Aeterne rerum conditor“ in den „Stimmen

aus Maria-Laach" 51, 1896, 86—97; den Hymnus „Splendor paternae gloriae" ebd. 52, 1897, 241—253; den Hymnus „Iam surgit hora tertia" ebd. 54, 1898, 273—282; den Hymnus „Agnes beatae virginis" in der Zeitschr. f. kath. Theol. 25, 1901, 356—365. Zu dem Hymnus „Splendor paternae gloriae" vgl. auch H. Vogels in der Festgabe, Alois Knöpfler zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet, München 1907, 314—316. — Unter der Aufschrift „Paralipomena Ambrosiana" behandelt G. Mercati in den Studi e Testi 12, Roma 1904, 17—36, zwei poetische Texte, welche von Alkuin und Hinkmar dem hl. Ambrosius zugeschrieben werden: ein Gedicht „De ternarii numeri excellentia" und eine Strophe eines Osterhymnus. Das Gedicht sowohl wie den Hymnus möchte Mercati für echt halten; vgl. Diekamp in der Theol Revue 1904, 464. Der Hymnus „Ignis creator igneus" ist inzwischen von neuem gedruckt worden bei Blume und Dreves, Analecta hymnica medii aevi 51, Leipzig 1908, Nr 226. — J. B. van Bebber, Der Brevierhymnus „En clara vox redarguit": Theol. Quartalschrift 89, 1907, 373—384. Nach v. Bebber soll auch dieser Hymnus Ambrosius angehören. — Der sog. ambrosianische Lobgesang „Te Deum laudamus" hat mit Ambrosius und Augustinus (sie sollen ihn nach der Legende bei der Taufe Augustins, in der Nacht vom 24. auf den 25. April 387, aus göttlicher Eingebung wechselweise gesungen haben) wohl nichts zu tun, darf aber vielleicht Niceta von Remesiana zugesprochen werden; s. § 41, 4.

Außer Hymnen hat Ambrosius versifizierte Inschriften verfaßt. Ein Epitaph auf seinen Bruder Satyrus sowie einige Verse für das Baptisterium der Theklakirche in Mailand und für die Nazariuskirche in Mailand sind durch Handschriften gut beglaubigt. Schwächer bezeugt und vielleicht auch nicht frei von kunstgeschichtlichen Verdachtsmomenten sind 21 „Tituli", Distichen, welche aus je zwei Hexametern bestehen. Doch sind auch sie von Biraghi, Merkle, Weyman als echt verteidigt worden. Sie erläutern bildliche Darstellungen aus dem Alten und dem Neuen Testament und sind jedenfalls als Unterschriften unter die Bildwerke einer Basilika gedacht, also mit dem „Dittochaeon" des Prudentius zu vergleichen.

Die Epigramme und die „Tituli" bei Biraghi a. a. O.; bei V. Forcella e E. Seletti, Iscrizioni cristiane in Milano, Cordogno 1897, 8°. Die Epigramme auch bei Fr. Buecheler, Carmina latina epigraphica (Anthologia latina 2), Lipsiae 1895—1897, n. 906 (die Inschrift für die Nazariuskirche), 908 (die Inschrift für die Theklakirche), 1421 (das Epitaph auf Satyrus). Vgl. zu denselben C. Weyman in der Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 59, 1908, 700 f. Die „Tituli" sind zuerst 1589 zu Paris von Fr. Juretus herausgegeben worden unter dem Titel: „Disticha S. Ambrosii de diversis rebus, quae in basilica Ambrosiana scripta sunt." Die Handschrift, aus welcher Juretus schöpfte, ist verschollen. Daß auch sie schon Ambrosius als den Verfasser der Distichen bezeichnete, darf vermutet, kann aber nicht bewiesen werden. Nach einer andern Handschrift hat man bisher vergeblich gesucht. Vgl. L. Traube, De Ambrosii titulis: Hermes 27, 1892, 158—159. Eine treffliche neue Ausgabe nebst Bearbeitung bei S. Merkle, Die Ambrosianischen Tituli: Römische Quartalschrift usw. 10, 1896, 185—222. S. auch Weyman a. a. O. 699—704. — Die „Ambrosiani qui dicuntur versus de naturis rerum" bei Card. Pitra, Analecta sacra et classica, Paris. 1888, pars 1, 121—124, Distichen über die Allmacht und Weisheit des Schöpfers, sind entschieden unecht.

12. Simplicianus von Mailand. — Simplicianus, Presbyter zu Mailand und später Nachfolger des Ambrosius auf dem Bischofsstuhle, gestorben 15. August 400, hat Ambrosius die Taufe gespendet (Aug., Conf. 8, 2, 3) und einen regen Briefwechsel mit ihm unterhalten. Unter den Briefen des Ambrosius stehen noch vier Briefe an Simplicianus, Ep. 37 38 65 67, Briefe, welche von einer gewissen kindlichen Verehrung gegen den Presbyter Zeugnis geben. Briefe des Presbyters an Ambrosius liegen nicht mehr vor. Nach Gennadius (De vir. ill. 36) hat Simplicianus auch viele Briefe an Augustinus geschrieben, hauptsächlich dazu bestimmt, Augustinus zu schriftstellerischen Arbeiten anzuregen. Diese Briefe sind gleichfalls verloren gegangen. Von Augustinus hingegen besitzen wir noch einen schmeichelhaften Brief an Simplicianus, Ep. 37, etwa aus dem Jahre 397, und „De diversis quaestionibus ad Simplicianum libros duos", aus derselben Zeit, in Beantwortung eines Briefes des Simplicianus verfaßt. Zu der Notiz bei Gennadius vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker 81 f.

13. Vigilius von Trient. — Ein Brief des Ambrosius, Ep. 19, ist an Vigilius gerichtet, seit 385 Bischof von Trient, gest. 405 als Märtyrer. Von Vigilius haben sich zwei Briefe erhalten, ein kürzerer an Simplicianus von Mailand und ein längerer an Chrysostomus, beide über das Martyrium des hl. Sisinnius und seiner Genossen handelnd (Migne, PP. Lat. 13, 549 bis 558). Zu der verschieden gedeuteten Bemerkung des Gennadius (De vir. ill. 37) über diese Briefe vgl. Czapla a. a. O. 82 f. Näheres über Vigilius in dem reichhaltigen Sammelbande Scritti di storia e d'arte per il XV centenario della morte di S. Vigilio vescovo e martire, Trento 1905, 8°.

14. Chromatius von Aquileja. — Ein Brief des Ambrosius, Ep. 50, ist an Chromatius gerichtet, der etwa 388—407 Bischof von Aquileja war und zu den hervorragenderen Theologen seiner Zeit zählte. Hieronymus dedizierte Chromatius seine Kommentare über die Propheten Habakuk und Jonas, Chromatius und dem Bischof Heliodor von Altinum, unweit Aquileja, verschiedene Teile seiner Bibelübersetzung. Rufinus hat gleichfalls einige seiner Übersetzungsarbeiten Chromatius gewidmet, und ein dankerfülltes Schreiben an ihn findet sich auch unter den Briefen des Chrysostomus, Ep. 155. Die eigenen Briefe des Chromatius sind sämtlich abhanden gekommen. Denn die zwei angeblichen Briefe der Bischöfe Chromatius und Heliodor an Hieronymus, „De duobus apocryphis libris" und „De opere martyrologii colligendo", sowie die Antwortschreiben des Hieronymus (Migne, PP. Lat. 20, 369—376) sind wohl nur Fiktionen, wenngleich der zweite, dem sog. „Martyrologium Hieronymianum" voraufgehende Brief noch von Mommsen (in seiner Ausgabe des Liber Pontificalis, Monum. Germ. hist. Gesta Pontif. Rom. 1, Berolini 1898, Proleg. XI n. 1) als echt verteidigt wurde. Außerdem aber sind unter des Chromatius Namen 18 Homilien überliefert, ein „Sermo de octo beatitudinibus" und „Tractatus 17 in evangelium S. Matthaei", und an ihrer Echtheit zu zweifeln, ist kein Grund vorhanden, wiewohl sie bei Gennadius nicht erwähnt werden. Migne a. a. O. 20, 247—436, gibt einen Abdruck der Ausgabe von P. Braida, Udine 1816, 4°. Zur Geschichte und Kritik der Ausgaben vgl. G. Loeschcke, Die Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien (Neue Studien zur Gesch. der Theol. u. der Kirche 4), Berlin 1908, 43—45. Die einfache, aber gebildete und warme Sprache der Homilien hat viel Anziehendes. Besonders schön und zugleich gehaltvoll ist der „Sermo de octo beatitudinibus". Die „Tractatus" erstrecken sich über Mt 3 (V. 15 bis 17), 5, 6. und scheinen nur Reste einer homiletischen Bearbeitung des ganzen Matthäusevangeliums zu sein. Jedenfalls sind sie von dem Prediger selbst der Öffentlichkeit übergeben worden (vgl. tract. 5, 2: „et multa similia,

quae praetermisimus, ne taedium legentibus faceremus"). Loeschcke a. a. O. ist auf die Traktate 13—14, welche eine Erklärung des Vaterunsers enthalten, näher eingegangen, indem er den Text nach der einzigen noch nachweisbaren Handschrift revidierte und mit den Vaterunser-Erklärungen Tertullians und Cyprians in Vergleich stellte. Die These aber, daß diesen drei lateinischen Vaterunser-Erklärungen eine griechische, eine angebliche Vaterunser-Erklärung des Theophilus von Antiochien zu Grunde liege, hat Loeschcke nicht zu erhärten vermocht. P. Paschini (Revue Bénéd. 26, 1909, 469—475) hat, wie schon bemerkt (§ 34, 5), Spuren einer Benützung der pseudohieronymianischen „Expositio quatuor evangeliorum" in den Homilien des Chromatius nachweisen zu können geglaubt. P. de Puniet (Revue d'histoire ecclés. 6, 1905, 15—32 304—318) hat zu zeigen versucht, daß die kurze anonyme „Expositio orationis dominicae" im sog. „Sacramentarium Gelasianum" (Migne 74, 1091—1093), mit wörtlichen Anlehnungen an Tertullian und Cyprian, gleichfalls Chromatius zum Verfasser habe.

§ 37. Rufinus von Aquileja.

(1. Lebensgang. 2. Literarische Wirksamkeit. 3. Übersetzungsarbeiten. 4. Selbständige Schriften. 5. Der Chronograph vom Jahre 354. 6. Hilarianus.)

1. Lebensgang. — Tyrannius Rufinus ist um 345 wahrscheinlich zu Concordia, nicht weit von Aquileja, aus christlicher Familie geboren worden. Seine Studien hat er zu Rom gemacht und dort ist er auch schon mit Hieronymus zusammengetroffen[1]. Er entschied sich für den Mönchsstand und siedelte in jenes Kloster zu Aquileja über, welches einige Zeit später auch Hieronymus seine Pforten öffnete. Im Jahre 371 jedoch begab sich Rufinus, nachdem er kurz vorher aus den Händen des Presbyters und nachmaligen Bischofs Chromatius von Aquileja die Taufe empfangen hatte, im Gefolge der edlen Römerin Melania der Älteren ins Morgenland, und zwar zunächst nach Ägypten, um das dortige Mönchsleben näher kennen zu lernen. Er besuchte die berühmten Einsiedler der nitrischen und sketischen Wüste und lauschte zu Alexandrien den Lehrvorträgen des Vorstehers der Katechetenschule, Didymus' des Blinden, welcher ihm lebhaftes Interesse für die griechischen Kirchenschriftsteller, insbesondere für Origenes, einflößte. Als nach dem Tode des hl. Athanasius (2. Mai 373) die Arianer sich des Bischofsstuhles von Alexandrien bemächtigten und gegen die Anhänger des Nicänums eine blutige Verfolgung eröffneten, erlangte auch Rufinus „in carceribus et exiliis" den Ruhm eines Bekenners[2]. Erst 377, nach sechsjährigem Aufenthalte[3], verließ er Ägypten, um nach Jerusalem zu reisen, wohin Melania schon 374

[1] Hier., Ep. 3, 1 4.

[2] Ruf., Apol. ad Anast. 2; vgl. Hist. eccl. 11, 4.

[3] Ruf., Apol. in Hier. 2, 12: „Sex annis Dei causa commoratus sum (sc. Alexandriae apud Didymum) et iterum post intervallum aliquod aliis duobus (nach anderer Lesart: post intervallum aliquot aliis diebus)."

ihre Schritte gelenkt hatte. In der Nähe des Frauenklosters, welches Melania auf dem Ölberge gründete, ließ er sich in einer Einsiedlerzelle nieder und lebte gelehrten Studien und Übungen der Nächstenliebe gegen Pilger. Um 390, wie es scheint, ließ er sich von Bischof Johannes von Jerusalem zum Priester weihen.

Inzwischen hatte Hieronymus im nahen Bethlehem seinen Wohnsitz aufgeschlagen, und zwischen Bethlehem und dem Ölberge entwickelte sich ein ebenso reger wie vertrauter Verkehr. Die origenistischen Streitigkeiten sollten die Beziehungen der beiden Jugendfreunde lockern und zerreißen. Um 392 verlangte ein gewisser Aterbius eine bestimmte Erklärung gegen Origenes von ihnen, und während Hieronymus dieser Forderung nachkam, wies Rufinus dieselbe ab. Zwei Jahre später ward Jerusalem der Schauplatz eines heftigen Zerwürfnisses zwischen Bischof Johannes, einem entschiedenen Origenisten, und Epiphanius von Salamis, dem schärfsten Antiorigenisten[1]. Hieronymus ergriff die Partei des Epiphanius, Rufinus bekannte sich zur Sache des Johannes. Es kam aber doch noch eine gewisse Aussöhnung zu stande, und 397 kehrte Rufinus nach Italien zurück; Melania verblieb noch in Palästina bis Ende 399. Zu Rom übersetzte Rufinus[2] in den ersten Monaten des Jahres 398 das erste Buch der Schutzschrift des Pamphilus von Cäsarea für Origenes und gleich darauf auch das dogmatische Hauptwerk des Origenes, die vier Bücher „De principiis", ins Lateinische. Der Übersetzung des Buches des Pamphilus fügte er als Epilog eine Abhandlung „De adulteratione librorum Origenis" bei, welche den Nachweis unternahm, daß die Schriften des Alexandriners von Häretikern gefälscht worden und die angeblichen Irrlehren desselben auf Rechnung solcher Fälschungen zu setzen seien. In der Version des Werkes „De principiis" verfehlte er dementsprechend nicht, zahlreiche anstößige Stellen, vor allem über die Trinität, als spätere Interpolationen auszumerzen bzw. abzuändern. In einem Vorworte zu dieser Version aber glaubte er auch Hieronymus, dessen Namen das ganze Abendland kannte und verehrte, als einen Anhänger und Bewunderer des Alexandriners hinstellen zu dürfen. Hieronymus antwortete in einem ausführlichen Schreiben an seine römischen Freunde Pammachius und Oceanus[3], er habe immer nur dem Exegeten, nicht aber dem Dogmatiker Origenes seinen Beifall bezeigt, und veröffentlichte alsbald eine neue Übersetzung des Werkes „De principiis", welche im Gegensatz zu der Version Rufins den Urtext möglichst treu

[1] Vgl. den Bericht bei Epiphanius, § 22, 1.

[2] Zu dem Folgenden vgl. Grützmacher, Hieronymus 3, Berlin 1908, 27 ff. Um Aufhellung des chronologischen Rahmens des Streites zwischen Rufinus und Hieronymus hat sich Brochet, St Jérôme et ses ennemis, Paris 1905, bleibende Verdienste erworben.

[3] Hier., Ep. 84.

und wörtlich wiedergab und gerade die Heterodoxien unverhüllt zu Tage treten ließ. Hieronymus und Rufinus aber wechselten gereizte Briefe und sodann gehässige Schmähschriften, in denen die Frage, was denn Origenes eigentlich gelehrt und worin er geirrt habe, völlig zurücktrat hinter die andere Frage, wer von den Streitenden mit größerem Rechte als Origenist gebrandmarkt werden dürfe. Auch Papst Anastasius zog Rufinus zur Verantwortung, ließ sich jedoch durch eine kurze Rechtfertigungsschrift mehr oder weniger zufrieden stellen.

Im Jahre 400 hatte sich Rufinus von Rom nach Aquileja zu seinem väterlichen Freunde Chromatius zurückgezogen. Die letzte Herausforderung des Hieronymus, „Liber tertius seu ultima responsio adversus scripta Rufini", aus dem Ende 401 oder Anfang 402, hat er unbeantwortet gelassen. Sein Versuch, das Abendland für Origenes zu gewinnen, war fehlgeschlagen, und er war ein stiller Mann geworden, der in wissenschaftlichen Arbeiten Trost suchte. Um 407, als die Westgoten den Norden Italiens bedrohten, hat er Aquileja verlassen und sich nach dem Kloster Pinetum bei Terracina zu seiner alten Gönnerin Melania begeben. Vor der Eroberung Roms durch Alarich 409 flüchtete er nach Sizilien. Zu Messina ward er 410 vom Tod ereilt.

Die einläßlichsten Untersuchungen über das Leben und Wirken Rufins finden sich bei J. Fontaninus, Historiae literariae Aquileiensis libri 5, Romae 1742, 149—440 (abgedruckt bei Vallarsi, Rufini opera 1, Veronae 1745, 1 bis 260 = Migne, PP. Lat. 21, Paris. 1849, 75—294) und bei J. Fr. B. M. de Rubeis, Dissertationes duae: prima de Turranio seu Tyrannio Rufino monacho et presbytero, altera de vetustis liturgicis aliisque sacris ritibus, Venetiis 1754, 1—160. Tillemont handelte über Rufinus in seinem Leben des hl. Hieronymus: Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 12, Paris 1707, 1—356: 616—662. Ähnlich J. Brochet, St Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de St Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique, Paris 1905, 8°.

2. Literarische Wirksamkeit. — An Geist und Gelehrsamkeit und namentlich auch an rhetorischer und dialektischer Kunst und Gewandtheit hat Rufinus seinen Freund und Feind Hieronymus nicht erreicht. In ihrer literarischen Fehde haben beide gesündigt [1]. Rufins Verhalten aber erscheint doch noch schwerer verständlich als dasjenige seines Gegners. Den erneuten Ausbruch des Streites im Jahre 398 hat Rufinus verschuldet. Daß er damals noch der Überzeugung war, Origenes habe orthodox gelehrt und die widersprechenden Stellen seiner Schriften seien auf Fälschungen zurückzuführen, wird man ihm glauben müssen. Aber auch nach 400, nachdem die Synode zu Rom Origenes verurteilt und nachdem er selbst Papst Anastasius gegen-

[1] Dem schmerzlichen Aufsehen, welches diese Fehde erregte, hat Augustinus in seiner Ep. 73 an Hieronymus (auch als Ep. 110 unter den Briefen des Hieronymus) rührend schönen Ausdruck geliehen.

über sich von Origenes losgesagt, hat er mit ungeschwächtem Eifer Schriften des Origenes zu übersetzen fortgefahren[1].

Übersetzungen aus dem Griechischen bilden den Schwerpunkt seines schriftstellerischen Nachlasses. Sie erstrecken sich über eine beträchtliche Anzahl von Kirchenschriftstellern des 3. und 4. Jahrhunderts, wenngleich die Wendung bei Gennadius: „maximam partem Graecorum bibliothecae Latinis exhibuit“[2] eine handgreifliche Übertreibung ist. Außer Origenes, der im Mittelpunkte steht, sind namentlich der Verfasser der sog. Klementinen, Eusebius von Cäsarea, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Evagrius Pontikus herangezogen worden. Ein bestimmter Plan in der Auswahl der Autoren oder Schriften ist nicht zu erkennen. Ohne Zweifel hat Rufinus über eine sehr achtungswerte Kenntnis des Griechischen verfügt, hat sich indessen infolge von Übereilung auch manche Mißverständnisse zu schulden kommen lassen[3]. In der Regel behandelte er seine Vorlage mit weitgehender Freiheit, indem er nicht bloß eine dogmatische Zensur an dem Inhalte, sondern auch eine ästhetische Kritik an der Form übte[4]. Die meisten seiner Übersetzungen haben sich, nach der Fülle der Handschriften zu schließen, einer dankbaren Aufnahme erfreut, wie sie ja auch kostbare Stücke aus der „Bibliothek der Griechen“ darboten. Heute müssen dieselben in manchen Fällen, vor allem bei Origenes, als Ersatz für das abhanden gekommene Original dienen. Wo das Original noch vorliegt, können sie als Texteszeugen ihrer Ungebundenheit wegen nur beschränkten Wert beanspruchen.

Die eigene Schriftstellerei Rufins tritt hinter seiner Übersetzertätigkeit ganz zurück. Seine bedeutendste selbständige Leistung ist wohl die Fortsetzung der „Kirchengeschichte“ des Eusebius, die auch einen Übersetzer ins Griechische gefunden hat. Seinem Ausdruck haftet, trotz des Glanzes klassischer Bildung, eine gewisse Schwerfälligkeit und Unbeholfenheit an.

---

[1] Grützmacher hat offenbar auch nicht zur Klarheit kommen können. Er erklärt a. a. O. 40: „Brochet faßt Rufin zu sehr als Intriganten auf, ich halte ihn mehr für einen unklaren Kopf.“ Wenige Seiten später jedoch (70 88) nennt er Rufinus „einen intriganten und fanatischen Mönch“ und wirft ihm sogar „Perfidie und Unwahrhaftigkeit“ vor.

[2] Gennad., De vir. ill. 17. Das Prädikat „non minima pars doctorum ecclesiae“, welches Rufinus bei Gennadius erhält, ist wohl aus Johannes Kassianus, C. Nest. 7, 27, 1, entlehnt, wo Rufinus „christianae philosophiae vir, haud contemnenda ecclesiasticorum doctorum portio“ genannt wird.

[3] Vgl. Schwartz in seiner Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, Leipzig 1903—1909, 3, XLII f, und Engelbrecht in seiner Ausgabe der Rufinschen Übersetzung der Reden Gregors von Nazianz, Wien 1910, Proleg. XIX ff.

[4] In einem Nachwort zu seiner Übersetzung des Kommentares des Origenes über den Römerbrief (Migne, PP. Gr. 14, 1291—1294) hat er Anlaß genommen, sich gegen den Vorwurf allzu großer Freiheit oder Willkür in der Verdolmetschung der Schriften des Alexandriners zu verteidigen.

Eine Gesamtausgabe der Schriften Rufins ist noch nicht erschienen. Von der durch D. Vallarsi unternommenen, auf zwei Foliobände berechneten Ausgabe ist nur der erste Band ans Licht getreten, Verona 1745, welcher die selbständigen Schriften Rufins nebst den ihm fälschlich zugeeigneten Schriften umschließt und bei Migne, PP. Lat. 21, Paris. 1849, wieder abgedruckt worden ist. Die Übersetzungen Rufins pflegten den Werken der betreffenden Autoren beigegeben zu werden. — J. H. Marzuttini, De Turanii Rufini presb. Aquil. fide et religione, Patavii 1835, 8°. P. Petursson, Symbolae ad fidem et studia Tyranni Rufini presb. Aquil. illustranda e scriptis ipsius petitae, Havniae 1840, 8°. — Zur Sprache Rufins vgl. C. Paucker, De latinitate B. Hieronymi, Berolini 1880, 154—174.

3. Übersetzungsarbeiten. — Die Übersetzungen Rufins sind fast sämtlich schon an früheren Stellen dieses Werkes erwähnt und auch in ihrer jedesmaligen Eigenart und Bedeutung gewürdigt worden. Hier sollen sie noch einmal kurz zusammengestellt und nach Möglichkeit chronologisch fixiert werden.

a) Von Origenes übersetzte Rufinus 1. die vier Bücher „De principiis" (Migne, PP. Gr. 11, 111—414). Vgl. Bd 2, S. 134. Nach seiner Rückkehr aus Palästina war Rufinus durch einen Mönch Makarius zu Rom um eine Übersetzung dieser Bücher gebeten worden. Die zwei ersten Bücher stellte er in der Fastenzeit des Jahres 398, die zwei letzten einige Wochen nach Ostern 398 fertig. Das Ganze ist auch in zwei Absätzen veröffentlicht worden; daher die zwei Vorreden, zu Buch 1—2 und zu Buch 3—4 (die Vorrede zu Buch 1—2 auch unter den Briefen des Hieronymus, Ep. 80, Migne, PP. Lat. 22, 733—735). Vgl. Brochet, St Jérôme et ses ennemis 192 ff. — 2. Einen Teil des Kommentares über das Hohelied (Migne, PP. Gr. 13, 61—198) und einen Teil des Kommentares über den Römerbrief (Migne a. a. O. 14, 831 bis 1294). Vgl. Bd 2, S. 110 und 114 f. Die Version des Hohenliedkommentares erfolgte erst um 410 (vgl. Brochet 379 f), die des Römerbriefkommentares um 404 (vgl. Brochet 372 f). Der letzteren Version hat Rufinus ein kurzes, aber bemerkenswertes Nachwort über seine Origenes-Übersetzungen überhaupt beigegeben. — 3. Eine lange Reihe von Homilien: 17 Homilien zur Genesis (Migne a. a. O. 12, 145—262), 13 Homilien zum Buche Exodus (Migne 12, 297—396), 16 Homilien zum Buche Levitikus (Migne 12, 405—574), 28 Homilien zum Buche Numeri (Migne 12, 583—806), 26 Homilien zum Buche Josue (Migne 12, 823—948), 9 Homilien zum Buche der Richter (Migne 12, 951—990), 9 Homilien zu den Psalmen 36 37 38 (Migne 12, 1319—1410). Vgl. Bd 2, S. 93 ff. Alle diese Homilien-Übersetzungen, mit alleiniger Ausnahme der Numeri-Homilien, sind vor 404 entstanden, weil sie in dem Nachwort zur Übersetzung des Römerbriefkommentares (Migne 14, 1291—1294) schon namhaft gemacht werden. Die Übersetzung der Numeri-Homilien fertigte Rufinus laut dem Prologe an Abt Ursacius von Pinetum gewissermaßen im Angesichte des Todes, 410, gleich nach der Übersetzung des Hohenliedkommentares (vgl. Brochet 378 f). Es ist also begreiflich, daß er die in diesem Prologe geäußerte Absicht, auch noch die Homilien des Origenes zum Deuteronomium zu übersetzen, nicht mehr zur Ausführung gebracht hat. Vgl. Bd 2, S. 95.

b) Von Pseudo-Origenes oder Adamantius, den er für Origenes hielt, übersetzte Rufinus auf Ersuchen eines gewissen Paulus den Dialog „De recta in Deum fide". Diese Übersetzung ist erst 1883 durch Caspari ans Licht gezogen und 1901 durch van de Sande Bakhuyzen von neuem

rezensiert worden. Vgl. Bd 2, S. 248 ff. Für die Entstehung derselben muß vorläufig das ganze Jahrzehnt 400—409 offen gehalten werden.

c) Von Pamphilus von Cäsarea übersetzte Rufinus in den ersten Monaten des Jahres 398 das erste Buch der Schutzschrift für Origenes (Migne, PP. Gr. 17, 521—616). Vgl. Bd 2, S. 244 ff. Die Übersetzung ist jenem Mönche Makarius gewidmet, auf dessen Bitten Rufinus gleich nachher auch des Origenes Werk „De principiis" übersetzte. Makarius arbeitete damals an einem Werke gegen die Mathematiker oder die Anhänger der Lehre vom Fatum und hoffte aus dem Buche des Pamphilus Nutzen ziehen zu können (Ruf., Apol. in Hier. 1, 11). Dieses Werk ist auch an die Öffentlichkeit getreten (Gennad., De vir. ill. 28), ist aber zu Grunde gegangen. Vgl. über Makarius Brochet 172 ff. Als Epilog fügte Rufinus der Übersetzung des Buches des Pamphilus die Abhandlung „De adulteratione librorum Origenis" bei (Migne a. a. O. 17, 615—632).

d) Ob auch Schriften des Josephus von Rufinus übersetzt worden sind, erscheint sehr zweifelhaft. Gennadius (De vir. ill. 17) weiß nichts davon. Kassiodor (Institt. div. litt. 17) kannte eine lateinische Übersetzung der sieben Bücher über den jüdischen Krieg, welche von einigen Ambrosius, von andern Hieronymus, von andern endlich Rufinus zugeeignet wurde. Diese Übersetzung ist von der vorhin besprochenen auszüglichen Übersetzung des jüdischen Krieges in fünf Büchern, dem sog. Hegesippus (§ 36, 3 a), zu unterscheiden, wird aber identifiziert werden dürfen mit der heute noch vorliegenden, ziemlich wörtlichen altlateinischen Übersetzung des jüdischen Krieges in sieben Büchern. Wenn jedoch diese letztere Übersetzung nach Rufinus benannt zu werden pflegt, so liegt zu Tage, daß Kassiodors Worte keine Gewähr bezüglich der Person des Übersetzers bieten, wiewohl zugestanden werden muß, daß Ambrosius und Hieronymus als Übersetzer nicht in Betracht kommen können. Vgl. etwa Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes 1^{3-4}, Leipzig 1901, 95 ff.

e) Von der christlichen Bearbeitung der Sextus-Sprüche, welche er Papst Sixtus II. (257—258) zuschrieb, übersetzte Rufinus um 400 wenigstens einen beträchtlichen Teil. Vgl. Bd 2, S. 581. Zum Schlusse des Vorwortes sagte Rufinus: „Addidi praeterea et electa quaedam religiosi parentis ad filium, sed breve totum, ut merito omne opusculum vel Enchiridion, si graece, vel Anulus, si latine, appelletur" (Gildemeister, Sexti Sententiarum recensiones, Bonnae 1873, LIV). Die „electa quaedam religiosi parentis ad filium", vermutlich eine Gnomenreihe des Evagrius Pontikus (vgl. unter k), sind verloren gegangen. F. C. Conybeare, The Ring of Pope Xystus, together with prologue of Rufinus, now first rendered into English, London 1910, 16°.

f) Von den sog. Klementinen, welche er Klemens von Rom zuschrieb, übersetzte Rufinus den Brief des Klemens an Jakobus (separat herausgegeben von Fritzsche, Zürich 1873) und längere Zeit nachher die Rekognitionen (Migne, PP. Gr. 1, 1205—1454). Vgl. Bd 1, S. 355 ff. Die Übersetzung der Rekognitionen, in dem Nachwort der Übersetzung des Römerbriefkommentares des Origenes schon angekündigt, wird um 405 erschienen sein.

g) Von Eusebius von Cäsarea übersetzte Rufinus sehr wahrscheinlich 403, auf Anregung des Bischofs Chromatius von Aquileja, die zehn Bücher der „Kirchengeschichte". Es sollte den Christen Italiens Gelegenheit geboten werden, in der Vergangenheit Trost zu suchen für das Leid der Gegenwart. Das unglückliche Land, eben erst von Alarichs Horden verwüstet, war von einer Pest heimgesucht worden („diruptis Italiae claustris Alarico duce Gothorum se pestifer morbus infudit et agros, armenta, viros

longe lateque vastavit", sagt die Vorrede der Übersetzung). Die zwei letzten Bücher des Originals drängte Rufinus in ein Buch zusammen, nahm auch sonst manche Kürzungen vor, indem er namentlich Urkunden unterdrückte, gestattete sich aber anderseits auch Erweiterungen, einmal, bei Gregor dem Wundertäter (7, 28), sachliche Einschaltungen, häufig rhetorische Ausschmückungen. Die zwei Bücher, die er hinzufügte, sollen unter den selbständigen Schriften Rufins noch besondere Erwähnung finden. Über die Ausgaben des Werkes s. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 593—600. Bis vor kurzem mußte die Ausgabe von P. Th. Cacciari, Rom 1740—1741 in zwei Quartbänden, als die neueste bezeichnet werden. Jetzt ist sie überholt durch die Ausgabe von Th. Mommsen in der Edition der „Kirchengeschichte" des Eusebius von Schwartz, Leipzig 1903—1909. Vgl. E. J. Kimmel, De Rufino Eusebii interprete, Gerae 1838, 8°. Mommsen, Einleitung zu Rufin, bei Schwartz a. a. O. 3, CCXLIX—CCLXVIII.

h) Von Basilius d. Gr. übersetzte Rufinus die zwei Mönchsregeln und acht Reden. Vgl. vorhin S. 143 und S. 153. Die Mönchsregeln übersetzte er 397 auf der Reise nach Rom zu Pinetum für den dortigen Abt Ursacius (vgl. Brochet 161 ff), die acht Reden wahrscheinlich 399 oder 400 (vgl. Ruf., Hist. eccl. 11, 9).

i) Von Gregor von Nazianz übersetzte Rufinus 399 oder 400 neun Reden. Vgl. vorhin S. 177 f.

k) Von Evagrius Pontikus übersetzte Rufinus etwa 400 oder 401 mehrere Sentenzensammlungen. Vgl. vorhin S. 95 und S. 96.

l) Auch diejenige Schrift Rufins, welche im Mittelalter und auch noch in späteren Jahrhunderten mehr Leser fand als irgend eine andere, die „Historia monachorum in Aegypto sive de vitis patrum" (Migne, PP. Lat. 21, 387 bis 462), ist, wie jetzt fast allgemein zugestanden wird, als eine Übersetzung anzusprechen. Daß der lateinische Text aus der Feder Rufins stammt, ward längst anerkannt. Die „Kirchengeschichte" Rufins (11, 4) stellt ein Werk über die Mönche Ägyptens in ziemlich sichere Aussicht, und die vorliegende „Mönchsgeschichte" (c. 29) weist auf die betreffende Stelle der „Kirchengeschichte" zurück; auch Hieronymus (Ep. 133, 3) schreibt die „Mönchsgeschichte" Rufinus zu, während Gennadius (De vir. ill. 41) dieselbe Petronius von Bologna beigelegt zu haben scheint; vgl. vorhin S. 481. Aus jenen Selbstzeugnissen Rufins ergibt sich zugleich, daß der lateinische Text zwischen 403, dem Jahre der Abfassung der „Kirchengeschichte", und 410, dem Todesjahre Rufins, entstanden sein muß. Lange Zeit hindurch wurde jedoch der lateinische Text, welcher im Unterschiede von den andern Übersetzungen Rufins sich nicht selbst als Übersetzung einführt, als Originaltext angesehen. Als E. Preuschen (Palladius und Rufinus, Gießen 1897) einen bruchstückweise früher schon bekannt gewordenen griechischen Text des Werkes zum ersten Male vollständig herausgab, erklärte er diesen griechischen Text für eine Übersetzung oder Bearbeitung des lateinischen Textes Rufins. C. Butler (The Lausiac History of Palladius, Cambridge 1898–1904) war es, welcher in schlagender Weise die Abhängigkeit des lateinischen und die Originalität des griechischen Textes darlegte. Den Autor möchte Butler in dem Archidiakon Timotheus von Alexandrien suchen; vgl. vorhin S. 104. Das Werk ist eine Sammlung von Lebensgeschichten ägyptischer Mönche, dem Stoffe wie dem Geiste nach aufs engste verwandt mit des Palladius „Historia Lausiaca" und, wie diese, eine wichtige Quelle für das ägyptische Mönchtum des 4. Jahrhunderts.

4. Selbständige Schriften. — Die selbständigen Schriften Rufins sind verhältnismäßig geringen Umfangs und verdanken ihre Entstehung größtenteils äußeren Anlässen.

a)—b) Dem Jahre 400 entstammen zwei Selbstverteidigungen, eine kurze „Apologia ad Anastasium Romanae urbis episcopum“ und eine lange „Apologia in Hieronymum“. In der ersteren entschuldigt Rufinus sein Nichterscheinen vor der vom Papst berufenen Synode, legt ein orthodoxes Glaubensbekenntnis ab und rechtfertigt seine Origenes-Übersetzungen mit dem Hinweis auf die Bitten der Freunde und auf den Vorgang anderer. Die zweite Apologie, dem vornehmen Römer Apronianus gewidmet, umfaßt zwei Bücher, von welchen das erste sich hauptsächlich mit den Angriffen auf die Rechtgläubigkeit des Verfassers und auf die bei seiner Übersetzung des Werkes „De principiis“ befolgte Methode beschäftigt, während das zweite den Charakter und die Schriftstellerei des Hieronymus einer beißenden und rücksichtslosen Kritik unterzieht, einer Kritik, welche die später gebräuchlich gewordene Bezeichnung dieser „Apologia“ als „Invectiva in Hieronymum“ vollauf erklärt und begründet.

Diese Apologien bei Migne, PP. Lat. 21, 541—624 (Apol. in Hier.); 623—628 (Apol. ad Anast.). Näheres bei Brochet a. a. O. 253 ff.

c) In das Jahr 403 fiel die Übersetzung der „Kirchengeschichte“ des Eusebius in neun Büchern, welchen Rufinus in zwei weiteren Büchern eine Fortsetzung der Berichterstattung des Eusebius, vom Jahre 324 bis zum Jahre 395, dem Todesjahre des letztverstorbenen Kaisers, Theodosius' d. Gr., anschloß. Es war der erste kirchenhistorische Versuch des Abendlandes. Rasch hingeworfen, ohne gründliche Vorstudien, ohne ausreichende Gewissenhaftigkeit im einzelnen, läßt er sich mit seinem morgenländischen Vorbilde nicht vergleichen. Immerhin aber ist er für die bezeichneten Jahrzehnte eine wertvolle Quelle. Er hatte auch die Ehre, ins Griechische übersetzt und von griechischen Kirchenhistorikern fleißig benützt zu werden.

Die zwei letzten Bücher der „Kirchengeschichte“ Rufins bei Migne 21, 461—540. Die neue Ausgabe des ganzen Werkes von Th. Mommsen, in der Edition der „Kirchengeschichte“ des Eusebius von Schwartz, ist soeben, Abs. 3 g, schon erwähnt worden. Dem lateinischen Original hat Mommsen die in der Chronik des Georgius Monachus, im 9. Jahrhundert, erhaltenen Überreste der griechischen Übersetzung, den größten Teil des elften Buches umspannend, beigegeben. Der Ursprung dieser griechischen Übersetzung verliert sich in Dunkel; vgl. vorhin § 20, 5. Über die Benützung der Arbeit Rufins durch Sokrates, Sozomenus und spätere Griechen s. Mommsen bei Schwartz a. a. O. 3, CCLVII ff. Eine Benützung Rufins durch Theodoret wird Güldenpenning gegenüber von Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche 559 bis 563, bestritten.

d) Großer Beliebtheit erfreute sich im Altertum auch der um 404, wie es scheint, zu Aquileja auf Bitten eines Bischofs Laurentius ver-

faßte „Commentarius in symbolum apostolorum". Schon Gennadius hat diese Erklärung des Taufsymbols der Kirche von Aquileja mit besondern Lobsprüchen ausgezeichnet[1]. Die Echtheit und Unverfälschtheit des überlieferten Textes ist sehr mit Unrecht bestritten worden. Die Schrift ist „die älteste sicher fixierbare lateinische Symbolauslegung"[2] und für die Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses überhaupt von hervorragender Wichtigkeit. Indem sie unter Ausschluß flüssiger Meinungen der Schulen und subtilerer Detailfragen den wesentlichen und gesicherten Bestand des christlichen Gemeinglaubens zu Beginn des 5. Jahrhunderts vorführt, würde sie auch nicht geringe dogmenhistorische Bedeutung beanspruchen dürfen, wenn sie sich nicht in der Erläuterung der einzelnen Artikel des Symbols durchgängig abhängig erwiese von den Katechesen Cyrills von Jerusalem.

Der Text bei Migne 21, 335—386. Eine Kollation dieses Textes mit einem cod. Cusanus saec. XII bei J. Klein, Über eine Handschrift des Nikolaus von Cues, Berlin 1866, 131—141. H. Bruell, De Tyrannii Rufini Aquileiensis Commentario in symbolum apostolorum 1—2 (2 Progr.), Marcoduri 1872—1879, 4°. Brüll hat die Schrift auch ins Deutsche übersetzt, Kempten 1876 (Bibl. der Kirchenväter). Im übrigen darf auf die umfassenden Ausführungen bei F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol, Leipzig 1894—1900, 1, 102 ff; 2, 433 ff, verwiesen werden; vgl. auch die im Register 2, 1036 s. v. Rufin verzeichneten Stellen des Werkes.

e) „De benedictionibus patriarcharum libri duo" enthalten eine Auslegung des Segens Jakobs über seine Söhne, jenes Kapitels der Genesis, welchem auch Ambrosius eine eigene Erläuterungsschrift widmete und welchem man damals überhaupt ein sehr reges Interesse entgegenbrachte. Die letzte der siebzehn Homilien des Origenes zur Genesis, welche Rufinus übersetzte, handelte gleichfalls über den Segen Jakobs. Unsere Bücher wollen die Wißbegierde eines gewissen Paulinus befriedigen, dessen Briefe in den Handschriften und Ausgaben voraufgeschickt werden; dem Wunsche des ersten Briefes entsprechend werden in dem ersten Buche die Segensworte Jakobs über Juda und sodann, auf den zweiten Brief hin, in dem zweiten Buche die Segensworte über die andern Söhne erklärt. Die Erklärung ist in der Hauptsache Allegorese, und zwar, was nicht befremden kann, origenistische Allegorese[3]. Brochet setzt die Abfassung der beiden Bücher ins Jahr 406/407 und hält den Adressaten für Paulinus von

[1] Gennad., De vir. ill. 17.

[2] Kattenbusch, Das apostolische Symbol 2, 433.

[3] Zu Eingang des ersten Buches wird die Aufgabe und Methode der Erklärung dahin präzisiert, „ut alterno intellectu expositio dirigatur et interruptio historialis intelligentiae mystici sensus prodat arcanum". Das Vorwort zum zweiten Buche spricht von einer „tripartita explanationis materia": „ita ut benedictiones historiae locum servent, prophetia vero mysticum atque dogmaticum, morum correptio et obiurgatio moralem dirigat stilum."

Nola[1]. Die Datierung ist zweifelhaft, die Identifizierung des Paulinus unterliegt noch größeren Bedenken[2].

Der Text bei Migne 21, 295—336. H. Moretus, Les bénédictions des patriarches dans la littérature du IV[e] au VIII[e] siècle: Bulletin de litt. ecclés. 1909, 398—411; 1910, 28—40 83—100.

f) Laut Gennadius schrieb Rufinus endlich auch „epistulas ad timorem Dei hortatorias multas, inter quas praeeminent illae, quas ad Probam dedit“[3]. Nicht ein einziger der Briefe ist auf uns gekommen.

Fälschlich sind Rufinus folgende Schriften beigelegt worden: „Commentarius in 75 Davidis psalmos“ (Migne 21, 641—960); „Commentarius in prophetas minores tres Osee, Ioel et Amos“ (a. a. O. 959—1104); „Vita S. Eugeniae virginis ac martyris“ (a. a. O. 1105—1122); „Libellus de fide“ (a. a. O. 1123—1124, nur zwölf kurze Anathematismen, auch unter den Werken des Marius Merkator bei Migne 48, 239—254); „Liber de fide“ (Migne 21, 1123 bis 1154); „Dicta de fide catholica“ (ein Glaubensbekenntnis, bei J. Klein, Über eine Handschrift des Nikolaus von Cues, Berlin 1866, 141 143, nach einem cod. Cusanus saec. XII). — Der zuerst genannte „Commentarius in 75 Davidis psalmos“, im wesentlichen eine Kompilation aus Augustins „Enarrationes in psalmos“, gehört, wie schon Vallarsi (bei Migne 21, 63—66) erkannte, sehr wahrscheinlich dem gallischen Presbyter Vincentius in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (Gennad., De vir. ill. 80) an. Zwei kleine Beiträge zur Kenntnis dieses Werkes von M. Ihm im Hermes 39, 1904, 304 bis 306 (über die Erwähnung des Triumphbogens von Arausio) und 43, 1908, 478—480 (über die Benützung der „Collationes“ des Johannes Kassianus). — Über den „Commentarius in prophetas minores tres“ bzw. über seine Sprache handelte C. Paucker, Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, herausgegeben von H. Rönsch, Berlin 1884, Abt. 3, 53—64.

5. Der Chronograph vom Jahre 354. — „Der Chronograph vom Jahre 354“ pflegt nach Mommsens Vorgang der unbekannte Kompilator eines kalenderartigen Nachschlagebuches genannt zu werden, welches ohne allen Anspruch auf literarisches Verdienst nur zum praktischen Gebrauche für den Bewohner der Stadt Rom dienen wollte. Mancherlei wichtige Dokumente, zumeist offiziellen Charakters, umschließend, ist dieses Werk bis auf den heutigen Tag ein geschätztes Nachschlagebuch für den Historiker geblieben. Im 4. Jahrhundert mag dasselbe in mannigfachen Rezensionen oder in sehr verschiedenen Exemplaren in Umlauf gewesen sein. Handschriftlich überliefert ist es in einem Exemplar, welches im Jahre 354 gefertigt, später jedoch vermehrt und erweitert wurde. Alle uns erhaltenen Handschriften bieten nur Bruchteile, ergänzen sich aber gegenseitig in einer Weise, daß der Text noch vollständig vorliegt, wenngleich diese oder jene der dem Texte einst beigegebenen Illustrationen abhanden gekommen ist. Sehr wahrscheinlich ist es, daß unsere Handschriften samt und sonders, unmittelbar oder mittelbar, aus einem Archetypus, einem verschollenen cod. Luxemburgensis, geflossen

[1] Brochet, St Jérôme et ses ennemis 376 f.

[2] Sie ward bekämpft von Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola, Breslau 1904, 45 ff, aber verteidigt von Philipp, Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola 1, Erlangen 1904, 67 ff.

[3] Gennad. a. a. O.

sind (Mommsen, Chronica minora 1, 33). — In der handschriftlich bezeugten Gestalt enthält das Sammelwerk folgende Stücke: 1. einen Kalender, welcher aus zwei Teilen, einem astronomisch-astrologischen und einem bürgerlichen, besteht, von der Hand des Kalligraphen Furius Dionysius Philokalus geschrieben und mit zahlreichen Bildern und Epigrammen ausgestattet. Im zweiten Teile sind die heidnischen Feste und Spiele, die regelmäßigen Senatssitzungen, die Geburtstage und sonstigen Gedenktage der Kaiser verzeichnet. Christliche Elemente kennt der Kalender noch nicht. 2. Annalen, von Cäsar bis zum Jahre 539, kein ursprünglicher Bestandteil der Sammlung, sondern nachträglich von einem Abschreiber eingeschoben. Eben diese Annalen treten weiter unten, an achter Stelle, noch einmal auf, und zwar dort in ausführlicherer und reichhaltigerer Form. 3. Konsularfasten vom Beginne des Konsulats bis 354. „Dies Konsularverzeichnis ist das vollständigste und zuverlässigste aller handschriftlich erhaltenen" (Mommsen, Gesammelte Schriften 7, 544). 4. Ein Verzeichnis der Ostertage für die Jahre 312—411. Von Haus aus reichte dieses Verzeichnis nur bis 354. Für die Jahre 312—358 sind die zu Rom wirklich gefeierten Ostertage angegeben, während die Daten für die Jahre 359—411 durch Berechnung gewonnen wurden. 5. Ein Verzeichnis der Stadtpräfekten für die Jahre 254—354 mit der Überschrift: „Ex temporibus Gallieni quis quantum temporis praefecturam urbis administraverit." 6. Ein Verzeichnis der Gedächtnistage der römischen Bischöfe und der römischen Märtyrer, überschrieben: „Depositio episcoporum. Item depositio martyrum", offizielle Dokumente der römischen Kirche. Das erste Verzeichnis beginnt mit dem Begräbnistage des Papstes Lucius I. (gest. 254) und schließt mit dem Begräbnistage des Papstes Julius I. (gest. 352). Das Verzeichnis der römischen bzw. in Rom verehrten Märtyrer ist das älteste noch bekannte Martyrologium; vgl. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1900, 6—18. 7. Ein Verzeichnis der römischen Bischöfe von Petrus bis auf Liberius (352—369), der älteste uns bekannte Vorläufer des „Liber Pontificalis". Unter Liberius ist das Verzeichnis redigiert worden, weil sein Amtsantritt aufgenommen, sein Todesjahr aber und die Dauer seiner Amtsführung in blanco belassen ist. Nur der kürzere zweite Teil des Verzeichnisses, von 231—352, ist aus zuverlässigen, vermutlich offiziellen, Quellen geschöpft, während die voraufgehenden Angaben manche nachweisliche Unrichtigkeit enthalten; vgl. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1, Paris 1886, Introd. VI—X. 8. Annalen, von Cäsar bis 403 und wieder von 455 bis 496, eine vollständigere Rezension der Annalen, die schon an zweiter Stelle zu nennen waren. 9. Eine Weltchronik, welche bis zum Jahre 334 geht, „Chronica Horosii" betitelt, in Wirklichkeit aber eine lateinische Bearbeitung und Fortsetzung der Chronik des hl. Hippolytus von Rom. Vgl. Bd 2, S. 539 ff. Durch neuentdeckte Bruchstücke der Chronik des hl. Hippolytus ist inzwischen bestätigt worden, daß die „Chronica Horosii" „in der Hauptsache eine bloße Übersetzung aus Hippolytos" sind (A. Bauer, Die Chronik des Hippolytos, Leipzig 1905, 3). 10. Eine Chronik der Stadt Rom bis zum Tode des Licinius (324), enge an die voraufgehende Weltchronik sich anlehnend und, wie diese, wahrscheinlich 334 verfaßt. 11. Eine Beschreibung der Stadt Rom (Regiones urbis Romae), wohl wiederum 334 verfaßt, auch auf anderweitigem Wege überliefert. — Einzelne Stücke des Werkes sind schon im 16. und 17. Jahrhundert zum Druck befördert worden. Das Ganze oder doch fast das Ganze edierte und erläuterte Th. Mommsen, zuerst in den Abhandlungen der philol.-hist. Kl. der k. sächs. Gesellsch. der Wiss. 1, Leipzig 1850, 547—693, und von neuem in den Chronica minora 1 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9), Berol. 1892, 13—196. Einzelne Abschnitte der Bearbeitung vom Jahre 1850, welche in die Ausgabe vom Jahre 1892 nicht herübergenommen wurden, sind

wieder abgedruckt worden in Mommsens Gesammelten Schriften 7, Berlin 1909, 536—579. Bei beiden Bearbeitungen schloß Mommsen das erste und das letzte Stück der Sammlung, den Kalender und die Stadtbeschreibung, aus. Den Kalender rezensierte Mommsen im Corpus inscriptionum latinarum 1, 1², Berol. 1893, 254—279; die Bilder wurden besonders publiziert von J. Strzygowski, Die Kalenderbilder des Chronographen vom Jahre 354, Berlin 1888. Über die Stadtbeschreibung und ihre neuesten Ausgaben s. O. Richter, Topographie der Stadt Rom², München 1901, 6—9.

6. Hilarianus. — Ein Chronograph ganz anderer Art, ein Schriftsteller, von barbarischer Ungelenkigkeit des Ausdrucks, aber kühner Selbständigkeit des Gedankens, erstand gegen Ende des 4. Jahrhunderts in Quintus Julius Hilarianus. Keiner der alten Literarhistoriker hat seiner gedacht. H. Gelzer (Sextus Julius Afrikanus und die byzantinische Chronographie 2, 1, Leipzig 1885, 121) bezeichnete ihn als einen Landsmann des Aquitaniers Sulpicius Severus, übersah jedoch die Nachweise Br. Kruschs (Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie, Leipzig 1880, 24), welche es wenigstens sehr wahrscheinlich machen, daß Hilarianus Bischof im prokonsularischen Afrika war. Seine Zeit hat Hilarianus selbst festgelegt, indem er seine Schriften nach Jahr und Tag datierte. Ein früher unter dem Titel „De ratione paschae numeroque annorum mundi“ veröffentlichtes Werk hat er 397 von neuem bearbeitet und bei dieser Gelegenheit in zwei Schriften zerlegt, „De ratione paschae et mensis“ und „De cursu temporum“ (vgl. De cursu temp. 1). Die erstere ward fertiggestellt „in die isto 3 Nonarum Martiarum post consulatum Arcadii IV et Honorii III“ (De rat. pasch., epilogus), d. i. am 5. März 397; die letztere „in consulatu Caesarii et Attici die 9 Kalendas Apriles“ (De cursu temp. 17), d. i. am 24. März 397. — Die Schrift „De ratione paschae et mensis“ ist erst 1712 durch Chr. M. Pfaff zum Druck befördert worden und aus diesem Druck auf dem Umwege über Gallandis Bibl. vet. Patrum zu Migne, PP. Lat. 13, 1105—1114, gelangt. Eine neuere Ausgabe liegt nicht vor. Kleine Beiträge zur Texteskritik von H. Nolte in der Theol. Quartalschrift 50, 1868, 443—445. Die Schrift ist keine Ostertafel und auch kein Entwurf zu einer solchen, sondern nur ein Konglomerat von Theoremen über die Osterrechnung. E. Schwartz (Christliche und jüdische Ostertafeln, Berlin 1905, 59 f) skizziert den Inhalt und nennt das Ganze ein „jämmerliches und unwissendes Geschwätz“ [1]. Gegen Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts hat auch der Afrikaner Agriustia aus dem Municipium Thimida Regia eine Schrift „De ratione paschali“ veröffentlicht und Hilarianus dediziert. Vgl. Krusch a. a. O. 23 ff. Schwartz a. a. O. 60 ff. — Die Schrift „De cursu temporum“ ist unter dem Namen „De mundi duratione“ schon 1579 durch P. Pithoeus herausgegeben und nach dieser Ausgabe wiederholt abgedruckt worden (vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 640 f), zuletzt bei Migne a. a. O. 13, 1097—1106. Eine neue Rezension (leider ohne die frühere Kapitelzählung) lieferte, nach einem cod. Leidensis saec. VIII—IX, C. Frick, Chronica minora 1. Lipsiae 1892, 153—174 (vgl. Praef. LXXVII CCXVII). Eine längere Anmerkung zu c. 16 der Schrift von einer Hand des Jahres 468 (ein laterculus imperatorum Romanorum) ist unter der Aufschrift „Expositio temporum Hilariana a. 468“ nach einem cod. Matritensis saec. XIII herausgegeben worden von Th. Mommsen, Chronica minora 3 (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 13), Berol. 1898, 415—417. Über den Inhalt und die

[1] Zur Würdigung des Tones der Kritik vgl. etwa Schwartz a. a. O. 67: „Dieser Abdruck ist wie so vieles andere trübe Gewässer in die cloaca maxima der Migneschen Patrologie hineingeleitet.“

Quellen dieses „rohen, aber durchaus eigentümlichen Versuches der weltgeschichtlichen Konstruktion“ hatte inzwischen Gelzer a. a. O. 121—129 gehandelt. Hilarianus berechnet die Schöpfung der Welt auf den 25. März, setzt die Geburt Christi in das Jahr 2 v. Chr. und den Tod Christi in das Jahr 29 n. Chr. und zählt vom Tode Christi bis zum Ende der Welt oder bis zum Ablauf des 6. Jahrtausends noch 470 Jahre. Den Abschluß seiner Ausführungen bildet eine grotesk apokalyptische Schilderung des Kampfes des Antichrists, des 1000jährigen Weltsabbats und des Endes aller Dinge. Er bekennt sich unzweideutig zu den Träumereien der Chiliasten.

§ 38. Dichter.

(1. Proba. 2. Papst Damasus. 3. Afrikanische Epigrammatiker. 4. Zwei römische Invektivendichter. 5. Paulinus von Nola und sein literarischer Nachlaß im allgemeinen. 6. Gedichte Paulins aus der Zeit vor der Niederlassung zu Nola [etwa 375—395]. 7. Gedichte Paulins aus der Zeit des Aufenthaltes zu Nola [395—431]. 8. Prosaschriften Paulins.)

1. Proba. — Juvencus, Cyprian aus Gallien und andere versuchten, Abschnitte der biblischen Geschichte in ein poetisches Gewand zu kleiden, welches nach dem Muster Vergils gewebt war, in Hexameter nämlich, welche nach Kräften Vergils Sprache zu reden sich bemühten. Proba ging noch einen Schritt weiter und wollte die biblische Geschichte in einen „cento Vergilianus“, ein „Flickwerk aus Vergilschen Lappen“ zwängen, in Hexameter, welche ganz oder stückweise unmittelbar und wörtlich aus Vergil herübergenommen sind. Vergil galt eben dem Abendlande als der Dichter aller Dichter. Heidnischerseits hatte man schon zu Tertullians Zeiten begonnen, aus Versen oder Versteilen Vergilscher Werke neue Werke von ganz anderem Inhalt zusammenzustellen[1]. Im Verlauf der Arbeit scheint indessen Proba selbst die Einsicht aufgedämmert zu sein, daß ihr Unternehmen undurchführbar war. Ihre 694 Hexameter, der Äneis, den Georgica und den Eclogen, hauptsächlich aber der Äneis, entlehnt, erstrecken sich nur über einen kleinen Bruchteil der biblischen Geschichte. Nachdem sie die Schöpfung, den Sündenfall und die Sündflut ausführlicher erzählt hat, bricht sie ab mit dem Bemerken, die Darstellung der weiteren Geschichte des Alten Testamentes möge andern Händen überlassen bleiben[2]. Sie selbst wendet sich sofort zur Geschichte des Lebens des Herrn, beginnt mit der Geburt und schließt mit der Himmelfahrt, hebt jedoch aus dem öffentlichen Wirken des Herrn nur einzelne unzusammenhängende Daten aus. Wie hätte aber auch in Versen Vergils die biblische Geschichte erzählt werden sollen? Sämtliche Eigennamen der Bibel fielen weg, abgesehen von dem einen

[1] Tert., De praescript. haeret. 39: „Vides hodie ex Vergilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum versus, versibus secundum materiam concinnatis“ etc. Über die lateinische Centonenpoesie im allgemeinen vgl. Ermini, Il Centone di Proba, Roma 1909, 19 ff. [2] V. 331 f.

Namen Ägypten[1], allenthalben konnte die historische Situation nur durch vage und schiefe Andeutungen gekennzeichnet, an den wichtigsten Stellen mußte zu geradezu komisch wirkenden, wenn nicht das christliche Gefühl verletzenden Wendungen gegriffen werden.

Urteilsfähige Kreise haben das Werk abgelehnt. Hieronymus hat es, wenngleich ohne Nennung des Namens der Verfasserin, scharf verurteilt, und die sog. Gelasianische Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris" hat es unter die apokryphen Schriften verwiesen[2]. Liebhaber und Bewunderer haben sich freilich auch gefunden. Kaiser Arkadius (395—408) ließ sich eine prächtige Abschrift fertigen[3], und minder prächtige Abschriften wurden in der Folge um so häufiger genommen, als das Werk beim Schulunterrichte zur Verwendung kam. Daher die große Zahl der noch erhaltenen Handschriften. Eine derselben reicht in das 8. oder 9. Jahrhundert zurück[4].

Aschbach wollte die Dichterin mit Anicia Faltonia Proba identifizieren, der Gemahlin des Sextus Petronius Probus, welcher 371 das Konsulat bekleidete. Seeck hat festgestellt, daß die Dichterin vielmehr die Großmutter dieser Proba gewesen ist, die Gemahlin des Clodius Celsinus Adelphius[5], welcher 351 eine Zeitlang die Würde eines praefectus urbi inne hatte. Ermini hat Seeck nur zustimmen können. Die Abfassung des Cento mag um 360 anzusetzen sein. In früheren Jahren, als sie noch Heidin war, hatte Proba an einem verloren gegangenen Epos über den Krieg zwischen Kaiser Konstantius und dem Usurpator Magnentius 351—353 ihre Kräfte gemessen[6].

Die editio princeps des Cento lieferte Bartholomäus Girardinus, Venedig 1472. Bei Migne, PP. Lat. 19, 803—818, ist eine Ausgabe vom Jahre 1766 abgedruckt. Neueste Ausgabe, mit umfassendem „Prooemium", von C. Schenkl

[1] V. 321 gebraucht.

[2] Ich zweifle nicht, daß Hieronymus bei seiner Bemerkung über Homer- und Vergil-Centone Ep. 53, 7 („Puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia" etc.) speziell den Cento der Proba im Auge hatte, und daß diese Bemerkung die Grundlage für das Urteil der genannten Dekretale (bei A. Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum 1, Brunsbergae 1868, 468) bildete. Hieronymus ist überhaupt der geistige Urheber der Dekretale gewesen. Auf die Dekretale verweisend, sagte dann Isidor von Sevilla (De vir. ill. 18) von unserem Cento: „Quod tamen opusculum inter apocryphas scripturas inseritur."

[3] Zu dieser Abschrift gehörte das 15 Verse zählende Epigramm, welches in alten Handschriften dem Cento voraufgeht, in Schenkls Ausgabe des Cento, Wien 1888, 568; vgl. 515.

[4] Vgl. Schenkl a. a. O. 516 ff.

[5] Vgl. Isid. Hispal. a. a. O.: „Proba uxor Adelphii proconsulis." Ebenso Isid., Etymol. 1, 39, 26 (Migne, PP. Lat. 82, 121).

[6] Von diesem Epos über einen römischen Bürgerkrieg spricht die Dichterin selbst in der Vorrede des Cento V. 1 ff. Daß der Bürgerkrieg der Krieg zwischen Konstantius und Magnentius war, ist durch eine handschriftliche Notiz aus dem 10. Jahrhundert bezeugt; vgl. Schenkl a. a. O. 513.

in den Poetae christiani minores 1, Vindob. 1888 (Corpus script. eccles. lat. 16), 511 ff. J. Aschbach, Die Anicier und die römische Dichterin Proba, Wien 1870 (aus den Sitzungsberichten der philos.-hist. Klasse der k. Akad. der Wiss. Bd 64). O. Seeck in seiner Symmachus-Ausgabe (Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 6, 1, Berol. 1883), Proleg. xc ff (über Sextus Petronius Probus). F. Ermini, Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina, Roma 1909, 8°.

Dem Cento der Proba hat Schenkl a. a. O. noch drei kleinere Vergil-Centone christlicher Herkunft beigegeben: a) „Pomponii Versus ad gratiam domini" (Schenkl 609—615), eine Unterweisung im Christentum in Form eines Zwiegespräches zwischen den Hirten Tityrus und Meliböus, verfaßt von einem gewissen Pomponius. Diese 132 Hexameter, überliefert durch einen cod. Vaticanus Palatinus saec. IX—X und zuerst 1878 von C. Bursian herausgegeben, sind offenbar nur ein Fragment. Schon Isidor von Sevilla (Etymol. 1, 39, 26; Migne a. a. O. 82, 121) gedenkt des Centos des Pomponius in Verbindung mit dem Cento der Proba und gibt demselben die Aufschrift „Tityrus". — b) „De Verbi incarnatione" (Schenkl 615—620), über die Menschwerdung des Herrn, nur lückenhaft erhalten durch einen cod. Parisinus saec. IX und zuerst veröffentlicht von E. Martène, Paris 1733. Von Martène haben diese 111 Hexameter, in der Handschrift ohne Titel, auch ihren jetzt gebräuchlichen Namen erhalten. Irrtümlich wurden sie von Martène dem Dichter Sedulius zugeeignet und fortan unter dessen Werken gedruckt (bei Migne a. a. O. 19, 773—780; bei Huemer im Corpus script. eccles. lat. 10, Vindob. 1885, 310—315). — c) „De ecclesia" (Schenkl 621 bis 627), nicht lückenfrei überliefert durch einen cod. Parisinus Salmasianus saec. VII—VIII und zuerst herausgegeben von W. H. D. Suringar, Utrecht 1867; auch bei Buecheler et Riese, Anthologia latina 1, 1², Lipsiae 1894, n. 16. Diese 110 Hexameter sind gleichfalls unbekannter Herkunft. Sie führen einen Gottesdienst mit eingelegter Predigt über das Erlösungswerk Christi vor und sind, wie ein kurzes Nachwort besagt, vom Dichter in der Kirche vorgetragen worden. — Alle drei Centone sind wahrscheinlich jünger als das Werk der Proba. Weite Verbreitung haben sie wohl nicht gefunden, weil sie nur durch je eine Handschrift vor dem Untergange gerettet wurden. Näheres bei Schenkl a. a. O. 560—566; bei Manitius, Gesch. der christlich-lateinischen Poesie, Stuttgart 1891, 127—130; bei Ermini a. a. O. 51—55.

2. Papst Damasus. — Einer der berühmtesten Päpste des 4. Jahrhunderts, der hl. Damasus, 366—384, hat mit besonderem Eifer das metrische Epigramm gepflegt. Den Anlaß gab die Restauration oder Wiedererschließung der römischen Katakomben. Damasus ließ die verschütteten unterirdischen Zömeterien freilegen, erweiterte die Durchgänge, um sie den herbeiströmenden Pilgern bequemer zu machen, legte Treppen zu den hervorragenderen Grabgewölben an, öffnete, wo es möglich war, Schachte, um Licht und Luft einzulassen usw. Er selbst verfaßte zu Ehren der in den Katakomben beigesetzten Märtyrer Inschriften und ließ sie in besonders schönen Schriftzeichen, den sog. Damasianischen Lettern, durch die geschulte Hand des Furius Dionysius Philokalus[1] auf Marmorplatten einmeißeln. Auch ander-

[1] Desselben Kalligraphen, der uns vorhin bei dem Chronographen vom Jahre 354 begegnete.

weitige Gräber und kirchliche Bauten hat der Papst mit Inschriften geschmückt. Zum Teil sind dieselben heute noch ganz oder stückweise in Stein erhalten, zum größeren Teil freilich nur noch in Abschriften, wie sie von den Pilgern gefertigt wurden[1]. Nach und nach sind sie ans Licht gezogen worden, und neue Funde werden noch immer gemacht. Annähernde Klarheit über den ursprünglichen Bestand hat erst G. B. de Rossi, der Begründer der christlichen Archäologie (gest. 1894), geschaffen. Die seinem Andenken gewidmete und auf seine Forschungen aufgebaute Sammelausgabe Ihms zählt 59 metrische Inschriften oder Inschriftenfragmente und 3 sonstige Gedichte, und wenn sie von den 59 Nummern 16 als zweifelhaft oder verdächtig bezeichnet, so ist sie sehr wahrscheinlich etwas allzu skeptisch vorgegangen. Die unzweifelhaft echten Inschriften verlaufen gewöhnlich in Hexametern, ausnahmsweise auch in Distichen. Meist sind sie sehr kurz, nur wenige Verse zählend. Poetischen Wert konnten und wollten diese schlichten Verse, durchaus nicht frei von sprachlichen Härten und metrischen Verstößen und überdies reich an Wiederholungen, kaum beanspruchen. Aber ihre „monumentale Einfachheit, Kraft und Würde“[2] hatte etwas Ergreifendes, um so mehr, als sie sich so trefflich in den Geist der Umgebung einfügte. Größeren Dichtern haben diese Verse fruchtreiche Impulse gegeben. Die Inschriften auf den hl. Hippolytus und auf die hl. Agnes hat, wie früher bemerkt, Prudentius[3] zu prächtigen Gesängen verarbeitet. Als Beispiel mag hier die längste aller Inschriften des Papstes angeführt sein, die Grabschrift für seine Schwester Irene, 15 Hexameter umfassend[4]. In möglichst wörtlicher Übersetzung würde sie etwa lauten:

„In diesem Hügel ruhen jetzt Gott geweihte Gebeine. Hier liegt des Damasus Schwester, Irene, wenn du nach dem Namen fragst. Sie hatte sich Christus geweiht, da das Leben noch währte, auf daß schon die heilige Keuschheit das Verdienst der Jungfrau erwiese. Noch hatte das Alter nicht zweimal zehn Winter vollendet. Den trefflichen Sitten des Lebens war der Entschluß des erhabenen Geistes vorausgeeilt[5]. Die ehrwürdige Frömmigkeit des Mädchens hatte herrliche Früchte gezeitigt in besseren Jahren.

[1] Über solche Inschriftensammlungen vgl. Ihm, Damasi Epigrammata, Lipsiae 1895, Praef. x ff.

[2] Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 123.

[3] Prud., Peristeph. 11 und 14.

[4] Bei Ihm a. a. O. n. 10; bei Weyman, Vier Epigramme des heiligen Papstes Damasus I., München 1905, 12 ff.

[5] Die handschriftlich überlieferte Fassung des Verses 6: „Egregios mores vitae praecesserat aetas“, scheint unerträglich, weil das Gegenteil von dem besagend, was man erwarten muß, daß nämlich die Tugenden den Jahren vorausgeeilt seien. Statt „aetas“ wird vielmehr, wie schon Buecheler vorschlug und auch Ihm anzunehmen geneigt ist, „altae“ zu lesen sein, nämlich „altae propositum mentis“ V. 7. Anders Weyman a. a. O. 16 f.

Dich, meine rechte Schwester, hatte die damalige Zeugin unserer Liebe[1], als sie der Welt entfloh, mir als edles Pfand gegeben. Als die bessere Himmelsburg sie dann für sich hinwegnahm, habe ich den Tod nicht gefürchtet, weil sie frei in die Himmel einging, habe aber, ich gestehe es, mit Schmerzen den Verlust des Zusammenlebens empfunden. Jetzt, wenn Gott kommt, erinnere dich unser, Jungfrau, damit deine Fackel durch den Herrn mir Licht gewähre."

An die Epigramme schließen sich, wie schon angedeutet, einige wenige nicht zu lapidaren Zwecken bestimmte Gedichte an, gleichfalls sehr bescheidenen Umfangs. Ein Gedicht auf David, in Ihms Rezension 17 Hexameter, und ein Gedicht auf Paulus, 26 Hexameter, sind hauptsächlich durch Bibelhandschriften überliefert und sollten wohl auch von Haus aus zum Schmuck von Bibelhandschriften dienen. Es ist bekannt, daß Damasus etwa 383 Hieronymus mit der Herstellung eines zuverlässigen Bibeltextes beauftragte und den von Hieronymus emendierten Text des Neuen Testamentes und des Psalteriums sofort in die römische Liturgie einführte. Auf diese zwei völlig gesicherten Loblieder, welche er an die Spitze seiner Sammlung stellte, läßt Ihm als Nr 3 ein Strafgedicht „ad quendam fratrem corripiendum", in 10 Hexametern, folgen, aber mit dem Fragezeichen des Asteriskus versehen, weil Bedenken gegen die Echtheit nicht gerade ausgeschlossen sind. Zwei Hymnen, auf den Apostel Andreas und auf die hl. Agatha, hat Ihm mit Recht unter die „Pseudodamasiana" verwiesen; sie entbehren aller handschriftlichen Beglaubigung und verraten sich selbst durch die künstlerische Anlage und die Verwendung des Reimes als Erzeugnisse einer andern und jüngeren Hand.

Hieronymus spricht einmal von Ausführungen des hl. Damasus über die Jungfräulichkeit in Versen und in Prosa[2]. Er hat schwerlich sagen wollen, Damasus habe „ein Doppelwerk in Poesie und Prosa über die Jungfräulichkeit" geschrieben[3]. Er denkt vermutlich an Inschriften, in denen Damasus die Jungfräulichkeit verherrlicht hatte, wie in den Epigrammen auf seine Schwester Irene und auf die hl. Agnes, und außerdem etwa an Predigten des Papstes, welche damals in Umlauf gewesen sein mögen, aber nicht auf uns gekommen sind. Ein alter Handschriftenkatalog enthält den Titel „Damasi papae liber de

[1] Die „damalige Zeugin unserer Liebe", „nostri tunc testis amoris", ist die Mutter der beiden Geschwister, deren Namen, Laurentia, wir aus einem erst 1902 aufgefundenen Epigramme erfahren haben. Vgl. Weyman a. a. O. 18.

[2] Hier., Ep. 22, 22 (vom Jahre 384): „Legas Tertullianum ad amicum philosophum et de virginitate alios libellos et beati Cypriani volumen egregium et papae Damasi super hac re versu prosaque composita" etc. — De vir. ill. 103 (vom Jahre 392) hat Hieronymus über die schriftstellerische Tätigkeit des Papstes nur zu sagen: „Elegans in versibus componendis ingenium habuit multaque et brevia opuscula heroico metro edidit."

[3] So Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie 122.

vitiis“ [1]. Die Handschrift ist verschollen. Dem Titel allein zu entnehmen, daß Damasus „ein Buch über die Laster verfaßte“ [2], ist, auch unter der Voraussetzung, daß Papst Damasus I. in Rede steht, sehr gewagt. Einige Briefe des Papstes sollen in entsprechenderem Zusammenhange noch besondere Erwähnung finden.

Ausgaben des gesamten literarischen Nachlasses des hl. Damasus unternahmen M. M. Sarazanius, Rom 1638; wiederholt Paris 1672; und A. M. Merenda, Rom 1754; wieder abgedruckt bei Gallandi, Bibl. vet. Patrum 6, Venet. 1770, und bei Migne, PP. Lat. 13, Paris. 1845. Vgl. Ihm, Damasi Epigrammata, Praef. xxviii ff.

Die Zahl der Epigramme erfuhr einen mächtigen Zuwachs durch de Rossis „Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores“ vol. 1, Romae 1857—1861, 2°; vol. 2, 1, 1888. Über die Epigramme und Gedichte des hl. Damasus im besondern handelte de Rossi in seinem Bullettino di archeologia cristiana, Ser. 4, anno 3, 1884—1885, 7—31. Damit waren die Fundamente zu einer neuen Edition gelegt. Nachdem M. Amend (Studien zu den Gedichten des Papstes Damasus, Progr., Würzburg 1894) die von ihm als echt betrachteten Epigramme und Gedichte nach früheren Drucken zusammengestellt und Fr. Buecheler (Carmina latina epigraphica [Anthologia latina 2], Lipsiae 1895—1897) einzelne Epigramme nach den Quellen rezensiert hatte, veranstaltete M. Ihm eine ebenso zuverlässige wie handliche Gesamtausgabe: Damasi Epigrammata. Accedunt Pseudodamasiana aliaque ad Damasiana inlustranda idonea (Anthologiae latinae supplementum 1), Lipsiae 1895. Über die kritischen Grundsätze, welche dabei befolgt wurden, s. Ihm, Die Epigramme des Damasus: Rhein. Museum f. Philologie N. F. 50, 1895, 191—204. Vgl. auch Ihm, Römische Kulturbilder, Leipzig 1898, 140 bis 151: „Der Dichter der Katakomben.“

Die Literatur zu den Epigrammen ist bis auf das Jahr 1895 in Ihms Ausgabe gewissenhaft verzeichnet. Aus späteren Jahren sind hauptsächlich nachzutragen C. Weyman, De carminibus Damasianis et Pseudodamasianis observationes: Revue d'hist. et de litt. rel. 1, 1896, 58—73 (Nachweise über Parallelen aus früheren und späteren Dichtern). Weyman, Vier Epigramme des heiligen Papstes Damasus I., München 1905, 8°. (Über die Epitaphe für die eigene Ruhestätte des Papstes und die Ruhestätte seiner Schwester sowie die Epigramme auf Nereus und Achilleus und auf Agnes; Ihm n. 9 10 8 40.) A. Ferrato, Cronologia Costantiniana e dei papi S. Eusebio e S. Milziade. Iscrizioni di S. Damaso attribuite erroneamente ai tempi Costantiniani spiegate per i tempi di Liberio papa, Roma 1910, 8°. — Zu dem Epigramm auf die Märtyrer Nereus und Achilleus (Ihm n. 8) vgl. auch P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche fasc. 3 (Studi e Testi 22), Roma 1909, 41—55. — Zu dem vielverhandelten Epigramm auf Petrus und Paulus in der Sebastianuskirche zu Rom (Ihm n. 26) vgl. G. Ficker in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 22, 1901, 333—342. — Zu dem Epigramm auf unbekannte Märtyrer (Ihm n. 42) vgl. Wittig, Papst Damasus I., Rom 1902, 86—91. — Zu dem Epigramm auf die Märtyrer Felix und Philippus (Ihm n. 91) vgl. L. Duchesne in den Mélanges Boissier, Paris 1903, 169—172 (gegen de Rossi und Ihm verteidigt Duchesne das Epigramm als echt). — Über das erst 1902 durch J. Wilpert zu Tage geförderte Epitaph für die Grabstätte der Mutter des Papstes Laurentia handelte weitläufig O. Marucchi im Nuovo Bullettino

[1] Bei L. Delisle, Les Manuscrits du Comte d'Ashburnham, Paris 1883, 87.
[2] So Schanz, Gesch. der Römischen Literatur 4, 1, 1904, 195.

di archeol. crist. 9, 1903, 59—108 195—198. Über sonstige neue Funde und auch alte Stücke s. G. Bonavenia, Varii frammenti di carmi Damasiani: Nuovo Bullettino di archeol. crist. 16, 1910, 227—251; 17, 1911, 23—37 123—142.

Was die Gedichte im Unterschiede von den Epigrammen angeht, so ist das Gedicht auf David (Ihm n. 1) textkritisch beleuchtet worden von G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 113—126. Die Unechtheit der zwei Hymnen auf Andreas und Agatha (Ihm n. 70—71) erkannte schon B. Hoelscher, De SS. Damasi Papae et Hilarii Episc. Pictaviensis qui feruntur hymnis sacris (Progr.), Monast. 1858, 4°. Weiteres über diese Hymnen bei J. Kayser, Beiträge zur Geschichte und Erklärung der ältesten Kirchenhymnen[2], Paderborn 1881, 89—126. Über ein anderes unechtes Gedicht, welches in Ihms Ausgabe fehlt, s. C. Weyman, Ein verschollenes Gedicht des Damasus? Hist. Jahrbuch 19, 1898, 89 f.

Über das Leben und Wirken des hl. Damasus handeln M. Rade, Damasus, Bischof von Rom. Ein Beitrag zur Geschichte der Anfänge des römischen Primats, Freiburg i. Br. 1882, 8°. J. Wittig, Papst Damasus I. Quellenkritische Studien zu seiner Geschichte und Charakteristik (Römische Quartalschrift usw., Supplementheft 14), Rom 1902. Ders., Der Ambrosiaster „Hilarius", ein Beitrag zur Geschichte des Papstes Damasus I., bei M. Sdralek, Kirchengeschichtl. Abhandlungen 4, Breslau 1906, 1—66. — G. B. Storti, S. Damaso e la Bibbia, Roma 1887, 8°. F. Probst, Liturgie des 4. Jahrhunderts und deren Reform, Münster i. W. 1893, 445—472: „Damasus als Reformator der Liturgie." O. Marucchi im Nuovo Bullettino di archeol. crist. 9, 1903, 59—108 195—198, versuchte mit Hilfe epigraphischen Materials die Familiengeschichte des Papstes zu rekonstruieren.

3. Afrikanische Epigrammatiker. — Metrische Inschriften von christlicher Hand aus dem 4. Jahrhundert, hauptsächlich Epitaphe, sind in immerhin beträchtlicher Anzahl auch auf dem Boden des einst lateinisch redenden Afrika entdeckt worden. Sie sind, ähnlich wie die römischen Inschriften, zumeist in die Form des Vergilschen Hexameters, mitunter auch in die Form des elegischen Distichons gekleidet, ohne indes im einzelnen auf weitgehende Bewegungsfreiheit zu verzichten. Im Unterschiede von Damasus aber haben die Verfasser ihre Namen nicht genannt.

Eine Übersicht gibt P. Monceaux, Hist. littéraire de l'Afrique chrétienne 3, Paris 1905, 430—449. Vgl. auch Monceaux in der Revue de Philologie etc. 33, 1909, 112—161. Über die in den afrikanischen Inschriften besonders reiche Benützung der Heiligen Schrift s. J. Gensichen, De Scripturae sacrae vestigiis in inscriptionibus latinis christianis (Diss. inaug.), Gryphiae 1910, 8°.

4. Zwei römische Invektivendichter. — Ein Gedicht von 122 Hexametern hat als Zeuge einer besonders anziehenden Episode des Kampfes zwischen Christentum und Heidentum in den Kreisen der Historiker Interesse geweckt. Es ist lediglich durch die berühmte Pariser Prudentius-Handschrift, cod. Puteanus saec. VI, aufbewahrt worden, aber ohne Verfassernamen und ohne Überschrift. Erhob Prudentius seine Stimme gegen den Redner Symmachus und seine „Relatio" vom Jahre 384, so wendet unser Gedicht sich gegen einen einflußreichen Freund des Redners, einen vielleicht noch glühenderen

Verfechter des Heidentums, Virius Nikomachus Flavianus, der zwar nicht mit Namen genannt, aber so deutlich gekennzeichnet wird, daß bei den ersten Lesern jeder Zweifel über die Persönlichkeit ausgeschlossen war[1]. Zu wiederholten Malen Inhaber der Präfektur von Italien, Illyricum und Afrika, sagte Flavianus sich 392 von Kaiser Theodosius los und trat auf die Seite des Usurpators Eugenius, welchem die Anhänger der altrömischen Staatsreligion überhaupt große Hoffnungen entgegenbrachten. Er begann in Rom die heidnischen Zeremonien und Riten mit allem offiziellen Aufwand wieder in Szene zu setzen. Und Ende 393 ward er durch Eugenius zum Konsul für das Jahr 394 erhoben. Dem kurzen Siegesrausche folgte indes ein jäher Sturz. Noch bevor Eugenius am 6. September 394 im Kampfe mit Theodosius Schlacht und Leben verlor, hatte Flavianus, gleich nach dem ersten kriegerischen Mißerfolge, seine Sache aufgegeben und den Tod gesucht[2]. Um diese Zeit, im Sommer 394, bald nach Flavians Ende, hat der Anonymus zur Feder gegriffen. Sein Gedicht ist ein höhnisches Triumphlied. Der Untergang Flavians ist ihm gleichbedeutend mit dem Siege des Christentums über das Heidentum. Das „kleine Grab“[3] der gefallenen Größe lehre handgreiflich, wie eitel der alte Götterglaube, wie nichtig die Kulte der Isis und der Magna Mater. Auch der Person des Toten wird nicht geschont. Der heidnische Reaktionär und Revolutionär hatte die Christen Roms — und unter diesen wird der Dichter zu suchen sein — in unerhörter Weise herausgefordert. Der historische Hintergrund mag den Versen Wert verleihen. Dichterisches Talent bekunden sie nicht. Die Polemik entbehrt des rechten Salzes. Der Versbau ist sehr inkorrekt. Die erregte Sprache bleibt oft dunkel.

Von immerhin reicherer Begabung zeugt ein 85 Hexameter zählendes und durchaus persönlich zugespitztes Gedicht „Ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum“. Fälschlich ist dasselbe mit dem Namen Cyprians von Karthago versehen worden und daher in einer nicht geringen Anzahl von Handschriften erhalten. Daß es dem „Carmen adversus Flavianum“ an die Seite zu stellen oder doch derselben Zeit und Umgebung zuzuweisen ist, hat zuerst Ebert erkannt[4]. Ein Senator, welcher früher auch schon das Konsulat bekleidet hatte, war dem Christentum abtrünnig

[1] V. 25 heißt der Gegner „praefectus“ und V. 112 „consul“. Nach V. 28 f hat derselbe in drei Monaten fast den ganzen Erdkreis durchrast, um sodann das Ende seiner Laufbahn zu erreichen. Nach V. 114 war der Redner Symmachus, welcher ihn überlebte, sein „heres“.

[2] Vgl. über Flavianus Seeck bei Pauly-Wissowa, Realenzykl. der klass. Altertumswissenschaft 6, 2, 1909, 2506 ff.

[3] V. 111: „Sic, miserande, iaces parvo donatus sepulcro.“

[4] Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², 1889, 313 f.

geworden und in die Mysterien der Magna Mater und der Isis eingetreten. Der Verfasser stellt ihn an den Pranger, und zwar in gebundener Rede, weil der Apostat immer ein Freund der Poesie war[1]. Es wird die Absurdität und Immoralität der Geheimdienste, insbesondere des Kultus der Magna Mater, dargelegt, die Unklarheit und Wankelmütigkeit des „Philosophen" gegeißelt und auf die schwere Strafe hingewiesen, die denjenigen treffen müsse, welcher von der Wahrheit zum Irrtum abfalle. Vermutlich sind auch diese Verse um 394 zu Rom geschrieben worden[2]. Lebendigkeit des Tones, Anschaulichkeit der Schilderung und ein gewisser leicht beschwingter Geist und Witz sind ihnen nicht abzusprechen.

Das „Carmen adversus Flavianum" ist vollständig erstmals herausgegeben worden von L. Delisle in der Bibliothèque de l'École des chartes, Sér. 6, t. 3, 1867, 297—303. Seitdem ward es häufig gedruckt, auch bei Buecheler et Riese, Anthologia latina 1, 1[2], Lipsiae 1894, n. 4. Als eine der besten Ausgaben gilt diejenige von Th. Mommsen bzw. M. Haupt im Hermes 4, 1870, 350—363; wieder abgedruckt in Mommsens Gesammelten Schriften 7, Berlin 1909, 485—498. G. Dobbelstein, De carmine christiano codicis Parisini 8084 contra fautores paganae superstitionis ultimos diss. philol., Lovanii 1879, 8°. M. Ihm, Das Carmen contra Flavianum: Rhein. Museum f. Philologie 52, 1897, 208—212 (Nachweise von Imitationen älterer Dichter). Seefelder, Abhandlung über das Carmen adversus Flavianum (Progr.), Gmünd 1901, 4°.

Das „Carmen ad quendam senatorem" ist zuerst 1560 und wiederum 1564 in der Cyprian-Ausgabe von G. Morelius gedruckt worden. Es steht auch in Migne Tertullian, PP. Lat. 2, 1105—1108, und in Hartels Cyprian 3, 1871, 302—305. Die neueste Ausgabe bei R. Peiper, Cypriani Galli poetae Heptateuchos (Corpus script. eccles. lat. 23), Vindob. 1891, 227—230 (vgl. Prooem. XIX f XXVIII).

5. Paulinus von Nola und sein literarischer Nachlaß im allgemeinen. — Pontius Meropius Anicius Paulinus ist als Sprößling einer sehr angesehenen und außergewöhnlich reichen Senatorenfamilie wahrscheinlich 353 in oder bei Bordeaux geboren worden. Zu Bordeaux, dem Burdigala der Alten, welches damals auf dem Gipfel seiner Blüte stand, erhielt er eine vortreffliche Ausbildung und genoß insbesondere den Unterricht des früher schon erwähnten Rhetors Ausonius, mit welchem ihn auch für die Folge ein inniges Pietäts- und Freundschaftsverhältnis verband. Dank dem mächtigen Einflusse seines Lehrers, welcher um 365 als Prinzenerzieher an den kaiserlichen Hof berufen wurde, erlangte Paulinus bereits vor 379 die Würde eines Statthalters der Provinz Kampanien[3]. Aber schon sehr bald

[1] V. 3 ff: „Quia carmina semper amasti, | carmine respondens properavi scribere versus, | ut te corriperem."

[2] Vgl. V. 11 f: „Unde per urbem | leniter incedunt mollita voce loquentes", nämlich die Priester der Magna Mater. Daß der Dichter kein Gallier war, dürfte aus V. 22 f erhellen, wo von der „caliga gallica" die Rede ist.

[3] Von seiner amtlichen Stellung in Kampanien spricht Paulinus in einem seiner Gedichte auf den hl. Felix von Nola, Carm. 21, v. 374 ff (ed. de Hartel 2, 170 f),

hat er dem politischen Wirken entsagt, um sich zu einer mit schöngeistigem Dilettantismus ausgefüllten Muße zurückzuziehen. Er vermählte sich mit einer vornehmen Spanierin namens Therasia und lebte hauptsächlich auf seinen Gütern in der Nähe von Bordeaux.

Innerer Friede ward ihm indessen erst, als er, dem Rufe der Gnade folgend, zu möglichst vollständiger Entäußerung von allem Irdischen sich aufraffte. Nach und nach gedieh dieser Entschluß zur Reife; schwere Heimsuchungen nährten und festigten ihn; des Ausonius Bitten und Vorwürfe vermochten ihn nicht zu erschüttern. Um 390 erbat sich Paulinus zugleich mit seinem Bruder von Bischof Delphinus von Bordeaux die lange verschobene Taufe — seine Eltern schon hatten sich zum Christentum bekannt —, verkaufte einen großen Teil seines fast unermeßlichen Grundbesitzes zum Besten der Armen, begab sich für einige Jahre nach Spanien, ließ sich auch nach längerem Widerstreben um 394 zu Barcelona durch Bischof Lampius zum Priester weihen, siedelte jedoch 395, wie es scheint, nach Nola in Kampanien über[1]. Das Ziel seiner Sehnsucht war das zu Nola befindliche Grab des heiligen Bekenners Felix, welchen Paulinus sich schon in früheren Jahren zum Schutzpatron erkoren hatte und welchem er auch die Rettung von der Anklage des Brudermordes zu verdanken glaubte[2]. Zu Nola führte er, gleichsam als Wächter des Grabes des hl. Felix, mit seiner frommen Gattin — das einzige, lange ersehnte Kind war kurz nach der Geburt gestorben — ein Leben des Gebetes und der Askese in selbstgewählter Armut. Martinus von Tours pries sein Jahrhundert glücklich „ob des Erweises solchen Glaubens und solcher Tugend, da dem Worte des Herrn entsprechend ein Mann

---

und wenn er dabei mit Genugtuung hervorhebt, daß er seine sechs Fasces niederlegen konnte, ohne sie mit Blut befleckt zu haben, so dürfte deutlich auf das Amt des Statthalters hingewiesen sein. Gewöhnlich wird aus einer brieflichen Äußerung des Ausonius, laut welcher der Name des Schülers Paulinus schon früher in den Fasten gestanden hat als der des Lehrers Ausonius (Auson., Ep. 20, ed. Schenkl, v. 3—4: „Quamquam et fastorum titulo prior et tua Romae | praecessit nostrum sella curulis ebur"), der Schluß gezogen: Paulinus habe schon vor Ausonius, welch letzterer 379 Konsul war, das Konsulat bekleidet, etwa nach dem Tode des Kaisers Valens, 9. August 378, als subrogierter Konsul für den Rest des Jahres 378; vgl. Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 24. Da indessen von einem Konsulate Paulins sonst nichts verlautet, so wird anzunehmen sein, daß Ausonius auf jenes Amt in Kampanien anspielt, mit welchem auch die Eintragung des Namens des jeweiligen Trägers in die Fasten verbunden war; vgl. Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola, Breslau 1904, 60 ff.

[1] Die chronologische Datierung unterliegt Schwierigkeiten. Nach Rauschen a. a. O. 547 ff hat Paulinus sich nicht vor 391 taufen lassen, hat sich dann wenigstens vier Jahre lang in Spanien aufgehalten und hat wahrscheinlich erst am 25. Dezember 395, vielleicht schon am 25. Dezember 394, die Priesterweihe empfangen.

[2] Vgl. Carm. 21, v. 374 ff 416 ff.

von Reichtum und großem Besitze alles verkaufte und es den Armen gab und das, was unmöglich war, durch sein Beispiel möglich machte“ [1].

Um 409, als der greise Bischof Paulus von Nola starb, ward Paulinus auf den Bischofsstuhl erhoben. In Zeiten tiefsten Elends, als die Goten zu wiederholten Malen Furcht und Schrecken in Italien verbreiteten, hat er mit apostolischem Eifer für die ihm anvertraute Herde gesorgt [2]. Am 22. Juni 431 hat er das Zeitliche gesegnet [3].

Sein literarischer Nachlaß setzte sich aus Prosa und Poesie zusammen und war von nicht geringem Umfang. Eine allerdings recht oberflächliche Beschreibung verdanken wir Gennadius [4]. Dieselbe beweist, daß der einstige Bestand im Laufe der Jahrhunderte eine empfindliche Einbuße erlitten hat. Die größeren Prosaschriften, wenn es ihrer anders mehrere waren, sind sämtlich zu Grunde gegangen, so daß für uns die Prosa Paulins nur noch durch eine Briefsammlung vertreten ist, die aber auch manche Lücke aufweist. Die Grundlage des literarischen Ruhms Paulins bildet seine Poesie. Aus der Zeit vor seiner Taufe liegen nur wenige und auch inhaltlich unbedeutende poetische Essays vor, aus den nächstfolgenden Jahren einige Bearbeitungen biblischer Themata und die berühmten polymetrischen Schreiben an Ausonius, aus den Tagen des Aufenthaltes zu Nola zahlreiche und mannigfache Lieder größeren Umfangs, ein langer Zyklus von Lobgesängen auf den hl. Felix, apologetisch-polemische Dichtungen, christliche Nachbildungen besonderer Gattungen antiker Poesie, der Propemptica, der Epithalamia, der Consolationes.

Anerkanntermaßen hat Paulinus ein hervorragendes Formtalent besessen. Leicht, ruhig und zwanglos gleiten die regelrecht gebauten Verse dahin. Willkürliche Dehnungen und Kürzungen und sonstige Freiheiten sind selten. Allenthalben waltet das Gepräge der klassischen Schule vor. Namentlich der Einfluß Vergils kommt mit Macht zur

---

[1] Sulp. Sev., Vita S. Mart. 25, 5.

[2] Nach einer bekannten Erzählung Gregors d. Gr. (Dial. 3, 1) soll Paulinus bei einem Einfall der Vandalen in Kampanien, als alle Mittel zur Loskaufung der Gefangenen erschöpft waren, um dem Sohne einer Witwe die Freiheit zu erwirken, sich selbst in Sklaverei begeben haben und nach Afrika geschleppt worden sein. Diese Erzählung kann auf Geschichtlichkeit keinen Anspruch erheben, wirft aber ein sehr bezeichnendes Licht auf das in der Erinnerung der nächsten Folgezeit fortlebende Bild des Heiligen. Vgl. Baudrillart, St Paulin, évêque de Nole², Paris 1905, 167 ff.

[3] Über den Tod Paulins sind wir genauer unterrichtet durch den Brief eines Schülers, des Presbyters Uranius, „De obitu Paulini ad Pacatum“ (Migne, PP. Lat. 53, 859—866). Der Adressat dieses Briefes, Pacatus, vielleicht der Rhetor Latinius Pacatus Drepanius aus Aquitanien, welcher 389 im Senate zu Rom einen Panegyrikus auf Kaiser Theodosius vortrug (Migne 13, 477—522), hegte die Absicht, das Leben Paulins in Versen zu besingen („vitam eius versibus illustrare“, Ep. Uranii 1). Soviel wir wissen, hat er indessen seine Absicht nicht ausgeführt.

[4] Gennad., De vir. ill. 48.

Geltung[1]. Rühmend hervorzuheben ist die edle Einfachheit der Diktion. Störend wirkt hin und wieder eine gewisse redselige Breite und Weitschweifigkeit. Im Gegensatz zu seinem Lehrer Ausonius, dem der Name eines gewandten Verstechnikers auch nicht vorenthalten werden kann, weiß Paulinus die alten Formen mit neuem Geiste zu beseelen. Ein sprechender Zeuge ist der poetische Briefwechsel der beiden Männer. In den späteren Liedern Paulins spiegelt sich ein Inneres, dessen Sinnen und Trachten dem Himmel zugewandt ist wie die Blume dem Lichte. Die Gedichte auf den hl. Felix, vor allem die lyrischen Partien, sind reich an Stellen von hoher poetischer Schönheit. In der Schilderung des erwachenden Frühlings zu Beginn des Carmen 23 bekundet sich ein inniges Naturgefühl. Zu Beginn des Carmen 21 bricht ein römisches Nationalbewußtsein hervor, welches fast an Prudentius erinnert. Dem Fluge eines Prudentius freilich hat Paulinus nicht zu folgen vermocht. Es fehlt ihm die schöpferische Kraft des Spaniers, die Glut der Empfindung, die Kühnheit der Phantasie und die Farbenpracht der Sprache und auch die Selbständigkeit der Spekulation. Paulinus ist wesentlich anders veranlagt, eine auf das Praktische gerichtete Natur, dabei mild und zart besaitet und aller Leidenschaft abhold, ein Mann des ruhigen und schönen Ebenmaßes.

Ausgaben der Schriften Paulins lieferten, von früheren unzureichenden Versuchen abgesehen (über sie vgl. Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. 1, 656 ff), die Jesuiten Fronton du Duc und Heribert Rosweyd, Antwerpen 1622, 8°; sodann J. B. Le Brun des Marettes, Paris 1685, 2 Bde, 4°; L. A. Muratori, Verona 1736, 2°; und endlich W. v. Hartel, Wien 1894, 2 Bde, 8° (Corpus script. eccles. lat. 29—30). Muratori bereicherte die Sammlung der Gedichte Paulins um vier neuentdeckte Nummern (welche er auch schon früher, Mailand 1697, herausgegeben hatte), begnügte sich aber sonst im wesentlichen mit einem Abdruck der Ausgabe Le Bruns. Bei Migne, PP. Lat. 61, Paris. 1847, ist Muratoris Ausgabe abgedruckt worden, während die späteren Editionen einzelner Gedichte, von J. A. Mingarelli, Rom 1756, und A. Mai, Rom 1827, keine Berücksichtigung gefunden haben. v. Hartel hat zum ersten Male einen Überblick über die gesamte viel verzweigte handschriftliche Überlieferung zu gewinnen versucht. Zechmeister und Chatelain hatten dankenswerte Vorarbeiten gespendet. J. Zechmeister, Kritische Beiträge zu Paulinus von Nola: Wiener Studien 1, 1879, 98—146 314; 2, 1880, 113—134 306—312. E. Chatelain, Notice sur les manuscrits des poésies de St Paulin de Nole, suivie d'observations sur le texte (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome fasc. 14), Paris 1880. Der Briefsammlung Paulins konnte v. Hartel eine neue Nummer einfügen, Ep. 25*, welche inzwischen von O. Bardenhewer und von C. P. Caspari veröffentlicht worden war. Ein textkritischer Kommentar zu seiner Ausgabe bei v. Hartel, Patristische Studien 5: Zu den Briefen des hl. Paulinus von Nola, und 6: Zu den Gedichten des hl. Paulinus von Nola; in den Sitzungsberichten der k. Akad. der Wiss., Philos.-hist. Kl., Bd 132, Wien 1895.

[1] Über diesen Einfluß Vergils s. Philipp, Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola 1, Erlangen 1904, 19 ff.

Monographien über Paulinus liegen vor von Ad. Buse, Paulin, Bischof von Nola, und seine Zeit (350—450), Regensburg 1856, 2 Bde, 8°. G. Fabre, Étude sur Paulin de Nole (Thèse), Strasbourg 1862, 8°. F. Lagrange, Histoire de St Paulin de Nole, Paris 1877, 8°; éd. 2 1882, 2 voll., 12°; nach der éd. 2 von einem Anonymus ins Deutsche übersetzt, Mainz 1882, 8°. M. Lafon, Paulin de Nole 353—431. Essai sur sa vie et sa pensée (Thèse), Montauban 1885, 8°. F. Maigret, St Paulin de Nole, Paris 1903, 8° (16 S.). A. Baudrillart, St Paulin, évêque de Nole (353—431), Paris 1904 (Les Saints); éd. 2 1905. E. Ch. Babut, Paulin de Nole, Sulpice Sévère, St Martin. Recherches de chronologie: Annales du Midi 20, 1908, 18—44. Le même, Paulin de Nole et Priscillien: Revue d'hist. et de littérature relig. 15, 1910. 97—130 252—275. — Von zusammenfassenden Darstellungen seien genannt Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², Leipzig 1889, 293—311. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie, Stuttgart 1891, 261—297. G. Boissier, La fin du paganisme, Paris 1891 (éd. 6 1909), 2, 57—121. Baumgartner, Gesch. der Weltliteratur 4, Freiburg i. Br. 1900, 143—151. Schanz, Gesch. der Römischen Litteratur, 4, 1, München 1904, 235—251.

Über die Gedichte Paulins im besondern handeln A. Huemer, De Pontii Meropii Paulini Nolani re metrica (Diss. inaug.), Vindob. 1903, 8°. M. Philipp, Zum Sprachgebrauch des Paulinus von Nola (353—431 n. Chr.), Tl 1 (Inaug.-Diss.), Erlangen 1904, 8°. — Die Literatur zu den Briefen in Prosa soll weiter unten, Abs. 8, verzeichnet werden.

6. Gedichte Paulins aus der Zeit vor der Niederlassung zu Nola (etwa 375—395). — Die Reihe der Gedichte eröffnen in den Ausgaben zwei kleine scherzhafte Billetts an einen Freund Gestidius, Begleitgedichte zu Geschenken; dem ersten derselben ist auch ein kurzer Brief in Prosa beigegeben. An dritter Stelle folgen zwei Fragmente von neun und zwei Hexametern, Überbleibsel eines versifizierten Auszuges aus Suetons drei Büchern „De regibus“ [1]. Paulinus hatte diese Stilübung seinem Lehrer Ausonius zur Korrektur übersandt, und in dem äußerst schmeichelhaften Antwortschreiben des Lehrers werden jene Hexameter als besonders gelungene Proben angeführt. Sonst ist über das Gedicht nichts mehr bekannt. Als Nr 4 erscheint eine „Oratio“, ein Gebet, und zwar ein Morgengebet in 19 Hexametern, welches den „allmächtigen Schöpfer der Dinge“ um die Kraft eines sittlichen Lebenswandels, zugleich aber auch um eine behagliche irdische Existenz, eine passende Frau und liebe Kinder bittet. Dieses Gebet schließt sich an die in der „Ephemeris“ Ausons enthaltene „Oratio (matutina)“ an, nimmt sogar eine Stelle der letzteren fast wörtlich herüber und atmet überhaupt denselben kaum noch als christlich zu erkennenden Geist. Der dogmatische Einschlag, welcher den christlichen Ursprung der „Oratio“ Ausons verbürgt, ist der „Oratio“ Paulins völlig fremd [2].

[1] Ed. de Hartel 2, 2—3.

[2] In der „Oratio“ Paulins (de Hartel 2, 3) heißt es V. 6—7: „Male velle facultas | nulla sit ac bene posse adsit tranquilla potestas“, und in der „Oratio“ Ausons

Die genannten Versuche sind sonder Zweifel in die Zeit vor der um 390 erfolgten Taufe Paulins zu verweisen. Einige weitere Stücke entstammen den nächstfolgenden Jahren, in denen Paulinus sich immer entschiedener seinen neuen Idealen zuwendet. Dahin gehören die Carmina 6—9, Bearbeitungen biblischer Stoffe, und die Carmina 10 bis 11, poetische, und zwar polymetrische Schreiben an Ausonius. Carmen 6, „Laus sancti Iohannis", feiert auf Grund der Angaben der Evangelien Johannes den Täufer gleichsam als den ersten Asketen des Neuen Bundes in nicht weniger als 330 Hexametern. Es wird auch die Ankündigung der Geburt des Täufers (Lk 1, 5 ff) einbezogen. Allem Anschein nach ist die „Evangelienharmonie" des Juvencus benützt worden[1]. Die Carmina 7 8 9 sind Paraphrasen der Psalmen 1 2 136 (Vulg.), die erste in jambischen Trimetern, die zwei andern in Hexametern. Dieselben sind insofern von literarhistorischer Bedeutung, als sie die ersten Anfänge einer eigenen Spezies christlicher Poesie darstellen, welche im Mittelalter wie in der neueren Zeit in verschiedenen Literaturen eifrige Pflege finden sollte. Sie sind aber auch von ästhetischem Werte und lassen den feinen Geschmack und die formale Gewandtheit des Verfassers in hellem Lichte erglänzen. Höher noch stehen die früher schon, bei Ausonius, besprochenen Carmina 10—11, die Denkmäler des Kampfes zwischen leichtem Weltsinn und tiefernster Gläubigkeit. Den Entschluß des in Spanien weilenden Schülers, mit der inhaltsleeren Vergangenheit zu brechen, will Ausonius unter Aufbietung seiner ganzen Beredsamkeit ins Wanken bringen. Blutenden Herzens muß Paulinus auch die Entfremdung des greisen Lehrers in den Kauf nehmen. Es ist oft gesagt worden, daß Lehrer und Schüler in diese Rede und Gegenrede ihr bestes poetisches Können niedergelegt haben.

Auf spanischem Boden ist auch noch Carmen 12 entstanden. In 39 Hexametern wendet Paulinus sich an den hl. Felix, um ihm sein baldiges Eintreffen in Nola anzukündigen und für die Fahrt zu Wasser und zu Lande gnädigen Beistand zu erflehen.

Die Literatur zu der Korrespondenz zwischen Ausonius und Paulinus ist § 30, 5 angegeben worden.

---

hieß es V. 64—65: „Male posse facultas | nulla sit et bene posse adsit tranquilla potestas." Vielleicht dieses Zusammentreffens wegen ist die „Oratio" Ausons fälschlich Paulinus zugeschrieben und infolgedessen als Carmen 5 auch in die Paulinus-Ausgaben aufgenommen worden (de Hartel 2, 4—7), wenngleich die Autorschaft Ausons durchaus gesichert ist (vgl. Philipp a. a. O. 46 ff). Ein Anklang an die „Oratio" Ausons kommt auch noch in einem späteren Gedichte vor. Carm. 29, v. 16 (de Hartel 2, 306) sagt Paulinus: „Quae nec mens humana capit nec lingua profari", und Ausonius sagte in seiner „Oratio", v. 5: „Nec mens complecti poterit nec lingua profari." Notwendig ist jedoch in diesem Falle die Annahme einer Entlehnung nicht, und da das Gedicht wohl erst nach 405 zu Nola verfaßt wurde, ist sie auch unwahrscheinlich (gegen Philipp 48).

[1] Vgl. Manitius, Gesch. der christl.-lat. Poesie 270 f.

7. Gedichte Paulins aus der Zeit des Aufenthaltes zu Nola (395—431). — Zu Nola hat Paulinus seine schriftstellerische Tätigkeit mit erhöhtem Eifer fortgesetzt.

a) Das letzterwähnte Carmen 12 bildet das erste Glied einer reichen Kette von „Carmina natalicia in S. Felicem“[1], mit welchen Paulinus längere Zeit hindurch Jahr um Jahr seinem Schutzpatron zum Todestage oder Geburtstage für den Himmel, dem 14. Januar, gehuldigt hat. Nach einem späten und nicht einwandfreien Zeugnisse[2] soll es ihrer 15 gegeben haben; 14 sind auf uns gekommen, eines, Carmen 29, freilich nur in Trümmern. Teilen dieselben sämtlich die Tendenz, den Heiligen von Nola zu verherrlichen, so ist doch nicht bloß der Umfang, sondern auch der Inhalt reicher an Abwechslung, als man erwarten sollte. Carmen 13, in 36 Hexametern, dankt für den Beistand auf der Reise von Spanien nach Nola. Carmen 14, 135 Hexameter, schildert die Festfeier des 14. Januar, die gewaltige Pilgerschar, die aus ganz Italien nach Nola eilt, die von Lichtern strahlende und mit Blumen geschmückte Kirche. Zwei längere Gedichte, 15 und 16, 361 und 299 Hexameter, von welchen das zweite ausdrücklich zu einer Einheit mit dem ersten verknüpft wird, erzählen die Geschichte des Lebens und Leidens des Heiligen, schon umrankt von Sagen, aber duftigen und reizenden Sagen. Mehrere weitere Nummern beschäftigen sich mit den Wundern, die sich am Grabe des Heiligen zu Nola ereigneten; eine derselben, Carmen 19, 730 Hexameter, versucht in bemerkenswerter Weise den Heiligen- und Reliquienkultus überhaupt näher zu begründen. Die Carmina 27 und 28, 647 und 325 Hexameter[3], haben archäologisches Interesse, indem sie die von Paulinus teils restaurierte teils neu erbaute Basilika des hl. Felix einläßlich beschreiben und namentlich auch den, wie der Dichter selbst hervorhebt, damals noch seltenen Bilderschmuck vorführen. Endlich sei noch Carmen 21, vom Jahre 406, genannt, das längste aller Gedichte auf den hl. Felix, 858 Verse, und schon dadurch auffallend, daß es polymetrisch verläuft und außer Hexametern auch jambische Trimeter und Distichen umschließt. Es enthält aber auch sehr wertvolle Mitteilungen zur Lebensgeschichte Paulins, indem es die Wohl-

[1] Eines dieser Gedichte nennt Paulinus selbst (Ep. 28, 6) „natalicium (libellum) de mea sollemni ad dominaedium meum cantilena, cui corpore ac spiritu cotidie, lingua autem quotannis pensito dulcissimum voluntariae servitutis tributum“.

[2] Einer Stelle bei dem Schotten Dungalus, zu Beginn des 9. Jahrhunderts, „Responsa adversus perversas Claudii Taurinensis sententias“, Migne, PP. Lat. 105, 510. Vgl. de Hartel 2, Praef. xxxi ff.

[3] Übrigens wäre die Reihenfolge umzukehren, weil Nr 28 vor Nr 27 verfaßt sein muß. Nr 28 war sehr wahrscheinlich als neuntes „carmen natalicium“ für den 14. Januar 403 bestimmt, Nr 27 als zehntes für den 14. Januar 404. Vgl. Reinelt, Studien usw. 21 ff.

taten aufzählt, die der Heilige seinem Schutzkinde erwiesen, und so ziemlich alles Erfreuliche, was die Vergangenheit gebracht hatte, auf die Hand des Schutzpatrons zurückführt.

Die Paulinus-Ausgabe Le Bruns vom Jahre 1685 zahlte elf Gedichte auf den hl. Felix. Die drei weiteren, die heutigen Carmina 19 20 21, wurden zuerst von Muratori in seinen Anecdota 1, Mailand 1697, und wiederum in seiner Paulinus-Ausgabe, Verona 1736, veröffentlicht, bald darauf von J. A. Mingarelli (Anecdotorum fasciculus, Romae 1756, 1—56) nach einer andern Handschrift in berichtigter und vervollständigter Form herausgegeben und nach dieser Ausgabe auch bei Gallandi (Bibl. vet. Patrum 8, Venet. 1772, 209—227; vgl. Proleg. XIII—XV) abgedruckt. Nichtsdestoweniger ist gelegentlich des Abdrucks der Ausgabe Muratoris bei Migne 61 Mingarellis Edition ganz unbeachtet geblieben. Eine Inhaltsangabe aller vierzehn Gedichte auf den hl. Felix bei Manitius a. a. O. 272—287. Zu den Carmina 27—28, über die Felix-Basilika, vgl. H. Holtzinger, Die Basilika des Paulinus zu Nola: Zeitschr. f. bildende Kunst, 20, 1885, 135—141.

b) Zwei poetische Briefe schlagen apologetisch-polemische Gedankengänge ein. Carmen 32, „ad Antonium", 255 Hexameter umfassend, setzt sich die Aufgabe, die Torheiten der heidnischen Kulte zu verspotten, um sodann den Glanz der christlichen Wahrheit aufleuchten zu lassen. Arm an ästhetischen Reizen und, wie es scheint, auch schlecht überliefert, bringt das Gedicht ein paar neue Beiträge zur Kenntnis der antiken Mythologie. Schon aus inneren Gründen möchte man die Abfassung in verhältnismäßig frühe Jahre verlegen, und es wird auch nichts im Wege stehen, anzunehmen, daß die Äußerung Augustins in einem Briefe an Paulinus vom Jahre 396: „Adversus paganos te scribere didici ex fratribus" [1], sich auf Carmen 32 bezieht. — Carmen 22, „ad Iovium", 166 Hexameter zählend, vertritt aus Anlaß eines Vorkommnisses, welches den Verfasser wie den Adressaten persönlich berührte, den Glauben an das Walten einer Vorsehung im Gegensatz zu der Berufung auf das Spiel des Zufalls. Außerdem benützt Paulinus die Gelegenheit, um den literarisch tätigen Freund und Verwandten zu mahnen, die abgelebte Mythendichtung preiszugeben und ein Philosoph und Sänger Gottes zu werden. Ein durch dasselbe Vorkommnis veranlaßter und sehr wahrscheinlich gleichzeitig, etwa 398, abgesandter Brief „ad Iovium" in Prosa, Ep. 16 [2], stellt in gehobener Sprache die sieghafte Macht des Christentums gegenüber den philosophischen Spekulationen der Heiden dar.

Carmen 32 ward ebenso wie die Carmina 19 20 21 erst von Muratori entdeckt und 1697 und wiederum 1736 herausgegeben (vgl. unter a). Gallandi (Bibl. vet. Patrum 3, Venet. 1767, 653—661; vgl. Proleg. XLVIII f) ließ sich verleiten, Carmen 32 „Antonii carmen adversus gentes" zu betiteln und hinter Kommodians „Instructiones" zu stellen, und nach seinem Vorgang ist das Gedicht auch bei Migne 5, 261—282, als „Antonii carmen adversus gentes"

[1] Aug., Ep. 31, 8. [2] Ed. de Hartel 1, 114—125.

den „Instructiones“ Kommodians angehängt worden, wenngleich es freilich bei Migne 61, 689—710, auch wieder unter den Gedichten Paulins erscheint. In dem ersten Verse, „Discussi, fateor, sectas, Antonius, omnes“, wollte Gallandi einen Antonius als Verfasser genannt finden, während Muratori das Wort „Antonius“ als Anrede genommen hatte und in verständiger Weise für die Verfasserschaft Paulins eingetreten war. Neue Ausgaben erfuhr das Gedicht durch Fr. Oehler in Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. 13, Lipsiae 1847, 121—132, und durch C. Bursian in den Sitzungsberichten der philos.-philol. und hist. Klasse der k. bayer. Akad. der Wiss. zu München, 1880, Heft 1, 1—23. Bursian sowohl wie Oehler hat an der Verfasserschaft Paulins festgehalten.

c) Drei Gedichte sind als christliche Seitenstücke zu besondern Zweigen der heidnischen Literatur beachtenswert. Carmen 17, „ad Nicetam“, in 85 sapphischen Strophen, ist ein sog. „Propemptikon“ oder Geleitgedicht, Bischof Niceta von Remesiana, welcher Paulinus in Nola besucht hatte, zum Abschied gewidmet. Paulinus geleitet im Geiste den Scheidenden in seine Heimat zurück, beschreibt die ganze Reiseroute von Nola bis Remesiana und preist zum Schluß in herzlichen Tönen die segensreiche Wirksamkeit, welche Niceta bei den wilden Barbaren im hohen Norden entfalte. Der Besuch Nicetas und die Abfassung des Gedichtes fiel ins Jahr 398. — Carmen 25, „in Iulianum et Iam (Titiam?)“, aus 119 Distichen und drei Pentametern bestehend, ist ein „Epithalamium“ oder Hochzeitsgedicht, welches recht greifbar den Gegensatz zwischen heidnischer und christlicher Lebensauffassung veranschaulicht. Der junge Ehemann Iulian, ein Sohn des Bischofs Memor (von Kapua?) und damals Lektor (V. 144), ist kein anderer als Bischof Iulian von Eclanum, der Bannerträger des Pelagianismus und Widerpart Augustins. Die Hochzeitsfeier und die Entstehung des Gedichtes dürfte um 403 anzusetzen sein[1]. — Carmen 31, „de obitu Celsi“, 316 Distichen, ist eine „Consolatio“ an ein christliches Elternpaar Pneumatius und Fidelis, welches um den im Alter von acht Jahren gestorbenen Sohn Celsus trauert[2]. Trostgründe bietet die durch Christus verbürgte Auferstehung. Einen höheren Schwung nimmt der etwas matte und umständliche Zuspruch erst gegen Ende an (V. 599 ff), wo der Dichter seines eigenen, kurz nach der Geburt gestorbenen Sohnes gedenkt, welcher gleichfalls Celsus hieß.

d) Die Bauten, welche er am Grabe des hl. Felix aufführte, stattete Paulinus auch mit Gemälden und metrischen Inschriften aus, und sein alter Freund Sulpicius Severus wünschte, seine Bauten zu Ehren des hl. Martinus von Tours in Primuliacum gleichfalls mit

[1] Vgl. Bruckner, Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre, Leipzig 1897, 18 ff. Bezüglich des Namens der Frau Julians schwanken die Handschriften. Bruckner (a. a. O. 2) entscheidet sich für den Namen Titia.

[2] Gennadius (De vir. ill. 48) nennt dieses Gedicht „ad Celsum quendam epitaphii vice consolatorium libellum“.

Inschriften schmücken zu können. Diesem Wunsche verdanken wir einen umfangreichen und für die Kenntnis des altchristlichen Kirchenbaues ungemein wichtigen Brief Paulins, Ep. 32, vom Jahre 403[1], mit zwei Sammlungen von Inschriften, einer Anzahl neuer Inschriften für die Bauten zu Primuliacum und einer Kopie der Inschriften der Basiliken zu Nola und in dem benachbarten Fundi[2]. Sie bestehen aus Hexametern, Distichen und jambischen Trimetern und sind in ihrer anspruchslosen, meist registrierenden Form den Epigrammen des hl. Damasus nahe verwandt. — Aus metrischen Inschriften setzt sich auch ein merkwürdiges Gedicht zusammen, welches unter dem Titel „Obitus Baebiani diverso modo et metro dictus", ohne Verfassernamen, überliefert ist. Verius Bäbianus, ein vornehmer Christ, welcher unheilig gelebt hatte, sich aber bekehrte und heilig sterben wollte, verfällt auf dem Krankenlager in einen todesähnlichen Schlummer, währenddessen seine Seele aufwärts steigt und die Herrlichkeiten des Himmels schaut. Erst nach Verlauf von zwei Tagen erwacht er wieder, erzählt, was er gesehen, und stirbt. Der ganze Hergang ward im Hause der jungen Witwe des Verstorbenen, wahrscheinlich auf einer Längswand des Atriums, in Bildern dargestellt, und die einzelnen Felder oder Szenen wurden durch Unterschriften, in jambischen Trimetern, in Hexametern, in asklepiadeischen Versen und in Distichen, erläutert. Das Gedicht, im ganzen 132 Verse, ist eine Zusammenstellung dieser frisch und realistisch erzählenden Unterschriften und läßt sich also bis zu einem gewissen Grade mit dem „Dittochaeon" des Prudentius vergleichen. Schon im 16. Jahrhundert gedruckt, aber in Vergessenheit geraten, ist dasselbe durch eine treffliche Ausgabe und Bearbeitung von Brandes wieder in die Literatur, und zwar in die Paulinus-Literatur, eingeführt worden. Den in der einzigen Handschrift fehlenden Verfassernamen glaubte nämlich Brandes auf Grund mannigfacher inhaltlicher und formeller Berührungen des Gedichtes mit den Versen Paulins ergänzen zu können. So bestechend diese Nachweise sind, so vermögen sie den Mangel eines positiven Zeugnisses doch nicht zu ersetzen, und verdoppelte Zurückhaltung wird gegenüber dem Vorschlage geboten sein, das Gedicht noch in die Zeit vor der Übersiedelung Paulins nach Nola zu verlegen.

W. Brandes, Obitus Baebiani, ein unerkanntes Gedicht des Paulinus von Nola: Wiener Studien 12, 1890, 280—297. Vgl. Manitius a. a. O. 298—300.

e) In dem Referate über Paulins Schriftstellerei bei Gennadius liest man: „Fecit et sacramentorum (opus) et hymnorum."[3] Dunkel

[1] Ed. de Hartel 1, 275—301. Dieser Brief gibt noch genaueren Aufschluß über den altchristlichen Kirchenbau als die unter a erwähnten Carmina 27—28.

[2] Vgl. Ep. 32, 9: „Voluit (sc. Victor, der Bote des Severus), ut nostrarum tibi basilicarum versus simul picturasque portaret."

[3] Gennad. a. a. O.

ist der Rede Sinn. Man möchte an Ritualbücher oder zu liturgischen Zwecken bestimmte Sammelwerke denken[1], wenngleich zugegeben werden muß, daß unter „hymni" auch die Gedichte auf den hl. Felix verstanden sein können, welche schwerlich jemals beim Gottesdienste Verwendung gefunden haben.

f) Unecht sind die unter Paulins Namen zuerst von Kardinal Mai (SS. Episc. Nicetae et Paulini scripta, Romae 1827, 61—72; ein Abdruck bei Mai, Classici Auctores 5, Romae 1833, 369—381) herausgegebenen Gedichte „Ad Deum post conversionem et baptismum suum" und „Ad Deum de domesticis suis calamitatibus". Das erste, ein Selbstaufruf zu gottgefälligem Lebenswandel in 120 Distichen, würde in die Stimmung der Übergangsperiode Paulins wohl hineinpassen, sticht jedoch von dem sonstigen Tone seiner Poesie merklich ab und lehnt sich mehrfach wörtlich an das um 430 geschriebene „Commonitorium" des Galliers Orientius an. Vgl. Manitius a. a. O. 300 ff. Das zweite, auch schon vor Mais Edition bekannt, ein Klagelied in 14 Distichen, stammt aus der Feder des Geschichtschreibers der Langobarden Paulus Diakonus (gest. 797?). Über ältere und jüngere Ausgaben s. Potthast, Bibl. hist. medii aevi[2], Berlin 1896, 2, 904 (Versus ad regem precando: „Verba famuli tui"). Außer diesen zwei Gedichten hat v. Hartel seiner Appendix zu den „Carmina" Paulins (2, 344—357) noch zwei andere Gedichte einverleibt, welche früher einmal für Paulinus in Anspruch genommen worden sind, „De nomine Iesu", ein Lobgesang auf den Herrn, und „Ad coniugem", eine hübsche Mahnung zu gottgeweihtem Leben an die eigene Gattin. Das letztere Gedicht steht auch unter den Werken Prospers aus Aquitanien (Migne 51, 611—616) und mag wirklich Prosper angehören. Vgl. Manitius a. a. O. 211 f.

8. Prosaschriften Paulins. — Das einzige noch erhaltene Denkmal der Prosa Paulins ist, wie schon gesagt, seine Briefsammlung. Ein in Prosa geschriebener Panegyrikus auf Kaiser Theodosius, nach Gennadius ein dem Kaiser selbst dedizierter Glückwunsch „super victoria tyrannorum"[2], ist verloren gegangen. Die „tyranni" können nur die Usurpatoren Maximus und Eugenius gewesen sein, und da der Sieg über Eugenius auf den 6. September 394 fiel, Theodosius aber schon am 17. Januar 395 starb, so muß Paulinus seinen Panegyrikus gegen Ende des Jahres 394, als er wahrscheinlich noch in Spanien weilte, verfaßt haben. Laut eigener Angabe war er von dem gallischen Rhetor und Dichter Endelechius dazu ermuntert worden, war aber gerne dem Wunsche des Freundes nachgekommen, in der Absicht, „ut in Theodosio non tam imperatorem quam Christi servum, non dominandi superbia, sed humilitate famulandi potentem nec regno, sed fide principem praedicarem"[3]. Hieronymus hat an diesem Pan-

[1] Vgl. den Titel „nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia" in dem Juvencus-Artikel bei Hier., De vir. ill. 84.

[2] Gennad. a. a. O. Die Abfassung des Panegyrikus in Prosa wird von Gennadius ausdrücklich angemerkt und von Paulinus selbst, Ep. 28, 6, bestätigt.

[3] Ep. 28, 6.

egyrikus solches Gefallen gefunden, daß er an den Verfasser schrieb: „Cum in primis partibus vincas alios, in penultimis te ipsum superas.“ [1]

Rätselhaft ist in des Gennadius Artikel über Paulinus der Satz: „Praecipuus tamen omnium opusculorum eius est liber de paenitentia et de laude generali omnium martyrum.“ Man pflegt zwei Schriften, „De paenitentia“ und „De laude generali omnium martyrum“, zu unterscheiden und vorauszusetzen, daß diese Schriften Prosawerke gewesen seien (vgl. Ebert a. a. O. 1 [2], 310). Irgendwelche sonstige Spur dieser Prosawerke ist nicht aufzuzeigen. Es war nur eine Mutmaßung, wenn Muratori in einer von ihm zuerst edierten anonymen Exzerptensammlung (Ex operibus S. Paulini deperditis excerpta: Migne 61, 833—836; Excerpta Bobiensia: de Hartel 1, 459—462) kleine Überbleibsel eines Buches „De paenitentia“ erkennen können wollte. Gennadius spricht aber auch sehr wahrscheinlich von einer einzigen Schrift, und der Zusammenhang läßt zunächst an eine Dichtung und nicht an ein Prosawerk denken. Vielleicht handelt es sich nur um eine ungenaue Bezeichnung — und an Ungenauigkeiten ist der fragliche Artikel überreich — des heutigen Carmen 19, eines besonders langen Gedichtes auf den hl. Felix, welches in seinem ersten Teile die Heiligen überhaupt feiert, und zwar als die Ärzte, die Gott bestellt habe, die unreine und sündige Welt zu heilen.

Die Briefsammlung Paulins umfaßt in der Ausgabe v. Hartels 52 Nummern [2]. Nr 34 ist jedoch kein Brief, sondern eine Predigt, „über den Opferkasten“ (de gazophylacio), d. i. über die Wohltätigkeit. Die Briefe 46—47, an Rufinus von Aquileja, sind wahrscheinlich unecht. Brief 48 endlich ist nur ein Brieffragment. Die meisten Briefe sind an die alten Freunde des Verfassers in der aquitanischen Heimat gerichtet, dreizehn an den vertrautesten Freund Sulpicius Severus, sechs an den Presbyter Amandus von Bordeaux, fünf an Bischof Delphinus von Bordeaux, drei an Aper und Amanda, ein Ehepaar, welches sich durch den Übertritt zum Christentum Haß und Schmähungen zuzog, zwei an Bischof Viktricius von Rouen. Dazu kommen namentlich noch vier Briefe an Augustinus, zwei an den Offizier Crispinianus, welchen Paulinus für die Fahne Christi gewinnen will, zwei an Sanktus und Amandus, sonst unbekannte Persönlichkeiten. Auf die übrigen Adressaten entfällt nur je ein Brief.

Die Zeitgenossen hatten für die Briefe Paulins nur Worte des Lobes und der Anerkennung. Hieronymus kann die Gefälligkeit des Stiles und den Reichtum der Gedanken kaum genug bewundern [3]. Augustinus spricht mit Begeisterung von jenen Briefen, „die von Milch und Honig fließen und die Herzenseinfalt des Verfassers an der Stirne tragen“ [4]. Die Neuzeit, die einer andern Geschmacks-

[1] Hier., Ep. 58, 8. Ob Augustinus (C. Faustum 22, 76) auf den Panegyrikus des Paulinus anspielt, wie Muratori bei Migne, PP. Lat. 61, 66, glaubte, erscheint sehr zweifelhaft. Kassiodor (Institt. div. litt. 21) hat seine Bemerkungen über den Panegyrikus aus Hieronymus (a. a. O.) geschöpft.

[2] Gezählt werden 51 Nummern. Hinter Ep. 25 ist aber eine Ep. 25* eingeschoben.

[3] Hier., Ep. 85, 1; vgl. Ep. 58, 11. [4] Aug., Ep. 27, 2.

richtung huldigt, findet die Briefe Paulins weniger anziehend als seine Gedichte. Die Briefe stehen im Banne gallischer Rhetorik und ihres Schwulstes und ihrer Geschraubtheit und sind zugleich mit biblischen Zitaten und Anspielungen ganz überladen. Auch an Reinheit des Ausdrucks können sie mit den Gedichten nicht wetteifern. Ihr Hauptwert liegt darin, daß sie sehr anschaulich und greifbar eine der edelsten Gestalten beleuchten, welche die abendländische Kirche des 4. Jahrhunderts geziert haben. Der weitaus größeren Mehrzahl nach sind sie, am ausgesprochensten diejenigen an Severus, Stimmungsbilder, welche von dem eigenen Glauben und Hoffen, Fürchten und Lieben erzählen. Und von wenigen Nummern abgesehen, entstammen sie sämtlich den Jahren 394—404, dem Dezennium, in welchem Paulinus manche Angriffe auf seine Entschlüsse abzuwehren, aber auch manche vorschnell gefaßte Meinungen näher zu prüfen hatte. Daß auch allerhand kulturgeschichtlich bedeutsame Einzelheiten abfallen, braucht kaum erst bemerkt zu werden. Die einzigartige archäologische Bedeutung des Briefes 32 an Severus ist soeben schon, gelegentlich der metrischen Inschriften Paulins, betont worden.

Eine nicht geringe Anzahl von Briefen ist abhanden gekommen. Aus der ganzen Gruppe, deren Gennadius mit den Worten gedenkt: „Ad sororem quoque epistulas multas de contemptu mundi dedit“ [1], hat sich nicht ein einziges Stück erhalten. Anderweitige Quellen und insbesondere die noch vorliegenden Briefe zeugen von weiteren Lücken der Überlieferung [2].

Über die Briefe im allgemeinen s. M. Ihm, Observationes in Paulinum Nolanum: Rhein. Museum f. Philologie N. F. 44, 1889, 525—529 (über Reminiszenzen aus der klassischen Literatur). P. Reinelt, Studien über die Briefe des hl. Paulinus von Nola, Breslau 1904, 8°. J. Brochet, La correspondance de St Paulin de Nole et de Sulpice Sévère, Paris 1906, 8°. — Zu Ep. 5, ad Severum, 6 (evangelii non surdus auditor) vgl. C. Weyman im Rhein. Museum f. Philologie N. F. 53, 1898, 317. — Zu Ep. 13, ad Pammachium, 7 (caput deduxit unguento) vgl. Weyman im Archiv f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 15, 1906—1908, 260. — Ep. 25*, ad Crispinianum, eine Fortsetzung der Ep. 25, ist zuerst von O. Bardenhewer (Der Katholik 1877, 1, 493—510) und sodann nach derselben Handschrift als vermeintliches Ineditum von C. P. Caspari (Theol. Tidsskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge, Ny Raekke 10, Christiania 1885, 225—230; vgl. 377—382) herausgegeben worden. Nach Auffindung einer zweiten Handschrift ward der Brief noch einmal rezensiert von Weyman im Hist. Jahrbuch 16, 1895, 92—99; vgl. 423 f. v. Hartels Rezension (1, 229—234) war schon bei ihrem Erscheinen

[1] Gennad., De vir. ill. 48. Oder sollte hier, da von einer Schwester Paulins sonst nichts verlautet, Paulinus verwechselt worden sein mit Sulpicius Severus, von welchem Gennad. a. a. O. 19 berichtet wird: „Epistulas ad amorem Dei et contemptum mundi hortatorias scripsit sorori suae multas“?

[2] Siehe Reinelt, Studien usw. 54 ff, wo jedoch seltsamerweise die angeführten Worte des Gennadius unbeachtet geblieben sind.

veraltet; vgl. v. Hartel, Patristische Studien 5, 71—74. — Zu Ep. 32, ad Severum, 16 (einer Inschrift für ein „Sekretarium") vgl. Weyman im Hist. Jahrbuch 18, 1897, 600 f. — Epp. 46—47, ad Rufinum, gehören jenem Paulinus an, für welchen Rufinus seine zwei Bücher „De benedictionibus patriarcharum" schrieb (§ 37, 4e). Aus Rufinus-Handschriften sind diese Briefe in die Paulinus-Ausgaben herübergenommen worden, während sie in Paulinus-Handschriften keine Stelle haben. Daß jedoch jener Paulinus nicht Paulinus von Nola ist, dürfte Reinelt a. a. O. 45 ff bewiesen haben, wenngleich Philipp a. a. O. 67 ff Einspruch erhob. Vielleicht ist jener Paulinus der Presbyter Paulinus von Mailand, der Biograph des hl. Ambrosius. Nach Ep. 46, 2 hat derselbe sich auch einmal an einer „translatio sancti Clementis", vermutlich einer Übersetzung der sog. Klementinen, versucht. Vgl. dazu G. Morin, S. Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima (Anecdota Maredsolana 2), Maredsoli 1894, Praef. II f VII f. — An die Briefe Paulins sind in der Ausgabe v. Hartels (1, 425—459) noch angeschlossen eine „Passio S. Genesii Arelatensis" und zwei unechte Briefe, „ad Marcellam" und „ad Celanciam". Die Herkunft der „Passio S. Genesii", eines Märtyrers aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, ist unbekannt; vgl. Bibliotheca hagiographica latina, edd. Socii Bollandiani, Bruxellis 1898—1901, 1, 494 f. Die zwei Briefe stehen auch unter den Werken des hl. Hieronymus (Ep. 148, ad Celantiam matronam, de ratione pie vivendi, Migne 22, 1204—1220, und unter den Supposititia Ep. 3, ad Marcellam, exhortatio ut adversa toleret, Migne 30, 50—55). Der Brief „ad Marcellam" ist nach einer alten Vermutung von dem Presbyter Philippus, Schüler des hl. Hieronymus, verfaßt; vgl. Czapla, Gennadius als Literarhistoriker, Münster i. W. 1898, 129.

§ 39. Papstbriefe.

(1. Silvester I. 2. Markus. 3. Julius I. 4. Liberius. 5. Damasus I. 6. Siricius. 7. Anastasius I.)

1. Silvester I. (31. Januar 314 bis 31. Dezember 335). — Nach Maßgabe früherer Stellen dieses Werkes soll hier auch der schriftlichen Erlasse der Päpste des 4. Jahrhunderts in Kürze gedacht werden. Von Papst Silvester freilich[1] besitzen wir auffälligerweise auch nicht ein einziges echtes Schreiben mehr, obwohl sein Pontifikat eines der längsten und ereignisreichsten gewesen ist, obwohl er insbesondere in Sachen des Arianismus und des Konzils von Nicäa ohne Zweifel viele Briefe ausgetauscht hat. Unterschobene Schriftstücke liegen in um so größerer Anzahl vor. Zum Teil sind sie zu Anfang des 6. Jahrhunderts von einem Anhänger der Partei des Papstes Symmachus in Kurs gesetzt worden. Zum Teil stammen sie aus der Feder Pseudoisidors.

Sammlungen von Briefen von und an Silvester bei P. Coustant, Epistolae Romanorum Pontificum 1, Paris. 1721, 341—350, App. 35—58; Migne, PP. Lat. 8, 795—848. Eine sorgfältige deutsche Übersetzung bei S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste (Bibliothek der Kirchenväter) 2, Kempten 1876, 27—82.

[1] Des Papstes Miltiades, des Vorgängers des hl. Silvester, ist Bd 2, S. 583 f Erwähnung geschehen.

Vgl. Jaffé, Regesta Pontificum Romanorum 1², Lipsiae 1885, 28—30, n. 174 bis 180. — Über die Fälschungen unter Silvesters Namen aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts s. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1, Paris 1886, Introd. CXXXIII ff. — Leontius von Byzanz (De sectis actio 3, 4; Migne, PP. Gr. 86, 1, 1216) rechnet Silvester zu den διδάσκαλοι καὶ πατέρες und zitiert anderswo eine christologische Stelle aus einer angeblichen Streitschrift des Papstes gegen die Juden. Nach der Edition Mais ist das Zitat abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 8, 814; vgl. Wenzlowsky 81 f. Über anderweitige Spuren dieses Zitates s. Fr. Diekamp, Doctrina Patrum, Münster i. W. 1907, XX XXXV LXXV. — Über ein griechisches Itinerarium unter dem Namen Silvesters vgl. A. Ehrhard im Literarischen Handweiser 1891, 265.

2. Markus (18. Januar bis 7. Oktober 336). — Auch von der Hand des Papstes Markus ist keine echte Zeile erhalten. Ein Brief des hl. Athanasius an Markus und ein Antwortschreiben des Papstes, die Akten des Nicänums betreffend, sind erst von Pseudoisidor erdichtet worden. Coustant a. a. O. 349—350; Migne, PP. Lat. 8, 849—858. Wenzlowsky a. a. O. 83—89. Jaffé n. 181.

3. Julius I. (6. Februar 337 bis 12. April 352). — Zwei herrliche Schreiben des Papstes Julius hat Athanasius der Nachwelt gerettet, indem er sie in seine „Apologia contra Arianos“ aufnahm. Das erste, im Namen der römischen Synode des Jahres 341 verfaßt, ist die ausführliche Antwort auf ein Schreiben der antiochenischen Synode eusebianischer oder arianischer Bischöfe, Danius (Dianius) von Cäsarea in Kappadozien, Flaccillus von Antiochien usw. Voll Würde und Hoheit tritt der Papst den Adressaten entgegen und rügt den ungeziemenden Ton ihres Schreibens, ihre Prahlerei und Streitsucht, ihre Mißachtung der Beschlüsse von Nicäa und ihre Verfolgungswut gegen orthodoxe Bischöfe. Die Gründe, mit denen sie ihr Nichterscheinen auf der römischen Synode entschuldigt, seien Ausflüchte, die Anklagen, die sie gegen Athanasius und Marcellus von Ancyra erhoben, hätten sich als falsch erwiesen. Und selbst wenn Athanasius und Marcellus schuldig gewesen, so hätte doch der kirchlichen Regel gemäß, bevor ein Urteil gefällt wurde, dem römischen Stuhle Bericht erstattet und dessen Entscheidung eingeholt werden müssen[1]. Das zweite, kürzere Schreiben ist ein Geleitsbrief, welchen Julius dem hl. Athanasius mitgab, als letzterer im Sommer 346 nach sechsjährigen Irrfahrten in die Heimat zurückkehren durfte. Der Papst beglückwünscht die alexandrinische Gemeinde zu dem Wiedereintreffen des treuen Hirten, preist die Verdienste desselben und bittet, ihn und seine Leidensgefährten würdig zu empfangen[2].

[1] Bei Athan., Apol. c. Arian. 21—35 (Migne, PP. Gr. 25, 281—308); auch Migne, PP. Lat. 8, 879—908. Jaffé n. 186.

[2] Bei Athan. a. a. O. 52—53; auch Migne a. a. O. 8, 907—912. Etwas vollständiger — das Lob, welches der Papst ihm erteilte, hat Athanasius unterdrückt — steht dieser zweite Brief auch bei Socr., Hist. eccl. 2, 23. Jaffé n. 188.

Schon sehr früh ist der Name des Papstes Julius zu Fälschungen mißbraucht worden, in der Absicht, apollinaristischen Schriften den Zutritt in kirchliche Kreise zu eröffnen. Ob der Ruf des Papstes als Hort der Orthodoxie und Patron des hl. Athanasius den Anlaß gegeben oder irgendwelche kirchenpolitische Rücksichten eine Rolle gespielt haben, bleibt einstweilen unklar. Die Tatsache aber steht fest[1] und ist auch oben schon, bei Apollinaris von Laodicea, zur Sprache gekommen. Und dank dem Eifer der monophysitischen Propaganda sind diese gefälschten Julius-Schriften über weite Strecken des christlichen Erdkreises getragen worden. Außer griechischen Texten sind syrische, lateinische und arabische Versionen überliefert.

Coustant a. a. O. 349—420, App. 57—88; Migne, PP. Lat. 8, 857—994. Wenzlowsky a. a. O. 91—195. Jaffé a. a. O. 30—32, n. 182—206. — Coustant und Migne geben auch schon gefälschte Julius-Schriften in griechischer Sprache. Gefälschte Julius-Schriften in syrischer Sprache hat zuerst P. de Lagarde (Analecta Syriaca, Lips. et Lond. 1858, 67—79) herausgegeben und gleich darauf hat er (Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in cod. Hamburg. servata sunt graece, Berol. 1859, 114—124) die entsprechenden griechischen Texte nach früheren Ausgaben abdrucken lassen, um hie und da nach der syrischen Version Korrekturen anzubringen. J. Fr. A. Veith (Epistolae nonnullae sub Iulii I nomine divulgatae, Diss. inaug., Vratislaviae 1862) übersetzte die syrischen Texte bei de Lagarde ins Lateinische. G. Moesinger (Monumenta Syriaca 2, Oeniponti 1878, 1—5) veröffentlichte aus vatikanischen Handschriften noch sieben syrische Julius-Fragmente. Die neueste und vollständigste Ausgabe der griechischen und der syrischen Texte verdanken wir H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, und J. Flemming und H. Lietzmann, Apollinaristische Schriften syrisch (Abhandlungen der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., N. F. 7, 4), Berlin 1904. Hier findet man folgende gefälschte Julius-Schriften: a) eine Abhandlung „De unione corporis et divinitatis in Christo", verfaßt von Apollinaris dem Jüngeren von Laodicea, griechisch bei Lietzmann 185—193, syrisch bei Flemming 16—24; b) eine Flugschrift „De fide et incarnatione", verfaßt von Apollinaris, griechisch bruchstückweise bei Lietzmann 193—203, syrisch vollständig bei Flemming 24 bis 32; c) eine „Epistola ad Dionysium", verfaßt von Apollinaris, griechisch bei Lietzmann 256—262, syrisch bei Flemming 35—39; d) eine „Epistola ad Prosdocium", verfaßt von dem Apollinaristen Timotheus von Berytus, griechisch bei Lietzmann 283—286, syrisch bei Flemming 39—41; e) ein „Encyclion", ungewisser, aber apollinaristischer Herkunft, griechisch bei Lietzmann 292 bis 293, syrisch bei Flemming 41—42; f) eine „Epistola tertia", ungewisser, aber apollinaristischer Herkunft, nur syrisch erhalten, deutsch bei Lietzmann 307—310, syrisch bei Flemming 49—51; g) eine Abhandlung „De fide", ungewisser, aber apollinaristischer Herkunft, nur syrisch und nur verstümmelt erhalten, deutsch bei Lietzmann 310—318, syrisch bei Flemming 51—54; h) ein paar Fragmente, deutsch oder griechisch bei Lietzmann 318—319, syrisch bei Flemming 44—45. — Fragmente der gefälschten Julius-Schriften

[1] Leont. Byz., De sectis actio 8, 3 (Migne, PP. Gr. 86, 1, 1253): *Οὐδὲν φέρεται τοῦ μακαρίου Ἰουλίου, ἀλλὰ καὶ αἱ ἑπτὰ ἐπιστολαί, ἃς λέγουσιν εἶναι αὐτοῦ, τοῦ Ἀπολιναρίου εἰσίν.*

sind ins Arabische übersetzt, dort aber, infolge der Ähnlichkeit der Namen Julius und Hippolytus in der arabischen Schrift, irrtümlich Hippolytus von Rom zugeschrieben worden. Vgl. H. Achelis, Hippolytstudien, Leipzig 1897, 212—215. Eine Anzahl dieser Fragmente hat Achelis in den Hippolytus'-Werken 1, Leipzig 1897, 2, 279—286, mit den entsprechenden griechischen Texten konfrontiert. Vier weitere arabische Fragmente bei Lietzmann a. a. O. 321—322.

4. Liberius (17. [?] Mai 352 bis 24. September 366). — Aus der Korrespondenz des Papstes Liberius sind dreizehn Nummern ganz oder bruchstückweise erhalten geblieben. Neun Nummern hat Hilarius von Poitiers bzw. der Exzerpist seines „Opus historicum" überliefert[1]. Die ältesten sind Fragmente von Briefen an Bischof Cäcilianus von Spoleto und an Bischof Hosius von Corduba, Briefen, in welchen der Papst Klage führt über das schwächliche Verhalten seiner Legaten zu Arles[2]. Er hatte im Herbst 353 die Bischöfe Vincentius von Capua und Marcellus, gleichfalls Kampaner, an den kaiserlichen Hof nach Arles entsandt, um Konstantius zur Einberufung eines ökumenischen Konzils in Sachen des Arianismus nach Aquileja zu bewegen. Der Kaiser indes ließ zu Arles eine Synode abhalten und wußte hier die Verurteilung des hl. Athanasius zu erzwingen. Auch die Legaten des Papstes glaubten aus Rücksicht auf den Frieden der Kirche sich der Gewalt fügen zu sollen. Der unerschrockene Luzifer von Calaris erbot sich, noch einmal im Namen des Papstes beim Kaiser vorstellig zu werden, und auf Bitten des Papstes fanden Eusebius von Vercellä und Fortunatianus von Aquileja sich bereit, Luzifer an das kaiserliche Hoflager zu begleiten. Darüber berichten drei Briefe des Papstes an Bischof Eusebius von Vercellä[3]. Der Brief des Papstes an den Kaiser, welchen Luzifer zu überbringen hatte, dringt in entschiedenen und freimütigen Worten von neuem auf die Veranstaltung eines allgemeinen Konzils und legt die Gründe dar, aus welchen der Papst an der Unschuld des Athanasius festhalten und die Gemeinschaft mit den Arianern ablehnen müsse[4]. Die Synode jedoch, welche im Frühjahr 355 im kaiserlichen Palaste zu Mailand tagte, war nur eine neue Vergewaltigung der Rechte des Glaubens. Luzifer von Calaris, Eusebius von Vercellä, Dionysius von Mailand wurden ins Exil geschickt. Ein Beileidsschreiben des Papstes preist die drei Bekenner glücklich ob ihrer heroischen Standhaftigkeit und bittet sie um die Hilfe ihres

[1] Fragmenta ex opere historico S. Hilarii Pict., Migne, PP. Lat. 10, 627—724.

[2] Ep. ad Osium und Ep. ad Caecilianum, Migne a. a. O. 8, 1349. Jaffé n. 209 bis 210.

[3] Epp. tres ad Eusebium, Migne 8, 1349—1351 1355—1356. Jaffé n. 211 213 215.

[4] Ep. ad Constantium, Migne 8, 1351—1354. Jaffé n. 212. Eine neue Ausgabe dieses Briefes bei Hartel, Luciferi Calaritani opuscula, Vindob. 1886, 327—331.

Gebetes in den nunmehr dem Briefsteller bevorstehenden Prüfungen[1]. Liberius hatte sich nicht getäuscht. Nachdem er den Versprechungen und Drohungen des kaiserlichen Eunuchen Eusebius mannhaft widerstanden[2], ward er heimlich nächtlicherweile verhaftet und nach Mailand zum Kaiser abgeführt. Aber auch dem Kaiser gegenüber blieb er fest[3]. Jetzt ward er, noch im Jahre 355, nach Beröa in Thrazien verbannt und an seiner Stelle der römische Archidiakon Felix auf Weisung des Kaisers zum Bischof von Rom geweiht.

Zwei Jahre lang hatte der Papst das Brot der Verbannung gegessen, als er „schwach ward" *(ὤχλασε)* und, um den Kaiser zu versöhnen, die Sache des hl. Athanasius preisgab[4]. Die vier Briefe „Studens paci", „Pro deifico", „Quia scio", „Non doceo"[5] sind, wenn sie anders als echt anerkannt werden müssen, wahrscheinlich ins Frühjahr 357 zu verweisen. Der erste ist an die „orientalischen Bischöfe" gerichtet, welche schon Papst Julius und neuerdings Papst Liberius gegenüber ihre Stimme wider Athanasius erhoben hatten. Liberius eröffnet ihnen, er habe Athanasius nach Rom zitiert, Athanasius aber habe nicht kommen wollen. Er, der Papst, halte Gemeinschaft mit den Adressaten und nicht mit Athanasius. Der zweite Brief wendet sich gleichfalls an die Orientalen, welch letztere von dem ersten Briefe nicht befriedigt gewesen zu sein scheinen. Liberius sagt sich noch entschiedener von Athanasius los und bekennt sich noch rückhaltloser zu der Gemeinschaft mit den Orientalen. Die zu Sirmium vereinbarte Glaubensformel — vermutlich die sog. erste sirmische Formel, welche eine orthodoxe Deutung zuließ, aber das *ὁμοούσιος* umging — nehme auch er an und ersuche nun die Orientalen um ihre Fürsprache beim Kaiser. Eben diese Bitte trägt der dritte Brief den Hofbischöfen Ursacius, Valens und Germinius vor. Auch ihnen gegenüber läßt der Papst Athanasius fallen und behauptet sogar, Athanasius sei früher schon (prius) aus der Gemeinschaft der römischen Kirche ausgeschlossen worden. Der Adressat des vierten Briefes ist Vincentius von Capua, derselbe, dessen Unzuverlässigkeit Liberius in den Briefen an Cäcilianus und Hosius beklagte. Er wird jetzt auch gebeten, im Verein mit den andern Bischöfen Kampaniens für die Rückberufung des Papstes wirken zu wollen.

[1] Ep. ad Eusebium, Dionysium et Luciferum, Migne 8, 1356—1358. Jaffé n. 216. Auch dieser Brief bei Hartel a. a. O. 320—321.

[2] Rede und Gegenrede des Eunuchen und des Papstes bei Athan., Hist. Arianorum 35—36 (Migne, PP. Gr. 25, 733—736); auch Migne, PP. Lat. 8, 1357—1360.

[3] Die Verhandlungen zwischen Kaiser und Papst, angeblich nach Aufzeichnungen von Ohrenzeugen, in lebendiger Schilderung bei Theodor., Hist. eccl. 2, 15 (Migne, PP. Gr. 82, 1033—1040); auch Migne, PP. Lat. 8, 1359—1366.

[4] Athan., Hist. Arianorum 41; vgl. Athan., Apol. c. Arian. 89.

[5] Migne 8, 1365—1372. Jaffé n. 207 217—219.

Die Echtheit dieser vier Briefe ist sehr bestritten. Coustant hat wenigstens den ersten Brief „Studens paci" in die Appendix verwiesen, viele andere Forscher, in neuester Zeit namentlich v. Hefele, Savio, Chapman, haben alle vier Briefe für Fälschungen erklärt. Dagegen wollen Duchesne, Wilmart, Feder u. a. alle vier Briefe als echt anerkannt wissen. Die Bestreiter der Echtheit halten den Inhalt der Briefe für unvereinbar mit anderweitigen geschichtlichen Zeugnissen und nehmen zum Teil auch Anstoß an der mangelhaften sprachlichen Form. Die Verteidiger betonen vor allem, daß Hilarius von Poitiers an der Authentizität der Briefe nicht gezweifelt hat, und glauben zeigen zu können, daß der eigentliche Kern des Inhalts, die Verurteilung des Athanasius, auch durch Aussagen anderer Gewährsmänner, insbesondere des Athanasius selbst, gedeckt ist. Ein zwingender und lückenlos geschlossener Beweis läßt sich nach keiner Seite hin erbringen. Aber die Briefe stehen nun einmal inmitten einer Sammlung von Liberius-Briefen, welche Hilarius für authentische Urkunden ausgibt. Ist der Historiker, ohne sich auf geradezu zwingende Gründe stützen zu können, berechtigt, seinerseits eine Auswahl zu treffen und den einen Teil der Briefe anzunehmen, den andern aber abzulehnen?

Um die Mitte des Jahres 358 durfte Liberius aus dem Exil nach Rom zurückkehren. Im Jahre 363 erließ er ein nur fragmentarisch erhaltenes Schreiben an die katholischen Bischöfe Italiens, welches nach dem Vorgang der alexandrinischen Synode des Jahres 362 den reumütigen Arianern den Rücktritt erleichtern wollte. Die Bischöfe, welche auf der Synode zu Rimini 359 gefallen, jetzt aber zur Annahme des nicänischen Glaubens bereit seien, sollen Verzeihung erhalten[1]. Aus dem Jahre 366 endlich liegt ein im Namen einer römischen Synode verfaßtes, von Sokrates aufbewahrtes Antwortschreiben an zahlreiche bisher semiarianisch denkende Bischöfe des Orients vor. Die Abgesandten dieser Bischöfe hatten zu Rom das Nicänum unterschrieben und die Synode zu Rimini verworfen und waren nun zur römischen Kirchengemeinschaft zugelassen worden. In dem Briefe an ihre Auftraggeber drückt der Papst seine Freude über die Einheit des beiderseitigen Glaubens aus, bezeichnet das Wort *ὁμοούσιος* als das Bollwerk gegen alle arianische Irrlehre und anathematisiert die in der Trennung beharrenden Arianer[2].

Ein gleichfalls griechisch überlieferter Brief des Papstes an Athanasius nebst einem Antwortschreiben des letzteren ist eine offensichtliche Fälschung. Ein lateinischer Brief an Athanasius und die übrigen

[1] Ep. ad catholicos episcopos Italiae, Migne 8, 1372—1373. Jaffé n. 223.

[2] Ep. ad Euethium, Cyrillum etc., bei Socr., Hist. eccl. 4, 12; auch Migne 8, 1381—1386. Jaffé n. 228.

Bischöfe Ägyptens und ein lateinischer Brief an alle Bischöfe überhaupt sind Leistungen Pseudoisidors[1]. Merkwürdigerweise besitzen wir aber noch eine Predigt des Papstes Liberius. Die Ansprache, welche er um 353 bei Überreichung des Jungfrauenschleiers an Marcellina, die Schwester des hl. Ambrosius, hielt, hat Ambrosius in freier Wiedergabe seiner Schrift „De virginibus" einverleibt[2].

Coustant a. a. O. 419—468, App. 87—102; Migne, PP. Lat. 8, 1331 bis 1410. Wenzlowsky a. a. O. 197—253. Jaffé a. a. O. 32—35, n. 207—229. — Über die neueste Literatur „zur Liberiusfrage" bzw. zur Frage nach der Echtheit der vier Exilsbriefe berichtet A. L. Feder in der Theol. Revue 1910, 105—109. Hier seien genannt L. de Feis, Storia di Liberio papa e dello scisma dei Semiariani, Roma 1894, 8°. F. Savio, La questione di papa Liberio, Roma 1907, 8°. Lo stesso, Nuovi studi sulla questione di papa Liberio, Roma 1909, 8°. Lo stesso, Punti controversi nella questione del papa Liberio, Roma 1911, 8°. L. Duchesne, Libère et Fortunatien: Mélanges d'archéologie et d'histoire 28, 1908, 31—78. J. Chapman, The contested letters of pope Liberius: Revue Bénéd. 27, 1910, 22—40 172—203 325—351. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, Wien 1910, 153—183. — Eine schwerlich echte koptische Homilie unter dem Namen des Papstes bei Th. Lefort, Homélie inédite du pape Libère sur le jeûne: Le Muséon N. S. 12, 1911, 1—22. — Die „Gesta Liberii Papae" (Migne 8, 1387—1393) gehören einer Gruppe von apokryphen Schriften an, welche zu Beginn des 6. Jahrhunderts zu Rom entstanden sind. Vgl. Duchesne, Le Liber Pontificalis 1, Paris 1886, Introd. CXXII f. — De Rossi hat 1883 zum ersten Male aus einem cod. Corbeiensis saec. VIII—IX ein zu Anfang verstümmeltes, jetzt 54 Hexameter zählendes Elogium auf einen Papst veröffentlicht und dasselbe als Epitaph für die Ruhestätte des Papstes Liberius gedeutet. Der fragliche Papst wird gepriesen als „confessor potens", sacerdos sanctus", „sine felle columba", als ein Mann von unerschütterlicher Festigkeit, makelloser Orthodoxie und Treue gegen die „Nicaena fides". Der Text, auch bei Fr. Buecheler, Carmina latina epigraphica 1, 1895, n. 787, ist verderbt und vielfach schwer verständlich. De Rossis Deutung auf Papst Liberius findet auch heute noch zahlreiche Vertreter, so L. de Feis und F. Savio in den soeben genannten Schriften. Andere haben die Verse auf einen andern Papst bezogen, Mommsen auf den Gegenpapst Felix II. (355 bis 365), was freilich sicher verfehlt ist, Friedrich auf Papst Johannes I. (523—526), Funk auf Papst Martin I. (649—653). S. namentlich Funk, Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen 1, Paderborn 1897, 391—420: „Ein Papst- oder Bischofs-Elogium." Vgl. Weyman, Zum Papstelogium des cod. Corbeiensis: Zeitschr. f. die österr. Gymnasien 59, 1908, 704—706. Mommsen, Gesammelte Schriften 6, Berlin 1910, 578—581.

5. Damasus I. (Ende September 366 bis 10. oder 11. Dezember 384). — Auch von Papst Damasus haben sich außer den schon früher erwähnten Epigrammen und Gedichten mehrere, zum Teil in ver-

[1] Der griechische Briefwechsel mit Athanasius bei Migne 8, 1395—1400 (auch Migne, PP. Gr. 28, 1441—1446). Jaffé n. 229. Die zwei lateinischen Briefe bei Migne 8, 1406—1408 1399—1403. Jaffé n. 222 224.

[2] Ambr., De virginibus 3, 1—3 (Migne, PP. Lat. 16, 219—224); auch Migne 8, 1345—1350. Über das Datum der Predigt vgl. Rauschen in der Theol. Revue 1911, 277 f.

schiedenen Rezensionen überlieferte Briefe erhalten. Der Text liegt noch im argen, und die Chronologie ist an manchen Stellen unsicher. Die Mehrzahl der Briefe trägt dogmatischen Charakter. Ein im Auftrag einer römischen Synode erlassenes Schreiben an die Bischöfe Illyriens, „Confidimus", schärft die Lehre des Nicänums ein und vertritt die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen. Der lateinische Text scheint Übersetzung aus dem Griechischen zu sein. Die Synode mag 371 stattgefunden haben[1]. Drei Fragmente, „Ea gratia", „Illud sane", „Non nobis", sind einem oder, wahrscheinlicher, zwei späteren, aber nicht mehr genauer datierbaren Synodalschreiben an die orthodoxen Bischöfe des Orients zuzuweisen. Sie handeln gleichfalls von dem Trinitätsdogma, nehmen jedoch auch schon dem Apollinarismus gegenüber Stellung[2]. Von besonderem dogmengeschichtlichem Interesse ist ein Brief des Papstes an Bischof Paulinus von Antiochien, „Per filium", welcher näher auf den Apollinarismus eingeht und in eine „Confessio fidei catholicae", eine lange Reihe von Anathematismen, mündet. Ob freilich diese „Confessio" dem Briefe von Haus aus beigegeben war oder erst nachträglich angehängt wurde, ist zweifelhaft. In der Datierung des Briefes schwanken die Forscher zwischen 375 und 380[3]. Ein weiteres, durch Theodoret überliefertes Synodalschreiben gegen Apollinaris von Laodicea und seinen Schüler Timotheus von Berytus scheint dem Jahre 383 anzugehören[4]. Papst Damasus bzw. einer unter ihm abgehaltenen römischen Synode haben manche Kritiker wohl mit Recht auch einen Teil der sog. Gelasianischen Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris" zuerkannt. Außer einem Verzeichnisse der „libri recipiendi" und der „libri apocryphi", dem letzten und größten Teile, von welchem das Ganze seinen Namen erhalten hat, umfaßt diese Dekretale in der überlieferten Gestalt noch vier kleinere Stücke: „de Spiritu Sancto", „de canone Scripturae Sacrae", „de sedibus patriarchalibus", „de synodis oecumenicis". Die drei ersten Stücke dürften auf eine römische Synode um 382 zurückzuführen sein[5].

---

[1] Ep. „Confidimus", Migne 13, 347—349. Jaffé n. 232. Die Überlieferung und die Entstehungszeit (371) bespricht H. Lietzmann, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1, Tübingen 1904, 53 ff.

[2] Diese drei Fragmente bei Migne 13, 350—354. Vgl. Lietzmann a. a. O.

[3] Ep. „Per filium" und „Confessio fidei catholicae", Migne 13, 354—364. Jaffé n. 235. Lietzmann (a. a. O. 57 ff) setzt den Brief nebst der „Confessio" in den Spätherbst 375 und erörtert auch die Überlieferung. Nach Schäfer (Basilius' d. Gr. Beziehungen zum Abendlande, Münster i. W. 1909, 8—10) stammt der Brief aus dem Jahre 375, die „Confessio" aber erst aus dem Jahre 381.

[4] Theodor., Hist. eccl. 5, 10; auch Migne 13, 369—372. Jaffé n. 234.

[5] Die Stücke „de Spiritu Sancto" und „de sedibus patriarchalibus" bei Migne 13, 373—376, unter den Briefen des Papstes Damasus; die ganze Dekretale mit Weglassung des Stückes „de Spiritu Sancto" bei Migne 59, 157—164, unter den

Andere Briefe greifen in die Sphäre der Kirchendisziplin ein. Ein Synodalschreiben an die Kaiser Gratian und Valentinian, in welchem über die Umtriebe häretischer und schismatischer Bischöfe geklagt und eine Reform des kirchlichen Gerichtswesens verlangt wird, setzt man nunmehr in den Herbst des Jahres 378. Die sehr entgegenkommende Antwort der Kaiser ist in einem „Rescriptum ad Aquilinum vicarium urbis" enthalten[1]. Aus dem Jahre 381 stammen zwei Briefe des Papstes an Bischof Ascholius von Thessalonich, welche die Ordination des Alexandriners Maximus zum Bischof von Konstantinopel für ungültig erklären[2]. Auch ein Schreiben an gallische Bischöfe, welches früher Papst Innocenz I. (402—417), später Papst Siricius (384—399) zugeeignet wurde, ist neuerdings von Babut mit beachtenswerten Gründen für Damasus in Anspruch genommen worden. Dasselbe erteilt Antworten auf sechzehn disziplinäre Anfragen und ist nicht, wie man bisher annahm, ein Synodalschreiben, sondern eine päpstliche Dekretale, unter Voraussetzung der Richtigkeit der These Babuts die älteste Dekretale, welche noch vollständig vorliegt[3].

Zwei Privatbriefe des Papstes an Hieronymus bitten um Aufschluß über biblische Schwierigkeiten, der erste über die Bedeutung des Wortes Hosanna, der zweite über fünf verschiedene Fragen aus dem Alten Testament. Beide Briefe fallen in die Jahre 382—384. Die Antworten des hl. Hieronymus sind auch noch erhalten[4]. Unecht, aber uralt und für die Geschichte der Liturgie nicht ohne Interesse, ist ein Briefwechsel zwischen Damasus und Hieronymus über die

---

Briefen des Papstes Gelasius. Den besten Text der Dekretale gibt Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum 1, Brunsbergae 1868, 454—471, unter den Briefen des Gelasius, aber ohne die Stücke „de Spiritu Sancto" und „de canone Scripturae Sacrae", welche Thiel (Monita praevia 44 ff) Damasus zuteilt. Die drei ersten Stücke, „de Spiritu Sancto", „de canone Scripturae Sacrae", „de sedibus patriarchalibus", wurden als Eigentum einer römischen Synode des Jahres 382 von neuem herausgegeben durch C. H. Turner im Journal of Theol. Studies 1, 1900, 554—560. Über die Untersuchungen bezüglich der Herkunft der Dekretale berichten A. Koch, Der hl. Faustus, Bischof von Riez, Stuttgart 1895, 57 ff; L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. Br. 1910, 205 ff.

[1] Ep. ad Gratianum et Valentinianum nebst dem Reskript der Kaiser bei Migne 13, 575—588. Das Reskript der Kaiser auch in der Collectio Avellana ed. Guenther, Vindob. 1895—1898, 1, 54—58. In den Herbst 378 verlegen die Synode sowohl Rauschen, Jahrbb. der christl. Kirche usw. 31 ff, wie auch Wittig, Papst Damasus I., Rom 1902, 11 ff.

[2] Epp. ad Ascholium, Migne 13, 365—370. Jaffé n. 237—238.

[3] Ep. ad Gallos episcopos, Migne 13, 1181—1194, unter den Briefen des Papstes Siricius. Untersuchungen über die Herkunft des Schreibens nebst einer neuen Rezension des Textes bei E. Ch. Babut, La plus ancienne décrétale (Thèse), Paris 1904, 8°.

[4] Epp. ad Hieronymum, Migne 13, 371—373; auch unter den Briefen des hl. Hieronymus, Migne 22, als Ep. 19 und Ep. 35, weil als Ep. 20 und Ep. 36 die Antworten des hl. Hieronymus folgen. Jaffé n. 239 253.

Übersetzung des Psalmenbuches nach der Septuaginta[1]. Mehrere andere unechte Briefe des Papstes an Hieronymus sind erst der Feder Pseudoisidors entflossen.

Coustant a. a. O. 471—622, App. 101—102; Migne, PP. Lat. 13, 347 bis 376 423—442 1195—1218. Wenzlowsky a. a. O. 265—406. Jaffé a. a. O. 37—40, n. 232—254. Die neueste Literatur über Papst Damasus ist § 38, 2 angegeben worden.

6. Siricius (Dezember 384 bis 26. November 399). — An der Spitze der Briefe des Papstes Siricius steht eine lange, vom 10. Februar 385 datierte Dekretale an Bischof Himerius von Tarragona in Spanien. Sie entscheidet fünfzehn Fragen der Kirchendisziplin, welche Himerius noch Papst Damasus unterbreitet hatte. Himerius wird beauftragt, die Entscheidung auch seinen Nachbarbischöfen bekannt zu geben[2]. Ein kurzes Schreiben an Bischof Anysius von Thessalonich, welches dem Adressaten die Aufsicht über die Bischofswahlen in ganz Illyricum orientale zuweist, ist 385 oder 386 erlassen worden[3]. Am 6. Januar 386 fand zu Rom eine Synode statt, welche verschiedene ältere Kirchengesetze von neuem einschärfte. Die Beschlüsse wurden jenen Bischöfen Italiens, welche auf der Synode zu erscheinen verhindert gewesen waren, schriftlich mitgeteilt. In dieser ursprünglichen Ausfertigung ist das Schreiben verloren gegangen, während es sich erhalten hat in der Form, in welcher es später durch Siricius den Bischöfen Afrikas übersandt ward[4]. Ungewiß ist die Entstehungszeit eines Rundschreibens des Papstes an die orthodoxen Bischöfe in den verschiedenen Provinzen betreffend die Ordination der Kleriker[5].

Zwei andere Briefe beschäftigen sich mit dogmatischen Fragen. Ein um 390 erlassenes Rundschreiben verurteilt auf Grund des Votums einer römischen Synode die Lehren des abtrünnigen Mönches Jovinianus, insbesondere die Lehre von der Gleichwertigkeit des ehelichen Lebens mit der Virginität[6]. Ein Brief vom Jahre 392 an Anysius von Thessa-

---

[1] Dieser Briefwechsel bei Migne 13, 440—441 (Pseudo-Damasus, Ep. 5) und Migne 30, 294—296 (Pseudo-Hieronymus, Ep. 47). Vgl. zu demselben G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (Studi e Testi 5), Roma 1901, 113 bis 126.

[2] Ep. 1, ad Himerium, Migne 13, 1131—1148. Jaffé n. 255. Über den Inhalt des Schreibens vgl. Rauschen a. a. O. 219—221. Den herkömmlichen Namen der ältesten Dekretale hat Babut diesem Schreiben streitig gemacht, indem er, wie soeben bemerkt ward, eine andere, bisher Siricius beigelegte Dekretale (Ep. Siricii 10, ad Gallos episcopos, Migne 13, 1181—1194) Papst Damasus zueignete.

[3] Ep. 4, ad Anysium, Migne 13, 1148—1149. Jaffé n. 259. Vgl. Rauschen a. a. O. 221.

[4] Ep. 5, ad episcopos Africae, Migne 13, 1155—1162. Jaffé n. 258. Vgl. Rauschen a. a. O. 239—241.

[5] Ep. 6, ad diversos episcopos, Migne 13, 1164—1166. Jaffé n. 263.

[6] Ep. 7, ad diversos episcopos adversus Iovinianum, Migne 13, 1168—1172; auch unter den Briefen des hl. Ambrosius, Migne 16, 1121—1123. Jaffé n. 260. Rau-

lonich und die übrigen Bischöfe Illyriens kehrt sich gegen einen mit Jovinianus geistesverwandten Häretiker, Bischof Bonosus von Sardika. Auf eine Anfrage der Adressaten hin verteidigt Siricius auf das entschiedenste den von Bonosus bekämpften Glauben an die immerwährende Jungfrauschaft Mariens. Im übrigen will er dem Urteil der Adressaten, welch letztere durch eine Synode zu Capua 391 oder 392 mit näherer Untersuchung der Angelegenheit des Bonosus betraut worden waren, nicht vorgreifen[1].

Coustant a. a. O. 621—712; Migne, PP. Lat. 13, 1115—1196. Wenzlowsky a. a. O. 407—488. Jaffé a. a. O. 40—42, n. 255—272.

7. Anastasius I. (Ende 399—402). — Von Papst Anastasius liegen noch drei Briefe vor, alle drei durch die origenistischen Streitigkeiten veranlaßt. In einem Briefe vom Jahre 399 oder 400 an Bischof Simplicianus von Mailand macht der Papst die Mitteilung, daß Bischof Theophilus von Alexandrien Origenes verurteilt habe und daß er selbst, dem Ersuchen des Alexandriners entsprechend, diesem Urteil beigetreten sei. Nach dem Tode Simplicians, 15. August 400, wendet sich Anastasius an Bischof Venerius von Mailand, um ihn, unter Verweisung auf den Brief an Simplicianus, einzuladen, dem Votum der alexandrinischen und der römischen Kirche sich anzuschließen. Der dritte Brief enthält die Antwort auf eine Anfrage des Bischofs Johannes von Jerusalem, ob nicht auch Rufinus wegen seiner Übersetzung der Schriften des Origenes zu verurteilen sei. Der Papst verwirft von neuem die Schriften des Origenes und legt seinen Brief an Venerius bei. Ob aber auch der Übersetzer die Schuld des Verfassers teile, sei immerhin zweifelhaft; es komme alles auf die Absicht des Übersetzers an: Rufinus habe die göttliche Majestät zur Schiedsrichterin seines Gewissens[2].

Coustant a. a. O. 711—738; Migne, PP. Lat. 20, 51—80. Wenzlowsky a. a. O. 489—512. Jaffé a. a. O. 42—43, n. 273—284. Der Brief an Simplicianus steht auch als Ep. 95 unter den Briefen des Hieronymus, Migne 22, 772—774. — Der Brief an Venerius ist erst 1871 in einer Brüsseler

---

schen (a. a. O. 378 f) will die römische Synode ebenso wie die spätere maliändische Synode gegen Jovinianus ins Jahr 392 setzen.

[1] Ep. 9, ad Anysium Thessalonicensem aliosque Illyrici episcopos, Migne 13, 1176—1178; auch unter den Briefen des hl. Ambrosius, Migne 16, 1172—1174 Jaffé n. 261. Vgl. Rauschen a. a. O. 340 ff.

[2] Die Worte Ep. ad Ioan. Hieros. 3, Migne 20, 69—70: „Origenes autem, cuius in nostram linguam composita derivavit (sc. Rufinus), antea et quis fuerit et in quae processerit verba, nostrum propositum nescit", sind sehr oft dahin gedeutet worden, daß der Papst vor der Übersetzung des Werkes „De principiis" durch Rufinus von Origenes gar nichts gewußt habe (so auch noch Grützmacher, Hieronymus 3, 56 f). Dem Wortlaut wie dem Zusammenhang nach will der Papst sagen, es handle sich für ihn zurzeit nicht um den Origenes der Vorzeit, sondern lediglich um den Origenesübersetzer der Gegenwart.

Handschrift des 10. Jahrhunderts aufgefunden worden. Ausgaben von C. Ruelens im Bibliophile Belge 6, 1871, 123—129; von H. Nolte im Katholik 1872, 1, 251—253 (mangelhaft) und andern, namentlich aber von J. van den Gheyn in der Revue d'histoire et de littérature relig. 4, 1899, 1—12. — Der Brief an Johannes von Jerusalem steht auch unter den Werken des Rufinus, Migne 21, 627—632, und unter den Werken des Marius Merkator, Migne 48, 231—240.

Drittes Kapitel.

Illyrier.

§ 40. Arianer und Antiarianer.

(1. Germinius von Sirmium und Heraklianus. 2. Wulfila. 3. Auxentius von Dorostorum und Maximinus. 4. Fragmente ungewisser Herkunft. 5. Das „Opus imperfectum in Matthaeum".)

1. Germinius von Sirmium und Heraklianus. — Germinius, seit etwa 356 Bischof von Sirmium, hat auf den voraufgehenden Blättern schon mehrmals genannt werden müssen, weil er ähnlich wie die Bischöfe Valens von Mursa und Ursacius von Singidunum zu den besondern Günstlingen des Kaisers Konstantius zählte und deshalb im Kampfe gegen das Nicänum eine Zeitlang eine Rolle spielen konnte. Der soeben erst erwähnte Hilferuf des exilierten Papstes Liberius „ad Ursacium, Valentem et Germinium" [1] beleuchtet grell die kirchenpolitische Situation im Jahre 357. Und bis zum Tode des Konstantius am 3. November 361 ist sie im wesentlichen dieselbe geblieben. Als Verfechter des Arianismus bzw. des Homöismus erscheint Germinius auch noch zu Anfang 366 in der Disputation mit einem gewissen Heraklianus, welche ein Ohrenzeuge zu Papier brachte.

Das reizende Dokument, überschrieben „Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi de fide synodi Nicaenae et Ariminensis Arianorum", ist von Caspari in zwei Handschriften des 10. und 12. Jahrhunderts aufgefunden worden. Der Laie Heraklianus tritt für das „omousion" ein, während Germinius predigt: „non similis filius patri per omnia". Es handelt sich nicht um einen fingierten Tendenzdialog, sondern um eine wirkliche Streitverhandlung. Drei Sirmier, Heraklianus, Firmianus und Aurelianus, waren ihres nicänischen Glaubens wegen ins Gefängnis geworfen worden und werden am Freitag den 13. Januar 366 von Bischof Germinius einem öffentlichen Verhör unterzogen. Heraklianus, bibelfest und auch mit Tertullian vertraut[2], dabei schlagfertig und redegewandt, macht den Bischof

[1] Migne, PP. Lat. 8, 1368—1371.

[2] Das, was Heraklianus als sein Glaubensbekenntnis vorträgt (mit den Schlußworten: „Haec mea fides est"), ist eine fast wörtliche Reproduktion der christologischen Ausführung in Tertullians Apologeticum 21. Vgl. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 143 ff.

sowohl wie die ab und zu im Sinne des Bischofs eingreifenden Kleriker verstummen. Man muß zu andern Mitteln greifen. Nachdem Heraklianus schon gleich zu Anfang des Verhörs von einem Diakon und einem Lektor durchgeprügelt worden, werden zum Schluß alle drei Nicäner gezwungen, ein arianisches Glaubensbekenntnis zu unterschreiben. Der jedenfalls bald nachher in dem damaligen pannonischen Vulgärlatein niedergeschriebene Bericht ist ebenso umständlich und genau wie frisch und anschaulich.

Vielleicht hat das Wort des Laien doch einen dauernden Eindruck bei dem Bischofe hinterlassen. Im Laufe des Jahres 366 vollzog Germinius eine Schwenkung und ward aus einem Homöer ein Homöusianer. Drei hierhin gehörige Schriftstücke sind von Hilarius aufbewahrt worden[1]. Ein Brief mehrerer bisheriger Gesinnungsgenossen, Valens, Ursacius und anderer arianischer Bischöfe, vom 18. Dezember 366 fragt, verwundert und beleidigt, bei Germinius an, ob es wirklich wahr sei, was von ihm erzählt werde, daß er seinen Glauben gewechselt habe und nunmehr lehre: „similem esse per omnia filium patri excepta innativitate". Ein Glaubensbekenntnis des Germinius, welches kein Datum trägt, aber wahrscheinlich der Antwort auf den genannten Brief beigegeben war, gipfelt in dem Satze: „filium patri per omnia similem". Ein vermutlich aus derselben Zeit stammender längerer Brief des Germinius „ad Rufianum, Palladium et ceteros" wiederholt noch einmal: „filium per omnia patri similem excepta innativitate." Mit dem Winter 366/367 verliert sich die Spur des Bischofs. Als Schriftsteller sind Valens, Ursacius und Germinius, soviel bekannt, nicht aufgetreten.

Die „Altercatio" bei C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 131—147; vgl. v—viii. Zu den drei von Hilarius aufbewahrten Schriftstücken vgl. Feder, Studien zu Hilarius von Poitiers 1, Wien 1910, 100—104. Über Separatabdrucke des Glaubensbekenntnisses des Germinius und des Briefes „ad Rufianum" s. Feder 35 f. Der Brief „ad Rufianum" auch bei A. E. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, 138—141.

2. Wulfila. — Wulfila wirkte etwa 341—348 als arianischer, d. h. homöischer, Chorbischof im transdanubischen Gotien, floh dann aus Anlaß einer grausamen Christenverfolgung mit zahlreichen christlichen Goten über die Donau ins Römerreich und war noch mehr als dreißig Jahre lang in Moesia inferior, am Hämus, in der Nähe des heutigen Plevna, unter seinen Landsleuten tätig, wahrscheinlich gleichfalls in der Eigenschaft eines Chorbischofs. Über seine Lebensdaten im einzelnen gehen die Ansichten noch weit auseinander. Daß er nicht 381, sondern erst 383 gestorben ist, dürften die Erörterungen von Sievers, Jostes, Streitberg, Kauffmann sichergestellt haben. Sein literarischer Ruhmestitel ist die gotische Bibel. Nach Philostorgius, Sokrates und Sozomenus hat Wulfila die Heilige Schrift in die Sprache der Goten übertragen, indem er zugleich die gotischen Schriftzeichen

[1] Hil. Pict., Ex opere hist. fragm. 13 14 15; Migne 10, 717—724.

erfand. Auf Grund dieser Zeugnisse werden die namenlos überlieferten Bruchstücke einer aus dem Griechischen geflossenen gotischen Bibelübersetzung, der ältesten Bibel in germanischer Zunge, allgemein Wulfila zugeschrieben. Neueste Ausgabe nebst Rekonstruktion der griechischen Vorlage von W. Streitberg, Die gotische Bibel, Tl 1, Heidelberg 1908, 8° (Germanische Bibliothek, Abt. 2, Bd 3, 1). Weit verbreitet ist die Ausgabe von Stamm-Heyne, Ulfilas oder die uns erhaltenen Denkmäler der gotischen Sprache, 11. Aufl. von F. Wrede, Paderborn 1908, 8°. Kleine neuentdeckte Stücke eines gotischen Bibeltextes (Abschnitte aus Lk 23—24) bei P. Glaue und K. Helm, Das gotisch-lateinische Bibelfragment der Universitätsbibliothek zu Gießen, Gießen 1910, 8°. Zur Herkunft des Fragmentes vgl. F. Rühl in der Zeitschr. f. die neutestamentl. Wiss. 12, 1911, 85 f. — Laut seinem Schüler Auxentius von Dorostorum (bei Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 74) hat Wulfila auch zahlreiche selbständige Schriften, Predigten und Bibelkommentare (plures tractatus et multas interpretationes) hinterlassen, und zwar in allen drei Idiomen, welche damals in den Donaugegenden gesprochen wurden, in gotischer, lateinischer und griechischer Sprache. Alle diese Schriften scheinen zu Grunde gegangen zu sein, mit Ausnahme eines kurzen lateinischen Glaubensbekenntnisses Wulfilas, welches Auxentius (bei Kauffmann a. a. O. 76) aufbewahrt hat. Dasselbe drückt sich bezüglich des Sohnes, unter Umgehung aller arianischen Schlagworte, sehr kurz und farblos aus, während es den Heiligen Geist „nec deum nec dominum, sed ministrum Christi" nennt. Die authentische Interpretation des Passus über den Sohn gibt der einläßliche Bericht des Auxentius (Kauffmann 73 f), nach welchem Wulfila die Homousianer wie die Homöusianer bekämpfte „et filium similem esse patri suo dicebat". Die gotische Erklärung des Johannesevangeliums („Skeireins"), von welcher sich einige unzusammenhängende Blätter erhalten haben (bei Streitberg a. a. O. 456—471), ist ihrer Herkunft nach bestritten, indem sie von einigen Wulfila beigelegt, von andern ins 5. Jahrhundert verwiesen wird. Ein griechisches Martyrium des hl. Sabas, welcher am 12. April 372 in Skythien litt (Acta SS. Aprilis 2, Antverp. 1675, 966—968), ist von H. Boehmer-Romundt (Neue Jahrbb. f. das klassische Altertum 11, 1903, 272—288) Wulfila zugeeignet worden, gehört aber, wie G. Pfeilschifter (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München, Reihe 3, 1, München 1907, 192—224) zeigte, ohne Zweifel einem orthodox-katholischen Bischof, vielleicht dem Bischof Bretanion von Tomi in Skythien, an. Vgl. über Wulfila Streitberg, Gotische Literatur, bei Paul, Grundriß der germanischen Philologie 2, 1². Straßburg 1901—1909, 4—28.

3. Auxentius von Dorostorum und Maximinus. — Der freigebliebene Rand einer Anzahl von Blättern des cod. Parisinus 8907 saec. V ist von einer späteren Hand, wahrscheinlich im 6. Jahrhundert, mit einem neuen Eintrag versehen worden. Es sind die Blätter, welche das erste Buch des hl. Ambrosius „De fide" und die Akten der antiarianischen Synode zu Aquileja vom 3. September 381 enthalten. Der Eintrag aber ist eine gegen Ambrosius bzw. gegen die Synode von Aquileja, auf welcher Ambrosius der Hauptwortführer der Orthodoxen war, polemisierende Abhandlung eines nicht näher bezeichneten Bischofs Maximinus, von dem Herausgeber, Kauffmann, „Dissertatio Maximini contra Ambrosium" betitelt (Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 65—90), ein „von schriftstellerischer Unerfahrenheit und Unselbständigkeit zeugendes, fast alles rhetorischen Schmuckes entbehrendes, von der Polemik zehrendes Werk" (Kauffmann a. a. O. XLI). Übrigens ist sie auch nicht unversehrt erhalten; in der Mitte klafft eine größere Lücke. Die Abfassung berechnet Kauffmann auf die zweite Hälfte

des Jahres 383. Den Verfasser identifiziert er mit dem Gotenbischof Maximinus, welcher seine Landsleute von der Balkanhalbinsel nach Afrika begleitete und die Kühnheit hatte, sich 427 oder 428 zu Hippo in eine öffentliche Disputation mit Augustinus einzulassen. — Von ungleich größerem Werte als die „Dissertatio Maximini“ selbst ist jedoch das derselben einverleibte Bruchstück einer „Epistola Auxentii episcopi Dorostorensis de fide, vita et obitu Wulfilae“ (Kauffmann 73—76), eines warmen Nachrufes auf den kurz vorher gestorbenen Wulfila aus der Feder eines dankerfüllten Schülers. Dieses Bruchstück, welches zur größeren Hälfte der Darlegung der Lehre des Meisters gewidmet ist und zum Schluß das Abs. 2 erwähnte Glaubensbekenntnis Wulfilas mitteilt, stellt eine sehr wichtige Geschichtsquelle dar. Dorostorum in Moesia inferior, der Bischofssitz des Auxentius, ist das heutige Silistria in Bulgarien. — Zweier der „Dissertatio Maximini“ eingeflochtenen Zitate aus einer Streitschrift des Bischofs Palladius von Ratiaria gegen Ambrosius ist oben schon S. 534 gedacht worden. — Das Bruchstück der „Epistola Auxentii“ wurde nach der Pariser Handschrift zuerst herausgegeben von G. Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila, Hannover 1840, 4°. Einen Gesamtüberblick über den Inhalt der Handschrift gab W. Bessell, Über das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum, Göttingen 1860, 8°. Eine sorgfältige Ausgabe des späteren Eintrags lieferte Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 4° (Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte, Texte 1). L. Saltet, Un texte nouveau: La dissertatio Maximini contra Ambrosium: Bulletin de litt. ecclés. 2, 1900, 118—129.

4. Fragmente ungewisser Herkunft. — Arianischer Herkunft und Tendenz sind auch die von A. Mai (Script. vet. nova Coll. 3, Romae 1828, 2, 186—237) aus codices rescripti des Klosters Bobbio ans Licht geförderten Fragmente von Homilien über das Lukasevangelium und von dogmatisch-polemischen Abhandlungen. Die letzteren Fragmente (Mai 208—237; abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 13, 593—628), 19 an der Zahl, sind mehreren Abhandlungen entnommen, welche sehr wahrscheinlich einen und denselben Verfasser haben, einen lateinisch schreibenden Arianer, der um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert entweder in Norditalien oder in den Donauländern lebte; die Vermutung, einer der Abs. 3 erwähnten Bischöfe, Auxentius von Dorostorum, Palladius von Ratiaria, Maximinus, sei der Verfasser, entbehrt der ausreichenden Begründung. Manche dieser Fragmente umschließen interessante Anführungen aus verloren gegangenen älteren theologischen Schriften. Einige derselben, insbesondere das 7. Fragment, welches gegen die Orthodoxen mit Gebeten aus ihrer eigenen Liturgie argumentiert, sind durch Mercati (nach cod. Vatic. 5750) von neuem rezensiert worden. — Die Fragmente von Homilien über das Lukasevangelium (Mai 191—207; nicht bei Migne), Reste von wirklichen, im Gemeindegottesdienst vorgetragenen Predigten über Lk 1—6, 11, stammen von einem Manne, welcher nicht nur theologisch, sondern auch einigermaßen rhetorisch gebildet war. Allem Anschein nach ist es ein lateinisch sprechender Gote aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Die Identität mit dem Verfasser der dogmatisch-polemischen Abhandlungen ist nicht ausgeschlossen, läßt sich aber nicht weiter erhärten. — G. L. Krafft, Commentatio historica de fontibus Ulfilae arianismi ex fragmentis Bobiensibus erutis, Bonnae 1860, 4°. G. Mercati, Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane con un excursus sui frammenti dogmatici ariani del Mai (Studi e Testi 7), Roma 1902, 45—71. H. Boehmer-Romundt, Über den litterarischen Nachlaß des Wulfila und seiner Schule: Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 233—269. Th. v. Zahn, Lateinische Predigten eines

Arianers über das Lukasevangelium aus dem 5. Jahrhundert: Neue kirchl. Zeitschr. 21, 1910, 501—518. — Eine bisher unbekannte arianische Predigt, wohl aus dem 4. Jahrhundert, bei C. H. Turner, An arian sermon from a MS in the Chapter Library of Verona: The Journal of Theol. Studies 13, 1912, 19—28.

5. Das „Opus imperfectum in Matthaeum“. — Das sog. „Opus imperfectum in Matthaeum“ ist ein verstümmelter lateinischer Kommentar zum ersten Evangelium, welcher im mittelalterlichen Abendlande als vermeintliches Werk des hl. Chrysostomus nicht geringes Ansehen genoß und infolgedessen auch unter den Schriften des Goldmundes gedruckt wurde (Migne, PP. Gr. 56, 611—946). Erasmus wies nach, daß derselbe vielmehr einem ausgesprochenen Arianer angehört, einem Verfechter des Homöismus und leidenschaftlichen Gegner der Homousie. Wie er unter den Namen des Goldmundes geraten ist, steht dahin. Kein Zweifel aber, daß er eines derartigen Schutzes wert war. Trotz seines unaufhörlichen Allegorisierens fesselt dieser Kommentar durch die bewunderungswürdige Vertrautheit mit den heiligen Schriften, den Reichtum und die Originalität der Gedanken, die Fülle eigenartiger Bilder, die schlagende Argumentation, die kernige Sprache. Dazu im Hintergrunde eine charaktervolle Bestimmtheit der Anschauungen, eine pessimistische und rigoristische Strenge und ein brennender Eifer für die wahre Kirche Christi, das Häuflein der Homöer, welches von dem Heere der Häretiker, der Katholiken, verschlungen zu werden droht. Laut eigener Aussage hat der merkwürdige Autor auch Kommentare zu Markus und Lukas geschrieben, welche jedoch verschollen sind (vgl. Paas, Das Opus imperf. in Matth., Tübingen 1907, 125 ff). Wer ist der Autor? Bis vor kurzem lautete die Antwort allgemein: ein lateinisch schreibender Bischof in den Donauprovinzen zu Anfang des 5. Jahrhunderts. Nicht selten ward vermutungsweise der Name des Gotenbischofs Maximinus (Abs. 3) genannt. Der überlieferte lateinische Text des Kommentares galt als Originaltext. Stiglmayr erkannte, und wohl mit Recht, auf ein griechisches Original und erklärte den lateinischen Text für eine freie Bearbeitung, bei welcher die Eigenart des Lateiners in Sprach- und Denkformen bis zu einem gewissen Grade zu ihrem Rechte gelangen konnte. Die eingestreuten Andeutungen über Ortsverhältnisse aber führen nach Stiglmayr aus dem Westen weg in den Osten, in die politische Diözese Thrazien mit der Stadt Konstantins, welche, solange eine Reichsteilung bestand, stets zum Osten, und zwar zur prätorischen Präfektur des Oriens, gezogen ward. Wenn jedoch Stiglmayr zu dem Schlusse gelangt, der Autor sei wahrscheinlich der arianische Presbyter Timotheus, welcher unter Arkadius (395—408) zu Konstantinopel lebte und im Rufe eines großen Bibelkenners stand (Socr., Hist. eccl. 7, 6), und der lateinische Bearbeiter sei vielleicht der 580 gestorbene spanische Bischof Martin von Bracara, so erheben sich Bedenken, weil von einer literarischen Betätigung jenes Timotheus nichts verlautet und Martin von Bracara sozusagen sein ganzes Leben der Bekämpfung des Arianismus gewidmet hat. — H. Boehmer-Romundt, Des Pseudo-Chrysostomus Opus imperf. in Matth.: Zeitschr. f. wiss. Theol. 46, 1903, 361—407. F. X. Funk, Zum Opus imperf. in Matth.: Theol. Quartalschrift 86, 1904, 424—428. Th. Paas, Das Opus imperf. in Matth. (Inaug.-Diss.), Tübingen 1907, 8°. Fr. Kauffmann, Zur Textgeschichte des Opus imperf. in Matth. (Festschrift), Kiel 1909, 8°. J. Stiglmayr, Das Opus imperf. in Matth.: Zeitschr. f. kath. Theol. 34, 1910, 1—38 473—499. O. Schilling, Eigentum und Erwerb nach dem Opus imperf. in Matth.: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 214—243.

§ 41. Niceta von Remesiana.

(1. Lebensumstände. 2. Die Unterweisung für Taufkandidaten. 3. Kleinere Schriften. 4. Hymnen. 5. Theotimus von Tomi.)

1. Lebensumstände. — Niceta von Remesiana ist erst durch Forschungen der jüngsten Zeit, vor allem durch die Bemühungen Morins und Burns, zu einer greifbaren Größe herausgearbeitet worden. Seine Lebensverhältnisse sowohl wie seine schriftstellerische Tätigkeit deckte eine Wolke von Mißverständnissen. Sein Name hatte schon sehr früh zu Verwechslungen mit andern Kirchenmännern der Vorzeit, Nicetas von Aquileja und Nicetius von Trier, Anlaß gegeben, und der Name seines weltentrückten Bischofssitzes hatte unter den Händen der Abschreiber alle möglichen Entstellungen durchlaufen. Remesiana lag an der Heeresstraße zwischen dem westlichen Europa und Konstantinopel, im binnenländischen Dacien, an der Stelle des heutigen serbischen Dorfes Bêla Palanka, in einer Gegend, in welcher griechische und lateinische Sprache und Bildung um den Vorrang stritten[1]. Beim Regierungsantritt Theodosius' d. Gr., 379, wurden die politischen Diözesen Macedonien und Dacien zu einem Illyricum orientale zusammengefaßt, von Illyricum occidentale abgetrennt und zur östlichen Reichshälfte geschlagen[2], während kirchlicherseits auch fernerhin Ostillyrien sowohl wie Westillyrien zum römischen Patriarchate gezogen ward. Auch der Bischof von Remesiana ist Abendländer und Lateiner vom Scheitel bis zur Sohle. Der Name Niceta, seiner Form nach durch inschriftliche und handschriftliche Belege gesichert[3], ist latinisiert aus *Νικητής*, wie „patriarcha" aus *πατριάρχης* und „sophista" aus *σοφιστής*. Geschriftstellert hat Niceta, soviel bekannt, nur lateinisch, wenngleich er ohne Zweifel auch des Griechischen mächtig gewesen ist und einmal, aber auch nur einmal, ein kurzes griechisches Bibelzitat einfließen läßt[4]. Das Bewußtsein der Solidarität mit den Bischöfen der lateinisch redenden Christenheit hat er namentlich durch wiederholte Reisen nach Italien bekundet. Wie wir von Paulinus von Nola erfahren, ist er mindestens zweimal, 398 und 402, nach Italien gekommen, hat auch Nola und das Grab des hl. Felix besucht und mit Paulinus innige Freundschaft geschlossen[5]. Als er 398 Abschied nahm, widmete Paulinus ihm, wie früher berichtet, ein sog. Propemptikon, Carmen 17, die wichtigste, ja sozusagen die einzige

---

[1] Vgl. Burn, Niceta of Remesiana, Cambridge 1905, Introd. XIX ff.

[2] Nach Rauschen (Jahrbb. der christl. Kirche usw. 469 ff) wäre Illyricum orientale nicht schon 379, sondern erst 395 beim Tode des Theodosius dem Ostreiche zugewiesen worden.

[3] Vgl. Burn a. a. O. XXXIV f. [4] De Spir. S. 16; Burn 32.

[5] Paulin. Nol., Carm. 17; Carm. 27, 148 ff; Ep. 29, 14. Alle diese Stellen auch bei Burn 141—155.

Quelle über sein Leben und Wirken. In schwunghaften Versen wird Niceta hier als ein ehrwürdiger und heiligmäßiger, schon betagter Bischof besungen, ein Mann der Askese und unentwegter Orthodoxie, ein apostolischer Missionär in Barbarenländern, bei Bessen, Skythen, Geten, Daken. Darf das „Nichae" in der Aufschrift eines Briefes des Bischofs Germinius von Sirmium an mehrere illyrische Amtsbrüder[1] zu „Nicetae" korrigiert werden, so würde sich ergeben, daß Niceta schon zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, im Winter 366/367, den Hirtenstab führte. Mit Sicherheit aber wird aus dem „Nicetae" in der Adresse eines Briefes des Papstes Innocenz I. an die Bischöfe Macedoniens[2] gefolgert werden können, daß Niceta auch am 13. Dezember 414 noch unter den Lebenden weilte.

E. Hümpel, Nicetas, Bischof von Remesiana. Eine litterarkritische Studie zur Geschichte des altkirchlichen Taufsymbols: Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 4, 1895, 275—343 416—469; auch separat erschienen, Bonn 1895. A. E. Burn, Niceta of Remesiana. His life and works, Cambridge 1905, 8°; vgl. C. Weyman, Die editio princeps des Niceta von Remesiana: Archiv f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14, 1906, 479—507. W. A. Patin, Niceta, Bischof von Remesiana, als Schriftsteller und Theologe (Inaug.-Diss.), München 1909, 8°.

2. Die Unterweisung für Taufkandidaten. — Die Schriftstellerei Nicetas war nach Inhalt und Form durch praktische Rücksichten bestimmt. Sein Hauptwerk scheint eine Unterweisung für Taufkandidaten in sechs Büchern gewesen zu sein. Gennadius hat sie „Competentibus ad baptismum instructionis libellos sex" betitelt und den Gegenstand der einzelnen Bücher verzeichnet[3]. Überliefert ist sie nur in Fragmenten. Von dem ersten Buche, welches laut Gennadius ausführte, „qualiter se debeant habere competentes, qui ad baptismi gratiam cupiunt pervenire", haben sich drei, von dem zweiten, welches „de gentilitatis erroribus" handelte, haben sich zwei kurze und abgerissene Stellen in Form von Zitaten erhalten. Auch von dem dritten Buche, „de fide unicae maiestatis"[4], liegen zwei Stücke vor, aber Stücke von beträchtlichem Umfang, zusammen vermutlich das Ganze darstellend. Das eine Stück, „de ratione fidei" überschrieben, verteidigt die Konsubstantialität des Sohnes gegen die Arianer, das zweite, „de Spiritus Sancti potentia", die Konsubstantialität des Heiligen Geistes gegen die Macedonianer. Hier wie dort nimmt Niceta das Nicänum zum Ausgangspunkte seiner Argumentation[5]. — Das

---

[1] Dieser Brief auch bei Burn 138—141.

[2] Innoc. P. I., Ep. 17, Migne, PP. Lat. 20, 526 ff. Jaffé n. 303.

[3] Gennad., De vir. ill. 22.

[4] Nach Gennadius; nach Kassiodor (Institt. div. litt. 16) „de fide".

[5] Das *ὁμοούσιον τῷ πατρί* des Nicänums übersetzt er „unius substantiae cum patre" oder „eiusdem substantiae" (De rat. fidei 3 4). Das Wort „consubstantialis"

vierte Buch, „adversus genethliologiam“, „gegen die Nativitätsstellerei“, ist gänzlich zu Grunde gegangen. Das fünfte hingegen, „de symbolo“, ist unversehrt auf uns gekommen, bald unter dem Namen des Nicetas von Aquileja bald unter dem Namen des Origenes. Es ist eine der ältesten und interessantesten Auslegungen des apostolischen Glaubensbekenntnisses und zugleich ein anziehendes Denkmal der katechetischen Kunst des Verfassers. Niceta schließt sich mehrfach, aber nicht in sklavischer Weise, an die Katechesen Cyrills von Jerusalem an und legt einen Symboltext zu Grunde, welcher den Artikel „communionem sanctorum“ enthält. — Das sechste und letzte Buch, „de agni paschalis victima“, ist abhanden gekommen. Daß Reste desselben in dem Schriftchen „De ratione paschae“ enthalten seien, welches unter den Werken des hl. Athanasius sowie auch unter den Werken Martins von Bracara steht, ist nur eine vorläufig wenigstens sehr schwach begründete Vermutung. Dieses Schriftchen setzt sich die Aufgabe, zu zeigen, daß Ostern nicht vor dem 22. März und nicht nach dem 21. April gefeiert werden dürfe.

Jedenfalls haben diese sechs Bücher in Verbindung miteinander Gennadius als ein einheitliches Werk vorgelegen, wenngleich sie wohl früher schon einzeln herausgegeben und später erst zusammengestellt worden sind. Darauf dürfte die Eingliederung der Bücher 4 und 6 hindeuten, gegen die Nativitätsstellerei und über das Pascha, welche durch den nächsten Zweck einer Unterweisung für Taufkandidaten nicht gefordert waren. Die noch erhaltenen Bücher 3 und 5, über den Glauben und über das Symbol, läßt Burn um 370—375, Patin nach 380 verfaßt sein[1]. Der spätere Ansatz erscheint zutreffender, namentlich deshalb, weil im dritten Buche der Name „Macedoniani“ als allgemein bekannter Parteiname verwendet wird[2]. Nach den eigenen Worten des Verfassers wollte das Werk sich der Fassungskraft aller, auch der „rusticae animae“, anpassen[3]. Gennadius rühmte den „simplex et nitidus sermo“; Kassiodor fand Gefallen an der „compendiosa brevitas“[4].

Die Überbleibsel der Unterweisung, bei Burn 6—54, sind nach und nach ans Licht gezogen worden. Zuerst ward das Glanzstück der ganzen Sammlung, die „Explanatio symboli“ oder das fünfte Buch des Werkes, von

---

hat er nicht. Dagegen hat er den übrigens schon von Tertullian gebrauchten Ausdruck „verbum substantivum“ (De Spir. S. 7), gleichbedeutend mit *λόγος οὐσιώδης* oder *ἐνυπόστατος*, „persönliches Wort“. Vgl. Patin, Niceta usw. 36 f 59.

[1] Burn, Niceta of Remesiana, Introd. LXVII ff. Patin a. a. O. 33 ff.

[2] De Spir. S. 2. Ganz ähnlich wird der Name „Macedoniani“ auch in der 383 geschriebenen „Epistola Auxentii episcopi Dorostorensis de fide, vita et obitu Wulfilae“, bei Fr. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, Straßburg 1899, 74, gebraucht.

[3] Siehe das Fragment des Proömiums bei Burn 6.

[4] Gennad. a. a. O. Cassiod. a. a. O.

St. Kardinal Borgia, Padua 1799, herausgegeben, und zwar nach einem cod. Chisianus saec. XIV, in welchem Bischof Nicetas von Aquileja, in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts, als Verfasser angegeben ist. J. Pr. Zabeo (Explanationem symboli, quae prodiit Patavii a. 1799, tribuendam probabilius esse S. Niceae Dacorum episcopo quam B. Nicetae episcopo Aquileiensi, Venetiis 1803, 4°) trat für die Rechte Nicetas von Remesiana ein. P. Braida jedoch (S. Nicetae episc. Aquilei. opuscula quae supersunt duo, additis fragmentis, Utini 1810, 4°) verteidigte die Autorschaft des Bischofs von Aquileja. Braidas weitläufige „Dissertatio in S. Nicetam" ist bei Migne, PP. Lat. 52, Paris. 1846, 875 bis 1136, abgedruckt. C. P. Caspari (Kirchenhistorische Anecdota 1, Christiania 1883, 341—360) konnte zu einer neuen Ausgabe der „Explanatio" außer der Handschrift Borgias (und Braidas) noch fünf weitere Handschriften des 12. Jahrhunderts benützen, Handschriften, welche Origenes als Verfasser bezeichnen, aber sämtlich Kopien einer und derselben älteren Vorlage sind, also nur einen Texteszeugen repräsentieren. Einen dritten Zeugen, eine Handschrift des 11. Jahrhunderts im Britischen Museum, hat erst Burn herangezogen. Vgl. Burn LXV ff. Inzwischen war die Autorschaft Nicetas von Remesiana sichergestellt worden. Die Symbolforscher hatten der „Explanatio" lebhaftes Interesse gewidmet. S. namentlich Hümpel a. a. O. Th. Zahn, Neuere Beiträge zur Geschichte des apostolischen Symbolums: Neue kirchl. Zeitschr. 7, 1896, 93—123. F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1, Leipzig 1894, 107 ff; 2, Leipzig 1900, 9 ff 440 ff. — Im Jahre 1802 veröffentlichte M. Denis (Codices mss. theol. Bibliothecae Palatinae Vindobonensis, vol. 2, pars 3, 2043—2046) sechs kleine Fragmente verschiedener Bücher der Unterweisung, welche in einem alten „Ordo de catechizandis rudibus" zitiert werden, nach einer Handschrift des 10. Jahrhunderts. Später ist dieser „Ordo" noch in mehreren andern Handschriften aufgefunden worden. Vgl. Burn LX ff. — Die zwei großen Bruchstücke des dritten Buches wurden von Kardinal Mai, SS. Episc. Nicetae et Paulini scripta ex Vaticanis codicibus edita, Romae 1827, 4°, zu Tage gefördert. Die „scripta S. Nicetae" dieser Ausgabe sind wieder abgedruckt bei Mai, Script. vet. nova Coll. 7, Romae 1833, 1, 314—340, und dieser Abdruck ist wiedergegeben bei Migne a. a. O. 52, 847—876. Das Stück „de ratione fidei" scheint nur durch den von Mai benützten cod. Vatic. saec. XV überliefert zu sein; das Stück „de Spiritus Sancti potentia" begegnete Morin auch in einem cod. Coloniensis saec. IX. Vgl. Burn LXII ff. — Das Schriftchen „De ratione paschae", welches an die gleichnamigen Abhandlungen der Afrikaner Hilarianus und Agriustia erinnert, hat Burn 92—110, unter den „opera Nicetae dubia", in zwei Fassungen herausgegeben, links in einer anscheinend älteren Textgestalt (bei Migne, PP. Gr. 28, 1605—1610, unter den Werken des hl. Athanasius), rechts in einer wahrscheinlich von Martin von Bracara, gest. 580, redigierten (von Krusch jedoch für die ältere Textgestalt erklärten) Form (bei Migne, PP. Lat. 72, 49—52, unter den Werken Martins von Bracara). Über den sehr zweifelhaften Zusammenhang dieses Schriftchens mit dem sechsten Buche der Unterweisung s. Burn CXXX f.

3. Kleinere Schriften. — Aus einigen kleineren Schriften tönt gleichfalls die Stimme des Seelsorgers.

a) Gennadius hat außer der Unterweisung für Taufkandidaten nur noch eine Schrift Nicetas gekannt: „ad lapsam virginem libellum, omnibus labentibus emendationis incentivum."[1] Über die Identität

[1] Gennad. a. a. O.

dieses „libellus“ wird gestritten. Wahrscheinlich ist unter demselben die unter den Werken des hl. Ambrosius stehende Schrift „De lapsu virginis consecratae“ verstanden, die Strafrede eines Bischofs über eine pflichtvergessene gottgeweihte Jungfrau[1]. Zwei alte Manuskripte, das eine aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, geben dieser Rede die Aufschrift: „Epistola Nicetae (Nicaeti) episcopi de lapsu Susannae devotae et cuiusdam lectoris.“ Und wenn aufgeregte, aber inhaltsleere Rhetorik, wie sie hier vorherrscht, sonst nicht Nicetas Sache ist, so fehlt es doch auch nicht an sehr signifikanten Übereinstimmungen in Gedanken und Ausdruck mit den sicher echten Schriften des Bischofs von Remesiana. Nach einer andern Meinung wäre der von Gennadius angeführte „libellus“ mit der erst von Morin nach einer Handschrift des 6. Jahrhunderts herausgegebenen, leider am Anfang verstümmelten „Epistola ad virginem lapsam“ zu identifizieren. Sie hat wirklich die Form eines Briefes, handelt über einen ähnlichen Fall — eine gottgeweihte Jungfrau war andern Sinnes geworden und hatte eine Ehe eingegangen —, ist jedoch ruhiger und sachlicher gehalten und wohl geeignet, Eindruck zu machen. Anderseits ist sie anonym überliefert und überhaupt von allen äußeren Zeugnissen verlassen und weist zugestandenermaßen auch keine irgendwie bemerkenswerten Anklänge an die sonstigen Schriften Nicetas auf.

Die „Epistola ad virginem lapsam“ ward nach cod. Parisinus 12097 saec. VI herausgegeben von G. Morin in der Revue Bénéd. 14, 1897, 193 bis 202, und wiederum von Burn a. a. O. 131—136. Vgl. die S. 533 verzeichnete Literatur.

b) An die Fragmente des dritten, gegen Arianer und Macedonianer gerichteten Buches der Unterweisung für Taufkandidaten schließt sich in einer Handschrift des 15. Jahrhunderts, ohne Verfassernamen, ein Traktat „De diversis appellationibus“ (Christi) an. In einer Handschrift des 11. Jahrhunderts, auf welche Mercati aufmerksam machte, tritt derselbe Traktat unter dem Namen Augustins auf. Trotzdem darf er mit hoher Wahrscheinlichkeit dem Verfasser der Unterweisung zugeeignet werden; Burn betrachtet ihn als eine Jugendschrift Nicetas. Er verbreitet sich über die verschiedenen Titel und Namen, welche dem Herrn in den heiligen Schriften beigelegt werden, und wendet sich in einem nicht sowohl lehrhaften als vielmehr erbaulichen Tone an den Gläubigen („o fidelis“, „frater“). Jedenfalls teilt er aber zugleich die polemische Tendenz des dritten Buches der Unterweisung, wie denn solche Erörterungen der biblischen Bezeichnungen des Sohnes, auf welche die Arianer Berufung einlegten, in antiarianischen Schriften häufiger vorkommen[2].

[1] Siehe vorhin S. 533.

[2] Schon Mai, der erste Herausgeber des Traktats, hat mit Recht auf Fõbadius von Agennum bzw. Gregor von Eliberis, De fide 6 (Migne 20, 42—43), verwiesen.

Ausgaben: Mai, SS. Episc. Nicetae et Paulini scripta, Romae 1827, 31 bis 34. Migne 52, 863—866. Burn 1—5.

c) bis d) Von größerer Bedeutung und auch von unzweifelhafter Echtheit sind zwei zusammenhängende Predigten, „De vigiliis servorum Dei“ und „De psalmodiae bono“. Sie wurden 1659 von d'Achery unter dem Namen des Bischofs Nicetius von Trier, um die Mitte des 6. Jahrhunderts, herausgegeben, nachdem vorher schon das erste Stück in den Drucken der Briefe des hl. Hieronymus eine Stelle gefunden hatte. Labbe, Sirmond, Holstenius haben bereits beide Stücke Niceta von Remesiana zuerkannt. „De vigiliis servorum Dei“, d. i. über die kirchlichen Vigilfeiern, will die kürzlich eingeführten nächtlichen Gottesdienste vom Freitag auf den Samstag und vom Samstag auf den Sonntag begründen und empfehlen. „De psalmodiae bono“, d. i. über den Wert des Psalmengesanges, will speziell für den gemeinschaftlichen Gesang bei diesen Gottesdiensten begeistern. Die erste Predigt kündigte die zweite schon an, und die zweite führt sich als Fortsetzung der ersten ein[1]. Beide aber sind in zwei verschiedenen Formen, der Originalfassung und einer späteren Redaktion, überliefert. Und bei „De psalmodiae bono“ hat der Redaktor stark eingegriffen und manches weggeschnitten, was der heutige Leser nicht missen möchte, wie den Verweis auf eine apokryphe „Inquisitio Abrahae“, welche sogar die Tiere und die Quellen und die Elemente singen ließ[2], und den zweiten der schon fast berühmt gewordenen Sätze, welche das Magnificat Elisabeth, nicht Maria, in den Mund legen[3].

Ausgaben: Migne 68, 365—376, „De vigiliis“ und „De psalm. bono“ unter dem Namen des Nicetius von Trier, nach der Ausgabe d'Acherys; Migne 30, 232—239, „De vigiliis“ unter den unechten Briefen des Hieronymus. G. Morin in der Revue Bénéd. 14, 1897, 385—397, erste Ausgabe der ursprünglichen Fassung von „De psalm. bono“; vgl. Morin in der Revue Biblique 6, 1897, 282—288. — Burn 55—82; vgl. LXXXIV ff. Zur Kritik des Textes bei Burn vgl. G. Mercati in der Theol. Revue 1910, 191.

4. Hymnen. — Paulinus von Nola stellt seinen Freund auch als Hymnendichter und Lehrer der Barbaren im Hymnengesange dar. Er spricht von der „lingua Nicetae modulata Christum“[4] und ruft Niceta

Über sonstige Parallelen vgl. Burn XLI ff; Kattenbusch in der Theol. Literaturzeitung 1906, 385 f.

[1] De psalm. bono 1: „Memini me pollicitum, cum de gratia et utilitate vigiliarum dixissem, sequenti sermone de hymnorum et laudum ministerio esse dicturum.“ So der Text bei Mercati in der Theol. Revue 1910, 191. Der Text bei Burn 67—68 ist augenscheinlich fehlerhaft.

[2] A. a. O. 3: „Inquisitio Abrahae, ubi cantasse ipsa animalia et fontes et elementa finguntur.“ Vgl. Patin, Niceta usw. 72 ff.

[3] Ebd. 9: „Nec Elisabeth, diu sterilis, edito de repromissione filio Deum de ipsa anima magnificare cessavit“; 11: „Cum Elisabeth Dominum anima nostra magnificat.“ Vgl. Patin a. a. O. 74 ff.

[4] Paulin. Nol., Carm. 17, 114.

zu: „Ingredere haec psalmis recinens, antistes, et hymnis.“ [1] Er schildert in schönen Worten, wie die Bessen und Skythen usw. sich von Niceta unterweisen lassen, Christum in Liedern zu verherrlichen [2]. Die Kunde von den frommen Liedern der einst so wilden Bessen war übrigens um 396 auch schon zu Hieronymus gedrungen [3]. Und von dem Interesse und der Begeisterung Nicetas für den Volksgesang beim Gottesdienste gab die Predigt „De psalmodiae bono“ Zeugnis.

Doch ist kein einziger Hymnus unter Nicetas Namen auf uns gekommen, mit alleiniger Ausnahme des gefeiertsten aller Lieder der abendländischen Kirche, des „Te Deum laudamus“, welches in einer Reihe von Handschriften, vornehmlich irischer Herkunft, Niceta zugesprochen wird, während freilich anderweitige Zeugnisse auf Ambrosius oder Augustinus, auf Hilarius, Sisebut, Abundius lauten [4]. Dieser Hymnus in rhythmischer Prosa, dem sog. „cursus Leoninus“, umfaßte anfangs drei Strophen, einen Lobpreis des Vaters, ein Bekenntnis der Trinität und eine Anrufung des Sohnes; später ist noch ein Morgengebet hinzugefügt worden. Das Ganze besteht aus alten und weitverbreiteten liturgischen Formeln und Wendungen, welche eine sangesfrohe und sangeskundige Stimme zusammengefaßt und verarbeitet hat. Jedenfalls war es eine lateinisch redende Stimme, denn die griechischen Texte des Liedes sind nur Übersetzungen, und sonder Zweifel ist sie im 4. oder 5. Jahrhundert erklungen, denn zu Beginn des 6. Jahrhunderts war das Lied laut einem Briefe des Bischofs Cyprian von Toulon [5] schon Gemeingut des christlichen Erdkreises. Daß Niceta der Sänger gewesen, hat namentlich Morin wahrscheinlich zu machen gesucht, teils aus den Angaben der Handschriften teils auch aus immerhin beachtenswerten Parallelen in den Schriften Nicetas.

Burn 83—91 gibt das „Te Deum“ in drei Fassungen, der gewöhnlichen, der irischen und der mailändischen, und in drei griechischen Übersetzungen. Dazu eine ausführliche Erörterung über „the authorship of the Te Deum“ XCVII—CXXV. Die Autorschaft Nicetas, für welche Burn eintritt, war empfohlen worden durch G. Morin in der Revue Bénéd. 7, 1890, 151—159; 11, 1894, 49—77 337—345. Widerspruch erhob P. Cagin, L'Euchologie latine étudiée dans la tradition de ses formules et de ses formulaires 1. Te Deum ou Illatio? (Scriptorium Solesmense 1, 1), Abbaye de Solesmes 1906, 4°. Gegen Cagin s. Morin, Le Te Deum type anonyme d'anaphore latine préhistorique? Revue Bénéd. 24, 1907, 180—223. Mehr nach Cagins als nach Morins Seite neigt auch Cl. Blume, Ursprung des Ambrosianischen Lob-

[1] Carm. 27, 500.

[2] Carm. 17, 90—92: „Ut choris illis citus interessem, | qui deum Christum duce te canentes | sidera pulsant“; 261—262: „Orbis in muta regione per te | barbari discunt resonare Christum.“

[3] Hier., Ep. 60, 4.

[4] Vgl. Burn, Niceta of Remesiana XCVIII ff.

[5] Siehe den Text bei Gundlach in den Monum. Germ. hist. Epist. 3, 1892, 436; bei Wawra in der Theol. Quartalschrift 85, 1903, 592.

gesanges: Stimmen aus Maria-Laach 81, 1911, 274—287 401—414 487 bis 503. Sonst wären noch zu nennen Burn, An Introduction to the Creeds and to the Te Deum, London 1899, 8°. J. Wordsworth, The Te Deum, London 1902, 8°. W. Meyer in den Nachrichten von der k. Ges. der Wiss. zu Göttingen, Philol.-hist. Kl., 1903, 208—214. P. Eickhoff, Das Te Deum: Siona 32, 1907, 101—115 121—130. Patin a. a. O. 15—20; vgl. v—vi.

5. Theotimus von Tomi. — Hieronymus berichtet (De vir. ill. 131): „Theotimus Scythiae Tomorum episcopus in morem dialogorum (al. dialecticorum) et veteris eloquentiae breves commaticosque tractatus edidit. Audio eum et alia scribere.“ Sokrates (Hist. eccl. 6, 12) und Sozomenus (Hist. eccl. 7, 26; 8, 14) widmen Theotimus schmeichelhafte Worte, ohne seiner schriftstellerischen Tätigkeit zu gedenken. Sozomenus heißt ihn Bischof von Tomi und von ganz Skythien, feiert ihn als „Philosophen“ und Asketen und legt ihm übernatürliche Kräfte bei. Nach Sokrates hat Theotimus 403 zu Konstantinopel Origenes gegen die Angriffe des hl. Epiphanius in Schutz genommen. Nach Palladius (Dial. de vita S. Ioannis Chrys. 13; Migne, PP. Gr. 47, 47) hat er auch früher schon einmal in Konstantinopel geweilt. Da er laut Hieronymus bereits 392 den Bischofsstuhl einnahm und auch als Schriftsteller einen Namen hatte, so wird der skythische Bischof Theotimus, welcher 458 ein Schreiben an Kaiser Leo in Sachen des Konzils von Chalcedon (451) richtete (Migne 85, 1359—1360), nicht mit ihm identifiziert werden können, sondern ein jüngerer Namensgenosse sein. Kleine Reste der Schriften des älteren Theotimus hat man in jenen Zitaten der „Sacra Parallela“ des Damaszeners wiedererkennen wollen, welche das Lemma Θεοτίμου tragen (Migne 96, 242 319 363 520 525 533), einmal (Migne 96, 525) genauer Θεοτίμου ἐπισκόπου Σκυθοπόλεως — Σκυθοπόλεως, was vielmehr nach Palästina weist, glaubte man abändern zu dürfen in Σκυθίας. Daß die Schriften die griechische Sprache redeten, war allerdings vorauszusetzen. Vgl. etwa E. Venables im Dictionary of Christ. Biography 4, London 1887, 1011.

§ 42. Hieronymus.

(1. Lebenslauf. 2. Literarische Hinterlassenschaft. 3. Übersetzungen aus dem Griechischen. 4. Übersetzung der Heiligen Schrift. 5. Exegetische Arbeiten über das Alte Testament. 6. Exegetische Arbeiten über das Neue Testament. 7. Rückblick auf die exegetischen Arbeiten. 8. Dogmatisch-polemische Schriften. 9. Historische Essays. 10. Homilien. 11. Briefe. 12. Zur Charakteristik des hl. Hieronymus. 13. Heliodor.)

1. Lebenslauf. — Eusebius Hieronymus ist wahrscheinlich um 342 zu Stridon in Dalmatien in einem wohlhabenden Hause geboren und nach seinem eigenen Ausdruck sozusagen von der Wiege an mit katholischer Milch genährt worden[1]. Ein Jüngling von etwa zwanzig Jahren, kam er nach Rom, um an dem Zentralsitze klassischer Bildung den herkömmlich gewordenen Studiengang zurückzulegen. Älius Donatus, derselbe, dessen „Ars“ oder „Artes“ noch in den Schulen des Mittelalters fortlebten, führte ihn in das weitverzweigte Gebiet der Grammatik ein, andere Meister, deren Namen verweht sind, entschleierten ihm die Geheimnisse der Rhetorik. Der junge Stridonier,

[1] Hier., Ep. 82, 2.

eine lebhafte, ja feurige Natur, lauschte mit der ganzen Glut jugendlicher Begeisterung. Damals schon hat er sich unter großen Mühen und Opfern (summo studio ac labore) auf Ansammlung einer Bibliothek römischer Klassiker verlegt[1]. Umstände, in welches kein geschichtliches Zeugnis mehr hineinleuchtet, führten ihn von Rom nach Gallien oder, wie er selbst sagt, „an die halbbarbarischen Ufer des Rheins", und dort, vielleicht zu Trier, ist es gewesen, wo der Entschluß in ihm reifte, „sich Christus zu weihen" (Christum colere), d. h. Mönch zu werden[2]. Er kehrte nach Italien zurück, verweilte einige Zeit zu Aquileja in einem Kreise gleichgesinnter Freunde und brach dann, um 373, nach dem Orient auf, um zu Jerusalem „in Kriegsdienst zu treten" (militare), d. h. ein Leben strenger asketischer Zurückgezogenheit zu beginnen[3]. Zu Antiochien indes streckte ihn ein gefährliches Fieber auf das Krankenlager, und dem Wiedergenesenen eröffnete die Hauptstadt Syriens Gelegenheiten, welche er nicht unbenützt lassen zu dürfen glaubte. Er erlernte das Griechische und widmete sich theologischen, vor allem exegetischen Studien. Sein Lehrer war kein Geringerer als Bischof Apollinaris von Laodicea, ein Mann, welcher strebende Geister zu fesseln verstand. Gleichwohl verlor Hieronymus den Zweck seiner Reise nicht aus dem Auge. Anstatt jedoch nach Jerusalem weiter zu pilgern, bezog er eine Eremitenzelle in der an der Ostgrenze Syriens gelegenen Wüste von Chalcis, der damals von Einsiedlern aller Art bevölkerten sog. syrischen Thebais. In harten Bußübungen suchte er inneren Frieden; mit der Hände Arbeit gewann er seinen Unterhalt. Nach und nach wandte er sich auch wieder gelehrten Studien und literarischen Arbeiten zu. Insbesondere ließ er sich, vielleicht der erste Abendländer, der den Mut dazu besaß, durch einen getauften Juden in den Anfangsgründen des Hebräischen unterweisen. „Ich hatte mich schon gelabt", erzählt er in späteren Tagen, „an dem Geistesfluge Quintilians und dem Redestrome Ciceros, an der ernsten Hoheit eines Fronto und der weichen Anmut eines Plinius, und nun ward ich wieder Abc-Schüler und mußte zischende und schnarrende Wörter memorieren. Welche Anstrengungen mich dies kostete, welche Schwierigkeiten ich zu überwinden hatte, wie oft ich verzweifelt und wie oft ich aufgehört und aus Wißbegier doch wieder angefangen habe, ich selbst, der ich es durchgemacht, weiß es, und auch diejenigen wissen es, in deren Gesellschaft ich damals lebte. Und ich danke dem Herrn, daß ich von der bittern Studiensaat süße Früchte pflücke."[4]

Vier bis fünf Jahre hatte Hieronymus in der Wüste dem stillen Kriegsdienst obgelegen, als der Lärm dogmatischer Streitigkeiten ihn vertrieb. Zu Antiochien war das große Schisma ausgebrochen; vier

[1] Ep. 22, 30. [2] Ep. 3, 5. [3] Ep. 22, 30. [4] Ep. 125, 12.

Parteien erhoben Anspruch auf den Bischofsstuhl und stritten über trinitarische Formeln, und die hochgehenden Wogen des Kampfes schlugen bis hinein in die Hütten der Eremiten in der Wüste. Hieronymus floh. Die immer wieder sich erneuernden Lehrstreitigkeiten waren ihm unerträglich, um so mehr, als er sich zu einem selbständigen Urteil nicht aufzuschwingen vermochte. Zu Antiochien empfing er aus den Händen des orthodoxen Bischofs Paulinus die Priesterweihe, aber unter der bezeichnenden Bedingung, daß er Mönch bleiben dürfe, d. h. keine seelsorgerliche Tätigkeit zu übernehmen brauche[1]. Er hatte längst die Pflege kirchlicher Wissenschaft zu seiner Lebensaufgabe erkoren. Ebendeshalb eilte er um 380 von Antiochien nach Konstantinopel, wo er sich zu den Füßen des gefeierten Theologen Gregor von Nazianz in der Schriftauslegungskunst vervollkommnen und zugleich einen umfassenderen Einblick in die literarischen Schätze der griechischen Kirche gewinnen konnte. Die exegetischen Werke eines Origenes und die historischen Leistungen eines Eusebius erregten seine rückhaltlose Bewunderung, und schwerlich würde er Neu-Rom so bald wieder verlassen haben, wäre er nicht durch eine schmeichelhafte Einladung des Papstes Damasus, zu welchem er früher schon von der chalcidischen Wüste aus brieflich Beziehungen angeknüpft hatte, nach Alt-Rom berufen worden. Er sollte einer im Sommer 382 unter dem Vorsitz des Papstes zusammentretenden Synode beiwohnen und, wenn nicht alles trügt, hauptsächlich über die schismatischen Verwicklungen zu Antiochien sein Votum abgeben. Es gewann jedoch den Anschein, als ob er vor eine entscheidende Wendung seines ganzen Lebenslaufes gestellt sei. Der Papst behielt ihn an seiner Seite, überschüttete ihn mit Vertrauensbeweisen, benützte ihn, wie wir heute sagen würden, als Geheimsekretär. Und der Berater des Papstes, der Gelehrte, welcher über eine für die damalige Zeit fast unerhörte Fülle von Wissen verfügte, der Asket, welcher auch in flammenden Schriften als Apostel eines weltentsagenden Lebens auftrat, würde nach dem Urteil sehr weiter Kreise der würdigste Nachfolger des hochbetagten Damasus gewesen sein. Allein die öffentliche Meinung steigt und fällt, und Hieronymus hat nicht um Menschengunst gebuhlt. Gerade in seinen asketischen Schriften pflegte er eine Geißel der Sittenkritik zu schwingen, von welcher die höheren Schichten der römischen Laienwelt und namentlich auch ein beträchtlicher Teil des römischen Klerus sich auf das schwerste getroffen fühlen mußte. Als Damasus am 10. oder 11. Dezember 384 die Augen schloß, ward Siricius auf den Stuhl Petri erhoben, während Hieronymus Anstalten traf, „von Babylon heimzukehren nach Jerusalem“ (de Babylone Ierosolyman regredi)[2].

[1] C. Ioannem Hieros. 41. [2] Ep. 45, 6.

Diese zweite Reise in den Orient sollte ihn auf die Mittagshöhe seines Lebens und Wirkens führen. Zu Anfang des Jahres 386 traf er, begleitet von einer Anzahl Verwandten und Bekannten, in Jerusalem ein, und nachdem er im Frühjahr noch Ägypten besucht hatte, um den frommen Büßern der nitrischen Einöde seinen Gruß zu entbieten — übrigens hat er auch nicht versäumt, zu Alexandrien mehrere Wochen lang den Vorträgen des blinden Katecheten Didymus anzuwohnen —, nahm er im Herbst 386 bleibenden Aufenthalt zu Bethlehem. Er trat an die Spitze einer klösterlichen Genossenschaft und eröffnete zugleich eine höhere Schule, in welcher auch Grammatik gelehrt und die Klassiker erklärt wurden, während er seinerseits sich durch gelehrte Rabbinen von neuem Unterricht im Hebräischen und überdies auch im Biblisch-Aramäischen oder, wie er selbst zu sagen pflegt, im Chaldäischen erteilen ließ. Noch einmal hat er, jetzt schon ein Mann mit grauen Haaren, zurückschrecken wollen vor den Mühen und Nöten eines Elementarschülers; noch einmal hat er sie zu überwinden gewußt, gestählt durch den Mahnruf seines Lehrers: „Labor omnia vincit improbus.“ [1] Vor allem aber entfaltete er nunmehr eine überaus reiche und mannigfaltige schriftstellerische Tätigkeit. Ein Augenzeuge schildert seine Lebensweise mit den Worten: „Er ist beständig ganz ins Studium, ganz in die Bücher vertieft; nicht bei Tag und nicht bei Nacht gönnt er sich Ruhe; beständig ist er entweder mit Lesen oder mit Schreiben beschäftigt.“ [2] Hieronymus war in den ersehnten Hafen eingelaufen. Seine Briefe an römische Freunde besingen die Reize des Tuskulanums zu Bethlehem in den wärmsten Tönen. Nur den Abend seines Lebens umwölkten Unruhen und Gefahren. Die Schrecken der Völkerwanderung ergossen sich auch über Vorderasien; Palästina erzitterte wiederholt unter den Tritten wilder Barbarenhorden. Und als der nimmermüde Greis um 415 mit einer antipelagianischen Schrift hervortrat, wurden seine Beweise von gegnerischer Seite mit tätlichen Mißhandlungen beantwortet. Am 30. September 419 oder 420 durfte er in den ewigen Frieden eingehen.

Den Fußnoten der vorstehenden Skizze mag entnommen werden, daß als Quellen für den Lebenslauf des hl. Hieronymus hauptsächlich seine eigenen Schriften, insbesondere seine Briefe, in Betracht kommen. Die ältesten biographischen Versuche, wie sie seit dem 8. Jahrhundert ans Licht zu treten begannen, sind schon mehr oder weniger reich von legendarischem Schlinggewächs umrankt. Vgl. Grützmacher, Hieronymus 1, Leipzig 1901, 37—40. Auf diese Biographien gestützt, pflegte die bildende Kunst Hieronymus bald als Kirchenlehrer vorzuführen, ein Buch oder eine Rolle in der Hand und in das Gewand eines Kardinals gehüllt — die Kardinalswürde beruht offenbar auf einer anachronistischen Deutung des Verhältnisses zu Papst Damasus —, bald als Büßer in der Wüste, mit einem Steine seine Brust zerschlagend, an seiner Seite einen Löwen, dem er einen Dorn aus der Tatze gezogen —

[1] Praef. in Dan. Vgl. Verg., Georg. 1, 145—146: „Labor omnia vicit improbus.“
[2] Postumianus bei Sulp. Sev., Dial. 1, 9, 5.

dieser Löwe wird aus anderweitigen Mönchslegenden übernommen worden sein. Vgl. über diese Darstellungen E. Fromm, Die Buße des hl. Hieronymus: Zeitschr. f. Bücherfreunde 2, 1899, 419—424. Über die Darstellung Dürers vgl. auch Fr. Beetz, Männerspiegel. Drei Bilder von Albrecht Dürer, Freiburg i. Br. 1910, 8°. — Das 18. Jahrhundert brachte zwei Biographien von bleibendem Wert. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. 12, 1707, 1—356: „St Jerome"; 616—662: „Notes sur St Jerome." Vallarsi, S. Hieronymi vita ex eius potissimum scriptis concinnata, im 11. Bde der Hieronymus-Ausgabe Vallarsis, Verona 1734—1742 und wiederum Venedig 1766—1772, abgedruckt bei Migne, PP. Lat. 22, 5—176. — Aus neuerer Zeit sind zu nennen F. Z. Collombet, Histoire de St Jérome, père de l'église au IV^e siècle; sa vie, ses écrits et ses doctrines, Paris 1844, 2 voll., 8°; deutsch bearbeitet von Fr. Lauchert und A. Knoll, Rottweil 1846—1848, 2 Bde. O. Zöckler, Hieronymus. Sein Leben und Wirken aus seinen Schriften dargestellt, Gotha 1865, 8°. A. Thierry, St Jérôme, la société chrétienne à Rome et l'émigration romaine en Terre-Sainte, Paris 1867, 2 voll., 8°; 3^e éd. 1876. C. Martin, Life of St Jerome, London 1888, 8°. Largent, St Jérôme, Paris 1898 (Les Saints). A. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus, Berlin 1900, 228—255: „Die Chronik in ihren Beziehungen zur Biographie des Hieronymus." G. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte, Leipzig und Berlin 1901—1908, 3 Bde (Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 6, 3 u. 10). O. Bardenhewer, Hieronymus. Rede, München 1905, 4°. — Divum Hieronymum oppido Stridonis in regione interamna [Muraköz] Hungariae anno 331 p. Chr. natum esse propugnat J. Dankó, Moguntiae 1874, 4°. Dankós Thesen waren verfehlt. Stridon, der Geburtsort des Heiligen (Hier., De vir. ill. 135), ist nicht in Ungarn zu suchen, sondern sehr wahrscheinlich an der Stelle des heutigen Grahovo polje in Dalmatien. F. Bulić, Wo lag Stridon, die Heimat des hl. Hieronymus? in der Festschrift für O. Benndorf, Wien 1898, 276—280; vgl. Analecta Bollandiana 18, 1899, 260—261. Was das Geburtsjahr anlangt, so läßt allerdings Prosper aus Aquitanien (bei Mommsen in den Monum. Germ. hist. Auct. antiquiss. 9, Berol. 1892, 451 469) Hieronymus im Jahre 331 geboren worden und am 30. September 420 im 91. Lebensjahre (sic!) sterben. Nach gelegentlichen Äußerungen des Heiligen selbst kann er erst in den Jahren 340—350 geboren worden sein; vgl. Grützmacher a. a. O. 1, 45 ff. Sein Tod, am 30. September, wird meist mit Prosper ins Jahr 420, von andern ins Jahr 419 gesetzt; vgl. Rauschen in der Theol. Revue 1908, 594.

2. Literarische Hinterlassenschaft. — In einem Maße, wie es nur wenigen beschieden war, lebte Hieronymus fort in seiner literarischen Hinterlassenschaft. Schon während seines Lebens hatten sich seine Schriften im ganzen Umkreis der lateinisch redenden Christenheit der höchsten Wertschätzung und der raschesten Verbreitung erfreut, und mehrere derselben waren auch bereits ins Griechische übertragen worden. Um 393, längst bevor er den Gipfel seines Ruhmes erstiegen hatte, klagt er selbst einmal: „Sobald ich etwas geschrieben habe, setzen meine Gönner oder meine Neider, in verschiedener Absicht, aber mit gleichem Eifer, meine Schrift in Umlauf und übernehmen sich im Lob oder im Tadel." [1] Und um 399 macht er die

[1] Hier., Ep. 49, 2.

interessante Mitteilung, daß ein gewisser Lucinius von dem fernen Spanien aus sechs Schnellschreiber nach Bethlehem sandte — in Palästina mangelte es an Schreibern, welche des Lateinischen kundig waren —, um zuverlässige Abschriften sämtlicher Werke des verehrten Mönches zu erlangen[1]. Es waren also keine bloßen Phrasen, wenn Paulus Orosius im Jahre 415 erklärte, das ganze Abendland (universus occidens) harre auf das Wort des Mönches von Bethlehem wie das trockene Vließ auf den Tau des Himmels[2], oder wenn bald nachher Johannes Kassianus versicherte, die Schriften dieses Mönches strahlten durch die ganze Welt hin (per universum mundum) gleich göttlichen Leuchten[3]. Volle und uneingeschränkte Anwendung aber fanden diese stolzen Worte auf die abendländische Welt des kommenden Mittelalters. Ihr galten Hieronymus, Ambrosius, Augustinus und Gregorius als die vier hochragenden Gestalten der christlichen Vorzeit, die unerreichten Meister göttlicher und weltlicher Wissenschaft, in ihrer Redefülle vergleichbar mit den vier Flüssen des Paradieses. Diese vier waren seit dem 11. oder 12. Jahrhundert die „doctores ecclesiae“[4].

Dem Eifer des Mittelalters danken wir die Erhaltung, und zwar die im wesentlichen unverkürzte Erhaltung des hieronymianischen Nachlasses. Einige Briefe und kleinere Aufsätze sind abhanden gekommen, auch einige Übersetzungsarbeiten, welche späteren Geschlechtern geringeres Interesse boten, sind dem Untergange anheimgefallen; im übrigen hat die ganze Schriftenmasse, „in den Truhen der Abteien“ wohl geborgen, die Stürme der Jahrhunderte überdauert. Die meisten und wohl auch die wichtigsten Nummern sind sogar durch sehr alte und sorgfältige Abschriften vertreten. Man würde fehlgehen, wollte man die letzte und beste, von Domenico Vallarsi um die Mitte des 18. Jahrhunderts besorgte Gesamtausgabe, elf Foliobände oder in der zweiten Auflage elf starke Quartbände zählend, für eine zuverlässige Dolmetscherin des handschriftlichen Bestandes halten. Sie läßt nicht nur, was ja von vornherein zu erwarten, in textkritischer Hinsicht manche Wünsche unbefriedigt, sie weist vielmehr auch, wie dies namentlich durch Germain Morins Forscherfleiß und Finderglück erwiesen worden, empfindliche Lücken auf, indem

[1] Ep. 75, 4. [2] Oros., Liber apol. c. Pelag. 4, 6.

[3] Joh. Cass., De incarnat. 7, 26, 1.

[4] Vgl. Bd 1, S. 43 f. — Auf Einzelheiten einzugehen, ist hier nicht gestattet. Sonst wäre zuvörderst darauf hinzuweisen, daß die unter dem Namen des Papstes Gelasius gehende, wohl dem 6. Jahrhundert entstammende Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris“, eine überaus einflußreich gewordene Kritik der gesamten altchristlichen Literatur, das seinerzeit von Hieronymus gefällte Urteil zu ihrer unverbrüchlichen Norm und Richtschnur nimmt. Vgl. namentlich die Bemerkungen der Dekretale über die Mönchsromane, über Rufinus und über Origenes, bei Thiel, Epistolae Romanorum Pontificum 1, Brunsbergae 1868, 459—461.

sie mehrere Schriften als verloren bezeichnet, welche entweder noch im Staube der Handschriften schlummerten oder auch unter falschem Namen schon gedruckt waren. Daß einer umfassenden und methodischen Durchforschung des handschriftlichen Materials noch weitere Entdeckungen winken, erscheint nicht ausgeschlossen. Die Hauptaufgabe einer neuen Edition, wie sie nunmehr in dem „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" der Wiener Akademie zu erscheinen begonnen hat, wird aber freilich in einer auf prüfendes Abwägen womöglich sämtlicher Überlieferungszeugnisse gegründeten Rezension des Textes der schon bekannten Schriften bestehen. Die Feststellung des ursprünglichen Wortlautes hat ihre besondern Schwierigkeiten, weil Hieronymus zumal in späteren Jahren seine Schriften meist diktiert, mehrfach aber nachträglich mit eigener Hand Korrekturen, Streichungen und Erweiterungen vorgenommen hat.

Den einen Augustinus ausgenommen, hat kein Lateiner der patristischen Zeit eine solche Fülle schriftstellerischer Leistungen aufzuweisen wie Hieronymus. Zwei große Gruppen wollen unterschieden sein, selbständige Schriften und Übersetzungen. In den Übersetzungen beabsichtigte Hieronymus hauptsächlich, eine Anzahl der schönsten Geisteserzeugnisse der griechischen Kirche, vorwiegend biblisch-exegetischer Art, den staunenden Lateinern in die Hand zu drücken. Die Krone seiner Übersetzungsarbeiten aber und die Krone seiner Werke überhaupt, die eigentliche Arbeit seines Lebens, war die Übersetzung der biblischen Bücher. Die selbständigen Schriften bewegen sich wiederum der Mehrzahl nach auf biblisch-exegetischem Gebiete. Die übrigen sind dogmatisch-polemische Abhandlungen, historische Essays, improvisierte Homilien und eine reiche und sehr mannigfaltige und vielseitige Briefsammlung. Mögen nun auch diese selbständigen Schriften manche entwicklungsfähige Keime und zündende Funken ausgestreut haben, die Stellung des Verfassers in dem Werdegange christlicher Theologie ist durch seine Übersetzungsarbeiten festgelegt. Wie sein Leben sich fast zu gleichen Hälften auf okzidentalischem und orientalischem Boden abspielte, sein Weg von Rom aus über Antiochien, Konstantinopel und Alexandrien nach Palästina führte, so ist er in seiner literarischen Wirksamkeit der Mittler zwischen Abendland und Morgenland, berufen, dem heimatlichen Abendlande neue Kreise zu erschließen und neue Ziele zu stecken.

Ein einläßliches Verzeichnis der Schriften, welche er bis zum Jahre 392 veröffentlichte, gibt Hieronymus selbst „De vir. ill." 135, nachdem er ebd. 134 bemerkt hat, daß damals schon einige seiner Schriften durch seinen Freund Sophronius ins Griechische übersetzt worden waren. Näheres über die Hieronymus-Übersetzungen dieses Sophronius vorhin § 20, 6. — Gesamtausgaben der Schriften des hl. Hieronymus besorgten D. Erasmus, Basel 1516 bis 1520 u. ö., 9 Bde, 2°; Marianus Victorius, Bischof von Rieti, Rom 1565 bis 1572 u. ö., 9 Bde. 2°; die Mauriner J. Martianay und A. Pouget, Paris 1693

bis 1706, 5 Bde, 2°; D. Vallarsi, Verona 1734—1742, 11 Bde, 2° und Venedig 1766—1772, 11 Bde, 4°. Die letztgenannte Ausgabe ist bei Migne, PP. Lat. 22—30, abgedruckt worden. Es war etwas übertrieben, wenn A. Reifferscheid (Bibl. Patr. Lat. Ital. 1, Wien 1865, 66; vgl. 90 278) urteilte: „Trotzdem daß die Benedictinerausgabe durch Vallarsi und seine Mitarbeiter eine oft gerühmte Revision erfuhr, so ist doch der Text des Hieronymus am meisten verwahrlost, und die handschriftliche Überlieferung nur sehr unvollständig bekannt." Jedenfalls aber ist die neue Edition im „Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum" vor eine dankbare Aufgabe gestellt. In sehr vertrauenerweckender Weise ward sie eröffnet durch J. Hilberg, S. Eusebii Hieronymi Epistulae, pars 1, Epist. 1—70, Vindob. 1910 (Corpus 54). Über die Entstehungsweise der Schriften des hl. Hieronymus und die mit ihr gegebenen Schwierigkeiten der Textesrezension vgl. Grützmacher a. a. O. 1, 21 ff. H. Wikenhauser, Der hl. Hieronymus und die Kurzschrift: Theol. Quartalschrift 92, 1910, 50—87. — Ausgewählte Schriften wurden ins Deutsche übersetzt von P. Leipelt, Kempten 1872—1874, 2 Bde (Bibliothek der Kirchenväter). Eine reiche Sammlung von Schriften in französischer Übersetzung bei B. Matougues, Oeuvres de St Jérôme, Paris 1858, 8°. Eine noch größere Anzahl von Schriften in englischer Übersetzung von W. H. Fremantle in der Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers, Ser. 2, vol. 6, New York 1893.

3. Übersetzungen aus dem Griechischen. — Es handelt sich hier um übersichtliche Zusammenfassung und kurze Kennzeichnung der Übersetzungen aus dem Griechischen. Anläßlich des jedesmaligen Originals sind dieselben samt und sonders schon an früheren, allerdings sehr zerstreuten Stellen zur Sprache gekommen.

a) Der Zahl wie dem Umfang nach ragen die Übersetzungen von Schriften des Origenes hervor. Eine beträchtliche Anzahl exegetischer Homilien hat Hieronymus in der Absicht übersetzt, den Lateinern ausgewählte Proben der Kunst des alexandrinischen Meisters zu unterbreiten. Es sind 14 Homilien zu Jeremias und 14 Homilien zu Ezechiel, um 381 zu Konstantinopel auf Bitten eines Presbyters Vincentius übersetzt, mit dem Bestreben, die dem Original eigene „simplicitas sermonis" zu wahren; zwei Homilien zum Hohenliede, um 383 zu Rom für Papst Damasus übersetzt, nach dem Vorwort „fideliter magis quam ornate"; 39 Homilien zum Lukasevangelium, um 390 zu Bethlehem für die Freundinnen Paula und Eustochium übersetzt; 9 Homilien zu Isaias, wohl nicht vor 392 übersetzt.

Die Homilien zu Jeremias und Ezechiel bei Migne, PP. Lat. 25, 583 bis 786; PP. Gr. 13, 255—542 und 665—768. Vgl. oben Bd 2, S. 100 ff 105 f. Grützmacher 1, 181 ff. — Die Homilien zum Hohenliede PP. Lat. 23, 1117 bis 1144; PP. Gr. 13, 35—58. Vgl. Bd 2, S. 99. Grützmacher 1, 212 f. — Die Homilien zum Lukasevangelium PP. Lat. 26, 219—306; PP. Gr. 13, 1799—1902. Vgl. Bd 2, S. 102 f 106. Grützmacher 2, 79 ff. Th. v. Zahn, Die Predigten des Origenes über das Evangelium des Lukas: Neue kirchl. Zeitschr. 22, 1911, 253—268. — Die Homilien zu Isaias PP. Lat. 24, 901 bis 936; PP. Gr. 13, 219—254. Vgl. Bd 2, S. 99 f. Grützmacher 1, 181 ff. Grützmacher verlegt die Übersetzung der Homilien zu Isaias nach Konstantinopel in die Jahre 379—381, noch vor die Übersetzung der Homilien zu

Jeremias und Ezechiel, indem er betont: „Der Stil ist hier noch recht ungewandt und zum Teil dunkel." Es steht entgegen, daß Hieronymus in dem Verzeichnis seiner Schriften vom Jahre 392, „De vir. ill." 135, alle die genannten Homilienübersetzungen namhaft macht mit alleiniger Ausnahme der Homilien zu Isaias, wie es scheint, Grund genug zu der Annahme, daß die Homilien zu Isaias erst nach Abfassung der Schrift „De vir. ill." übersetzt worden sind.

Auch die Erklärung der hebräischen Eigennamen der Heiligen Schrift darf hier eingereiht werden, weil Hieronymus, freilich mit sehr zweifelhaftem Recht, das Lexikon der alttestamentlichen Namen für ein Werk Philos von Alexandrien, das Lexikon der neutestamentlichen Namen aber für einen Nachtrag von der Hand des Origenes hielt. Um 390 zu Bethlehem hat Hieronymus das Werk übersetzt oder vielmehr bearbeitet, indem er, wie die Vorrede erzählt, verschiedene Handschriften des griechischen Textes zu Rate zog und zugleich, auf seine eigene Kenntnis des Hebräischen gestützt, auch an dem Inhalt eine bald mehr bald weniger einschneidende Kritik übte. Das Lexikon der alttestamentlichen Namen betreffend, schmeichelt er sich mit der Hoffnung, das im Laufe der Zeit arg herabgekommene Gebäude wieder in guten Stand gesetzt zu haben („vetus aedificium nova cura instaurans"), und in dem Lexikon der neutestamentlichen Namen hat er sich anscheinend seiner Vorlage gegenüber noch größere Freiheit gestattet („imitari volens ex parte Origenem").

Liber interpretationis hebraicorum nominum: PP. Lat. 23, 771—858. Eine neue Ausgabe bei P. de Lagarde, Onomastica Sacra, Gott. 1870, 1, 1—81; ed. alt., 1887, 25—116. Vgl. Bd 2, S. 146 ff. Grützmacher 2, 56 ff.

Wesentlich andere Zwecke verfolgte Hieronymus, als er 398 die vier Bücher „De principiis" ins Lateinische übertrug. Inzwischen waren, wie gelegentlich der dogmatisch-polemischen Schriften näher auszuführen sein wird, die origenistischen Streitigkeiten ausgebrochen; Hieronymus war auf die Seite der Antiorigenisten, Rufinus auf die Seite der Origenisten getreten, und als Rufinus 398 mit einer dogmatisch retuschierten Übersetzung des Werkes „De principiis" für Origenes Propaganda zu machen versuchte, beeilte sich Hieronymus, in einer möglichst treuen und wörtlichen Übersetzung desselben Werkes die Heterodoxien des Verfassers aller Welt vor Augen zu führen. Während aber des Rufinus Übersetzung erhalten blieb, ist des Hieronymus Übersetzung bis auf kaum nennenswerte Fragmente zu Grunde gegangen.

Vgl. Bd 2, S. 134. Grützmacher 3, 42 ff.

b) Von Eusebius von Cäsarea hat Hieronymus zwei Schriften den Lateinern zugänglich gemacht, den zweiten Teil der Chronik und das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Den zweiten Teil der Chronik, die chronologischen Tabellen oder Zeittafeln, hat er um 380

zu Konstantinopel übersetzt, in den späteren Abschnitten jedoch durch mancherlei Zusätze, vorwiegend Daten aus der römischen Geschichte enthaltend, erweitert und außerdem um eine selbständige Fortsetzung vermehrt, welche die Jahre 325—378 umfaßt und in ziemlich buntem Durcheinander politische, kirchliche, literarische und Naturereignisse verzeichnet. Als Quellen für seine Zutaten benützte er Suetons Buch „De viris illustribus", Eutrops „Breviarium ab urbe condita", die römische Stadtchronik vom Jahre 334, ein paar andere, nicht näher bekannte lateinische Geschichtswerke sowie das Werk des Aurelius Viktor. Nach eigenem Geständnisse ist er sehr eilfertig vorgegangen; die Übersetzung ist nicht frei von Mißverständnissen, der neue Text leidet an Willkür und Planlosigkeit in der Auswahl des Materials; in späteren Jahren sind, wie die literarische und handschriftliche Überlieferung ausweist, noch mehrere Male vom Verfasser selbst Änderungen vorgenommen und Nachträge eingeschoben worden. Mit der Leistung des Eusebius in keiner Weise zu vergleichen, hat doch auch des Hieronymus Arbeit Bedeutung erlangt, indem sie für viele spätere lateinische Chronisten normgebend ward.

Über neuere Ausgaben und Bearbeitungen des „Chronicon omnimodae historiae" (De vir. ill. 135) vgl. vorhin § 18, 4. Grützmacher 1, 191 ff.

Von ungleich größerer Sorgfalt zeugt die um 390 zu Bethlehem gefertigte Übersetzung des Onomastikons der biblischen Ortsnamen, welche übrigens gleichfalls bis zu einem gewissen Grade eine Neubearbeitung des Gegenstandes darstellt. Einiges ist gestrichen, anderes korrigiert, manches aber hinzugefügt worden, und zwar hauptsächlich auf Grund eigener, aus Anschauung geflossener Kenntnis. Dem Abendlande hat dieses Buch zum ersten Male einen Einblick in die biblische Geographie eröffnet.

Über neuere Ausgaben und Bearbeitungen des „Liber de situ et nominibus locorum hebraicorum" vgl. § 18, 6. Grützmacher 2, 67 ff.

c) Eine in ihrer Art ausgezeichnete Übersetzung der Abhandlung Didymus' des Blinden über den Heiligen Geist hat Hieronymus auf Veranlassung des Papstes Damasus 384 zu Rom in Angriff genommen, aber erst zu Bethlehem zwischen 386 und 392 zu Ende geführt.

Migne, PP. Lat. 23, 101—154; PP. Gr. 39, 1031—1086. Vgl. § 10, 4.

d) Aus Anlaß der origenistischen Streitigkeiten übersetzte Hieronymus einen Brief des Antiorigenisten Epiphanius an Johannes von Jerusalem vom Jahre 394 und verschiedene Schriften des Antiorigenisten Theophilus von Alexandrien: ein Synodalschreiben vom Jahre 399, vier Osterfestbriefe und die Schmähschrift gegen Chrysostomus vom Jahre 404. Zwei dieser Theophilus-Übersetzungen, ein Osterfestbrief und die Schmähschrift gegen Chrysostomus, sind verloren gegangen. Der Übersetzung des Briefes des hl. Epiphanius ließ Hieronymus später

ein langes Rechtfertigungsschreiben „de optimo genere interpretandi" folgen.

Über den Brief des hl. Epiphanius vgl. § 22, 6; über die Theophilus-Schriften § 10, 7.

e) Für Mönche, welche des Griechischen unkundig waren, übersetzte Hieronymus 404 die Klosterregel des Abtes Pachomius und einige andere Schriften des Pachomius und seiner Nachfolger Horsiesi und Theodor.

Vgl. § 8, 2—3.

4. Übersetzung der Heiligen Schrift. — Die Übersetzung der Heiligen Schrift wurde soeben als die eigentliche Lebensarbeit des hl. Hieronymus bezeichnet. Dreimal hat er Hand angelegt, stufenweise gleichsam die Höhe erklommen, indem er zuerst auf Anregung des Papstes Damasus die zu Rom gebräuchliche lateinische Bibelversion nach dem griechischen Originaltexte revidierte und emendierte, später zu Bethlehem die lateinische Version des Alten Testamentes auf Grund des hexaplarischen Textes der Septuaginta noch einmal einer durchgreifenden Umgestaltung unterzog und schließlich das Alte Testament, soweit es damals hebräisch oder aramäisch vorlag, aus dem Grundtexte selbst von neuem ins Lateinische übertrug.

a) Etwa 383 ward Hieronymus durch Damasus mit der Herstellung eines zuverlässigen lateinischen Bibeltextes beauftragt. In Italien und insbesondere zu Rom waren schon seit längerer Zeit Klagen laut geworden über die große Verschiedenheit der Bibelhandschriften. Es sollte jedoch nicht eine neue Übersetzung angefertigt, es sollte vielmehr die im kirchlichen Gebrauch befindliche, aber im Laufe der Jahre vielfach entstellte und verderbte Itala oder „Vetus Latina" nach Möglichkeit auf ihren ursprünglichen Wortlaut zurückgeführt und nur aus zwingenden Gründen nach Maßgabe des griechischen Originals abgeändert oder verbessert werden. Hieronymus revidierte zunächst die vier Evangelien — um das Auffinden der Parallelstellen zu erleichtern, fügte er die evangelischen Kanones des Eusebius bei — und sodann alle übrigen Schriften des Neuen Testamentes. Ohne Einschränkung schreibt er im Jahre 392: „novum testamentum graecae fidei reddidi"[1], und im Jahre 398: „novum testamentum graecae reddidi auctoritati."[2] Über die griechischen Handschriften, welche er benützte, hat sich bisher sehr wenig Sicheres ermitteln lassen. Außer dem Neuen Testamente hat er auch ein Buch des Alten Testamentes, das beim Gottesdienste so viel gebrauchte Psalterium, nach der *κοινὴ ἔκδοσις* der Septuaginta, wenngleich nur eilig und unvollständig (cursim, magna ex parte[3]), revidiert. Sofort, wie es scheint, sind die

[1] De vir. ill. 135. [2] Ep. 71, 5.
[3] Praef. in libr. psalm.

revidierten Texte in die römische Liturgie eingeführt worden. Der Psalmentext erhielt hernach in außerrömischen Gemeinden den Namen „psalterium romanum“, im Gegensatze zu dem „psalterium vetus“, d. i. dem alten Italatexte. Zu Rom war derselbe bis auf Pius V. (1566—1572) in allen Kirchen und gegenwärtig ist er noch in der Peterskirche beim Offizium in Gebrauch. Aber auch im römischen Missale und selbst im römischen Brevier sind einzelne Stücke des „psalterium romanum“ bis zur Stunde beibehalten worden. Das Neue Testament nach der Revision des hl. Hieronymus fand nicht bloß zu Rom und in Italien, sondern nach und nach im ganzen Abendlande willige Aufnahme und ist seitdem in der lateinischen Kirche stets in allgemeinem Gebrauch geblieben.

Die wichtigste Handschrift der hieronymianischen Bibel ist der cod. Amiatinus (früher Eigentum des Salvatorklosters auf dem Berge Amiata in Oberitalien) in der Laurentiana zu Florenz, zwischen 690 und 716 in England geschrieben und von Abt Ceolfrid dem Apostolischen Stuhle geschenkt. Nach dieser Handschrift ward das Neue Testament durch C. Tischendorf, Leipzig 1850 und wiederum 1854, das Alte Testament durch Th. Heyse und Tischendorf, Leipzig 1873, herausgegeben. Vgl. G. B. de Rossi, La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al Sepolcro di S. Pietro, Roma 1887, 2°. J. Schmid, Zur Geschichte des Codex Amiatinus: Theol. Quartalschrift 89, 1907, 577 bis 584. An zweiter Stelle wäre der cod. Fuldensis zu nennen, welcher jedoch nur das Neue Testament enthält, jetzt zu Fulda befindlich, geschrieben um 545 zu Capua unter Aufsicht des dortigen Bischofs Viktor. Er ward mit diplomatischer Treue von E. Ranke, Marburg und Leipzig 1868, herausgegeben. Weiteres über diese und andere Handschriften bei C. R. Gregory, Textkritik des Neuen Testamentes 2, Leipzig 1902, 626 ff. — Das Neue Testament nach der Revision des hl. Hieronymus bei Migne, PP. Lat. 29, 525—872. Eine kritische Ausgabe bei J. Wordsworth et H. J. White, Novum Testamentum D. N. Iesu Christi latine secundum editionem S. Hieronymi, pars 1, quattuor evangelia, Oxonii 1889—1898, 4°; partis 2 fasc. 1, actus apostolorum, 1905. Über die von Hieronymus benützten griechischen Handschriften vgl. Wordsworth et White a. a. O. pars 1, 653—672. E. Mangenot, Les manuscrits grecs des évangiles employés par St Jérôme: Revue des sciences ecclés. 1900, 56—72. J. H. Bernard, The greek MSS used by St Jerome: Hermathena 11, 1901, 335—342. A. Souter, The type or types of Gospel Text used by St Jerome: The Journal of Theol. Studies 12, 1911, 583—592.

b) Hieronymus hatte wahrscheinlich kaum den Boden des Gelobten Landes betreten, als er in der Bibliothek der Kirche von Cäsarea die Hexapla des Origenes entdeckte[1], und bald nach seiner Niederlassung zu Bethlehem, Herbst 386, ging er daran, den lateinischen Text des Alten Testamentes nach dem hexaplarischen Texte der Septuaginta und unter Berücksichtigung des Grundtextes von neuem zu revidieren. Mit den Psalmen machte er den Anfang, indem er den Text der Itala auf das genaueste dem hexaplarischen Texte der Septuaginta anpaßte und auch die kritischen Zeichen des Origenes, Aste-

[1] Nicht eine Abschrift, sondern das Urexemplar. Vgl. Bd 2, S. 83.

risken und Obelen, in seine Handschrift herübernahm. Dieser Psalmentext fand zuerst in Gallien Eingang und Verbreitung und ward daher „psalterium gallicanum“ genannt; später faßte er, abgesehen von den soeben bezeichneten Ausnahmen, im ganzen Abendlande festen Fuß und auch heute noch ist er als Bestandteil der Vulgata und des römischen Breviers in aller Händen. Auch die meisten übrigen Bücher des Alten Testamentes revidierte Hieronymus in der angegebenen Weise. Der größte Teil dieser Texte ist ihm aber, bevor dieselben der Öffentlichkeit übergeben waren, „fraude cuiusdam“ [1] abhanden gekommen, und uns ist nur noch der Text des Buches Job, welches er gleich nach Fertigstellung des Psalteriums in Angriff genommen hatte, erhalten geblieben.

Die Revision des Buches Job und das „psalterium gallicanum“ bei Migne 29, 59—398. Neue Ausgaben der ersteren Revision lieferten de Lagarde und Caspari. P. de Lagarde, Mitteilungen 2, Göttingen 1887, 189—237: „Des Hieronymus Übertragung der griechischen Übersetzung des Job.“ C. P. Caspari, Das Buch Hiob (1, 1—38, 16) in Hieronymus' Übersetzung aus der alexandrinischen Version nach einer St Gallener Handschrift saec. VIII, Christiania 1893, 8°. Vgl. Caspari in den Actes du 8e Congrès internat. des Orientalistes à Stockholm 1893, partie 2, 37—51.

c) Die Revision des Alten Testamentes nach dem hexaplarischen Texte der Septuaginta hatte Hieronymus noch nicht zu Ende geführt, als er sich entschloß, das ganze Alte Testament, soweit es damals hebräisch oder aramäisch vorlag, aus dem Grundtexte neu zu übersetzen. Er begann um 391 mit den Büchern Samuel und der Könige, wandte sich dann zu den 16 prophetischen Büchern, übersetzte um 392 das Psalmenbuch, um 393 das Buch Job, 394—396 die Bücher Esdras und Nehemias sowie die Chronik. Eine längere Krankheit unterbrach seine Arbeit. Im Jahre 398 nahm er sie wieder auf mit der Übertragung der drei salomonischen Schriften und übersetzte 398 bis 405 den Pentateuch sowie die Bücher Josue, Richter, Ruth, Esther, Tobias und Judith. Die beiden letztgenannten Bücher übersetzte er aus dem Aramäischen. Die deuterokanonischen Bestandteile des Buches Esther ließ er unübersetzt, während er die nur griechisch vorhandenen Stücke des Buches Daniel aus dem Griechischen übersetzt hatte. Unübersetzt ließ er auch die Bücher Baruch, 1 und 2 Makkabäer, Jesus Sirach und Weisheit, vermutlich deshalb, weil er ihre kanonische Dignität bezweifelte. — Hieronymus hatte sich die Aufgabe gesteckt, das Original treu und sorgfältig wiederzugeben, dabei den durch die Itala hergebrachten lateinischen Ausdruck nach Möglichkeit zu schonen, zugleich aber auch den Forderungen des guten Geschmacks die gebührende Rechnung zu tragen. Als der gelungenste Teil seiner Arbeit gelten die protokanonischen geschichtlichen Bücher. Am tiefsten

[1] Ep. 134, 2.

stehen das Buch Tobias, welchem er nur einen Tag widmen, und das Buch Judith, welchem er nur eine Nacht schenken konnte[1]. Die Übersetzung der salomonischen Schriften hingegen, laut der Vorrede das Werk dreier Tage (tridui opus), muß gleichwohl als eine tüchtige Leistung bezeichnet werden. Mögen indessen in jedem Buche sich Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten nachweisen lassen, so findet sich doch unter den uns erhaltenen Bibelübersetzungen des Altertums keine, welche derjenigen des hl. Hieronymus auch nur im entferntesten den Rang streitig machen könnte. Sie unterscheidet sich von allen andern durch das bewußte Streben des Verfassers, den höchsten Aufgaben eines Übersetzers gerecht zu werden. Hieronymus aber hatte ein Übersetzertalent ganz eigener Art. Er besaß in ausnehmendem Grade die Fähigkeit, den Gedankengängen anderer sich anzuschmiegen, mit den Worten auch die Intentionen zu belauschen, gewissermaßen von Geist zu Geist zu verkehren. Der Ideengehalt der biblischen Bücher im großen und ganzen war ihm ohnehin durch jahrzehntelanges und ununterbrochenes Studium heimatlich vertraut geworden. — Entsprechende Würdigung hat diese Übersetzung des Alten Testamentes erst bei späteren Jahrhunderten erfahren. Keine seiner Arbeiten hat Hieronymus so viel Schweiß gekostet und keine seiner Arbeiten hat bei den Zeitgenossen so wenig Verständnis gefunden. Nach und nach erst, in hartem Ringen mit der älteren Übersetzung, vermochte sie sich Achtung und Vertrauen zu erzwingen. Seit dem 7. Jahrhundert jedoch wird sie fast in der ganzen lateinischen Kirche gebraucht und seit dem 13. Jahrhundert führt sie den von ihrer Vorgängerin ererbten Namen „Vulgata“. Nur das Psalmenbuch war, wie schon angedeutet, in der Textgestalt des „psalterium gallicanum“ so tief eingewurzelt, daß die neue Psalmenübersetzung nicht mehr in kirchlichen Gebrauch kam. Diejenigen deuterokanonischen Bücher, welche Hieronymus nicht übersetzt hatte, wurden in dem Texte der Itala beibehalten.

Die Übersetzung des Alten Testamentes bei Migne 28—29. Die Psalmenübersetzung edierte am zuverlässigsten de Lagarde: Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi e recognitione Pauli de Lagarde, Lipsiae 1874, 8°. Gleichzeitig gab v. Tischendorf der (zweiten) Ausgabe des Masora-Textes der Psalmen von Baer und Delitzsch die hieronymianische Übersetzung bei: Liber psalmorum hebraicus atque latinus ab Hieronymo ex Hebraeo conversus, consociata opera ediderunt C. de Tischendorf, S. Baer, Fr. Delitzsch, Lipsiae 1874, 8°. Vgl. auch de Lagarde, Probe einer neuen Ausgabe der lateinischen Übersetzungen des Alten Testaments, Göttingen 1885, 4° (enthält Ps 1—17 nach 26 Texteszeugen). H. Ehrensberger, Psalterium vetus und die Psalterien des hl. Hieronymus. Psalm 1—17 (Progr.), Tauberbischofsheim 1887, 4°. J. Ecker, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata mit Berücksichtigung der übrigen alten Ver-

[1] Siehe die jedesmalige Vorrede.

sionen, Trier 1906, 8°. — Das Neue Testament hat Hieronymus nicht neu übersetzt. Eine Äußerung in „De vir. ill." 2 (Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in graecum latinumque sermonem translatum est . . .) pflegt dahin gedeutet zu werden, daß er das apokryphe Hebräerevangelium aus dem Aramäischen ins Griechische und ins Lateinische übersetzt habe (vgl. Bd 1, S. 380). Doch leidet diese Annahme sehr an innerer Unwahrscheinlichkeit; vgl. etwa L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal: Bibl. Zeitschr. 6, 1908, 346—363. Vielleicht will Hieronymus nur von der Revision des lateinischen Textes des Matthäusevangeliums auf Grund des griechischen Textes sprechen. — Fr. Kaulen, Geschichte der Vulgata, Mainz 1868, 8°. G. Hoberg, De S. Hieronymi ratione interpretandi, Bonnae 1886, 8°. S. Berger, Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge. Mémoire couronné par l'Institut, Paris 1893, 8°. E. v. Dobschütz, Studien zur Textkritik der Vulgata, Leipzig 1894, 8°.

5. Exegetische Arbeiten über das Alte Testament. — Wir kommen zu den selbständigen Schriften, und zunächst mögen die biblisch-exegetischen Arbeiten aufgezählt werden, jedoch mit Übergehung der exegetischen Homilien und Briefe, deren später noch gedacht werden soll. Aus dem Alten Testament hat Hieronymus die Genesis, die Psalmen, den Prediger und die sämtlichen Propheten in eigenen Schriften bearbeitet, zumeist in ausführlichen Kommentaren.

a) Zur Genesis schrieb er unter dem Titel „Quaestiones hebraicae" (Migne 23, 935—1010) eine kritische Beleuchtung schwierigerer und wichtigerer Stellen der alten lateinischen Übersetzung auf Grund des hebräischen Textes und unter Berücksichtigung verschiedener griechischen Versionen. Die kleine Schrift ist im wesentlichen eine Vorarbeit zu der neuen Übersetzung des Alten Testamentes, getragen von der Absicht, die Mangelhaftigkeit der alten Übersetzung und die Notwendigkeit eines Zurückgreifens auf den Grundtext darzutun. Die Abfassung fällt in die ersten Jahre des Aufenthaltes zu Bethlehem, 386—391, wahrscheinlich um 389.

Hieronymi Quaestiones hebraicae in libro Geneseos e recognitione Pauli de Lagarde, Lipsiae 1868, 8°. Vgl. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch eine Vergleichung mit den jüdischen Quellen kritisch beleuchtet. Teil 1: Die „Quaestiones in Genesin", Breslau 1861, 8°. Grützmacher a. a. O. 2, 61 ff. L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. Br. 1910, 145 ff. — In der Vorrede kündigte Hieronymus „Quaestiones hebraicae" zum ganzen Alten Testament an (in libris hebraicarum quaestionum, quos in omnem scripturam sanctam disposui scribere . . .), und es ist wiederholt vermutet worden, daß er zu diesem oder jenem Buche auch wirklich noch „Quaestiones hebraicae" geschrieben habe, die aber nicht auf uns gekommen seien (vgl. Klostermann in seiner Ausgabe des Eusebianischen Onomastikons der biblischen Ortsnamen, Leipzig 1904, Einl. XXVII). Die auf uns gekommenen „Quaestiones hebraicae in libros Regum" und „Quaestiones hebraicae in libros Paralipomenon" (Migne 23, 1329—1402), übrigens auch ganz anders geartet als die „Quaestiones hebraicae in libro Geneseos", sind das Werk eines getauften Juden, welcher um 800, vielleicht im fränkischen Reiche, lebte. S. darüber S. Berger, Quam

notitiam linguae Hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia, Nanceii 1893, 1—4. Vgl. M. Rahmer, Über die hebräischen Traditionen in den Quaestiones seu traditiones hebr. in ll. Regum, in der jüdischen Wochenschrift Ben Chananja, 1865. A. Rahmer, Ein lateinischer Kommentar aus dem 9. Jahrhundert zu den BB. der Chronik, kritisch verglichen mit den jüdischen Quellen. Teil 1 (das 12. Kap. der Chronik betr.), Thorn 1866, 8°. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern. 1. Die Haggada in den pseudohieronymianischen „Quaestiones" (Inaug.-Diss.), Heidelberg 1899, 8°.

b) Zu den Psalmen schrieb Hieronymus um 392, wie es scheint, „Commentarioli", welche lange als verloren galten, bis sie von Morin in einer Reihe von Handschriften aufgefunden wurden. Die durch den Verfasser selbst[1] bezeugte Aufschrift will schon andeuten, daß es sich um kurzgefaßte Glossen oder Scholien zu ausgewählten Psalmenstellen handelt, und der Prolog erklärt weiterhin, daß das Schriftchen zur Ergänzung der allzu dürftigen Psalmenscholien des Origenes[2] dienen wolle. Zu Grunde gelegt ist allem Anschein nach das „psalterium vetus", nicht einer der drei vorhin genannten hieronymianischen Psalmentexte. Eine Hauptquelle bildete der umfassende Psalmenkommentar des Origenes. Auch die Auslegung der „Hebräer" ward herangezogen.

Schon frühere Forscher, namentlich auch Vallarsi, hatten die Überzeugung ausgesprochen, daß das seit langem unter Hieronymus' Namen gedruckte „Breviarium in psalmos" (Migne 26, 821—1270) zwar eine entschieden unechte Kompilation sei, aber doch auch echt hieronymianisches Gut enthalte. Durch Morins Entdeckungen ist nunmehr festgestellt, daß in diesem „Breviarium" außer anderweitigen Vorlagen zwei hieronymianische Schriften verarbeitet sind, die „Commentarioli in psalmos" und die später zu erwähnenden „Tractatus sive homiliae in psalmos". Die „Commentarioli" nach vier Handschriften und dem „Breviarium" bei G. Morin in den Anecdota Maredsolana 3, 1, Maredsoli 1895. In seiner „Praefatio" vertritt Morin die Ansicht, daß die „Commentarioli" noch vor 392 und vor „De vir. ill." verfaßt worden seien, von Hieronymus aber in dem Verzeichnisse seiner Schriften, „De vir. ill." 135, mit Absicht übergangen würden, weil die Beweise der Hochachtung gegen Origenes ihm inzwischen unbequem geworden. Grützmacher 3, 22 scheint Morin zuzustimmen. Ich möchte die „Commentarioli" ebenso wie die Übertragung der Homilien des Origenes zu Isaias gleich nach „De vir. ill." ansetzen. A. St. Pease, Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms: Journal of Bibl. Literature 26, 1908, 107—131. — In den Anecdota Maredsolana 3, 3, 1903, 122—128, hat Morin aus einer griechischen Randkatene zu den Psalmen nach einer Handschrift des 10. oder 11. Jahrhunderts 29 Fragmente oder Scholien veröffentlicht, welche den Namen eines Presbyters Hieronymus von Jerusalem tragen. Als Überbleibsel eines etwa verloren gegangenen Psalmenkommentares unseres Hieronymus können dieselben nicht betrachtet werden. Der größeren Mehrzahl nach lassen sie sich in Psalmenkommentaren griechischer Kirchenschriftsteller des Altertums aufzeigen. Vgl. J. J. K. Waldis, Hieronymi graeca in psalmos fragmenta, untersucht und auf ihre Herkunft geprüft (Alttestamentl. Abhandlungen 1, 3),

[1] C. Ruf. 1, 19. [2] Vgl. Bd 2, S. 89 f.

Münster i. W. 1908. Bruchstücke eines griechischen, in die Form eines Zwiegesprächs gekleideten Werkes gegen die Juden unter dem Namen eines Presbyters Hieronymus von Jerusalem sind schon längst bekannt (Migne, PP. Gr. 40, 847—866: de sancta trinitate, de affectu baptismi, de cruce). P. Batiffol glaubte einen Presbyter Hieronymus von Jerusalem um 740 nachweisen zu können (Jérôme de Jérusalem d'après un document inédit: Revue des questions historiques 39, 1886, 248—255).

c) Zum Prediger schrieb Hieronymus um 389 „Commentarii" (Migne 23, 1009—1116), welche sich auf den hebräischen Originaltext bzw. eine selbstgefertigte Übersetzung desselben aufbauen. Es wird wiederum mit Vorliebe aus Origenes geschöpft und auch mancher Beitrag aus dem Munde jüdischer Lehrer eingeflochten. Gewidmet ist das Buch dem Andenken der inzwischen verstorbenen jungen Witwe Bläsilla, welcher der Verfasser etwa fünf Jahre vorher zu Rom mündlich den Prediger ausgelegt hatte.

Grützmacher 2, 52 ff.

d) Die Bearbeitung der Propheten des Alten Bundes hat sich, allerdings mit vielen Unterbrechungen, durch drei Dezennien hindurchgezogen. Die Reihenfolge der einzelnen Teile des Riesenwerkes ist durch zufällige äußere Umstände bestimmt worden[1]. Um 391 begann Hieronymus mit einer Erklärung der fünf kleinen Propheten Nahum (Migne 25, 1231—1272), Michäas (25, 1151—1230), Sophonias (25, 1337—1388), Aggäus (25, 1387—1416), Habakuk (25, 1273 bis 1338). Im Jahre 392 berichtet er darüber: „Scripsi in Michaeam explanationum libros duos, in Naum librum unum, in Abacuc libros duos, in Sophoniam librum unum, in Aggaeum librum unum."[2] Die Ordnung, in welcher die fünf Kommentare entstanden sind, hat er bei einem späteren Anlasse eingehalten, wo er erzählt, er habe zuerst für seine Freundinnen Paula und Eustochium die Propheten Nahum, Michäas, Sophonias und Aggäus und sodann für Bischof Chromatius von Aquileja den Propheten Habakuk kommentiert[3]. Der Wechsel der Adresse verdient Beachtung. Die Frauen, welche nach erbaulicher Lektüre verlangten, waren leichter zufrieden zu stellen als der Bischof von Aquileja, welcher ausdrücklich um eine historische Auslegung gebeten hatte[4]. Und es ist nicht zu verkennen, daß der Kommentar zu Habakuk sich durch Gründlichkeit und Gewissenhaftigkeit vor den vier übrigen Kommentaren auszeichnet. Hieronymus knüpft an seine

[1] Vgl. Comm. in Am. l. 3, prol.: „Non enim a primo usque ad novissimum, iuxta ordinem quo leguntur, sed ut potuimus et ut rogati sumus, ita eos (prophetas) disseruimus."

[2] De vir. ill. 135. In der gleichen Ordnung führt er die fünf Kommentare auch Comm. in Ion., prol., auf: „Michaeam, Naum, Abacuc, Sophoniam, Aggaeum."

[3] Comm. in Am. l. 3, prol. In der Vorrede des Kommentars zu Habakuk spricht er von dem schon veröffentlichten Kommentar zu Nahum.

[4] Comm. in Hab., prol.

Übersetzung der Propheten aus dem Hebräischen an, vergleicht jedoch auch fort und fort den Text der Septuaginta. Zu Habakuk aber pflegt er auf Grund der Hexapla die Lesarten der sieben griechischen Versionen, Septuaginta, Aquila, Symmachus, Theodotion, Quinta, Sexta, Septima, zu notieren. Seine wichtigsten Gewährsmänner sind auch in diesen Kommentaren Origenes[1] und die Hebräer, Origenes für die geistliche oder tropologische, die Hebräer für die historische Erklärung.

Grützmacher 2, 110 ff. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus, durch Vergleichung mit den jüdischen Quellen und ältesten Versionen kritisch beleuchtet. Die „Commentarii" zu den 12 kleinen Propheten. Hälfte 1, Heft 1—2, Berlin 1902, 8°. Heft 1: Hosea, Joel, Amos; Heft 2: Obadja, Jona, Micha.

e) Ungefähr drei Jahre waren vergangen, als Hieronymus um 394 zur Interpretation der Propheten Jonas (Migne 25, 1117—1152) und Abdias (25, 1097—1118) schritt. Der Jonaskommentar ist wieder dem Bischof Chromatius von Aquileja gewidmet und zeugt gleichfalls nach Form und Inhalt von besonderem Fleiße. „Non ignoramus, Chromati papa venerabilis, sudoris esse vel maximi, totum prophetam referre ad intelligentiam Salvatoris", heißt es im Prolog. Der Abdiaskommentar hingegen, dem Freunde Pammachius zugeeignet, ist nach dem Schlußworte in zwei Nächten einem Schnellschreiber diktiert worden. Derselbe sollte, wie das Vorwort ausführt, unter Benützung der Tradition der Hebräer historisch vorgehen, im Gegensatz zu einer „allegorischen" Auslegung des Abdiasbüchleins, welche Hieronymus schon um 377, während des Aufenthaltes in der Wüste von Chalcis, verfaßt hatte. Die letztere, die uns nicht erhalten blieb, wird als unreife Jugendarbeit bezeichnet.

Grützmacher 2, 195 ff. Rahmer a. a. O.

f) Erst im Jahre 406 hat Hieronymus die Erklärung des Zwölfprophetenkodex zum Abschluß gebracht durch Bearbeitung der Bücher Zacharias (Migne 25, 1415—1542), Malachias (25, 1541—1578), Hoseas (25, 815—946), Joel (25, 947—988), Amos (25, 989 bis 1096). In dieser Ordnung müssen die Kommentare einander gefolgt sein. Der Kommentar zu Zacharias entstand unter sehr ungünstigen Verhältnissen. Bischof Exsuperius von Toulouse hatte durch einen Mönch Sisinnius Hieronymus eine finanzielle Unterstützung für seine klösterliche Genossenschaft zukommen lassen. Hieronymus dankte dem gelehrten Bischof mit einem Zachariaskommentar, den er aber, weil Sisinnius mit der Rückreise drängte, in größter Eile diktieren mußte. Ähnlich scheint es sich mit dem Malachiaskommentar ver-

[1] Vgl. De vir. ill. 75: „Sed et in duodecim prophetas viginti quinque ἐξηγήσεων Origenis volumina manu eius (Pamphili) exarata repperi, quae tanto amplector et servo gaudio, ut Croesi opes habere me credam."

halten zu haben, der an zwei tolosanische Mönche, Minervius und Alexander, gerichtet ist. Von ihnen hatte Sisinnius einen Brief für Hieronymus überbracht, und außer dem Antwortschreiben hat Sisinnius wahrscheinlich auch den Malachiaskommentar bei seiner Rückreise mitgenommen[1]. Die drei andern Kommentare sind für Pammachius geschrieben. Alle fünf erläutern den hebräischen Text bzw. die eigene Übersetzung desselben und zugleich auch die Septuaginta. Als Hilfsmittel standen außer Origenes und den Hebräern noch weitere christliche Kommentare zu Gebote, die in dem jedesmaligen Prolog namhaft gemacht werden.

Grützmacher 3, 102 ff. Rahmer a. a. O.

g) Bald nach Fertigstellung des Amoskommentars, um 407, legte Hieronymus Hand an eine Exegese des Buches Daniel (Migne 25, 491—584). Er wollte aber nicht mehr, wie bei der Interpretation der kleinen Propheten, den gesamten Text besprechen, sondern das Wichtigste und Schwierigste herausgreifen und in freierer Weise erörtern. Mit besonderer Einläßlichkeit behandelt er die Weissagung von den 70 Jahrwochen. Breiten Raum widmet er auch der den ganzen Kommentar durchziehenden Polemik gegen den Neuplatoniker Porphyrius und seine Angriffe auf das prophetische Buch. Er schöpft dabei, wie er selbst angibt, aus älteren Streitschriften gegen Porphyrius, von Eusebius von Cäsarea, Apollinaris von Laodicea und Methodius von Olympus. Im übrigen stützt er sich in erster Linie wieder auf Origenes. Zur Grundlage nimmt er seine Übersetzung aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen, bei den deuterokanonischen Stücken, die auch nicht übergangen sind, seine Übersetzung Theodotions.

Grützmacher 3, 164 ff. J. Lataix, Le commentaire de St Jérôme sur Daniel: Revue d'histoire et de littérature relig. 2, 1897, 164—173 268—277. Lataix hebt 1. opinions de Porphyre, 2. opinions d'Origène, 3. traditions juives aus.

h) Von Daniel wandte Hieronymus sich zu Isaias, welcher ihn begreiflicherweise längere Zeit in Anspruch nahm, Ende 408 bis Anfang 410 (Migne 24, 17—678). An Stücken des Isaiasbuches hatte er sich schon früher versucht, das erste Mal, als er 381 zu Konstantinopel eine Abhandlung über das Gesicht von den Seraphim und der glühenden Kohle schrieb, die er Papst Damasus widmete — jetzt nennt er sie „brevem subitumque tractatum“[2]; das zweite Mal, als er um 397 eine historische Auslegung der zehn Gesichte oder Lasten

[1] Vgl. Ep. 119, 1.

[2] Comm. in Is. ad 6, 1. Diese Abhandlung hat unter den Briefen einen Platz gefunden, Ep. 18, ad Damasum, de Seraphim et calculo (Migne, PP. Lat. 22, 361 bis 376). Doch ist dieselbe bei Vallarsi und Migne unrichtig abgegrenzt; s. die Ausgabe Hilbergs.

Is 13—23 verfaßte, die er dem gallischen Bischof Amabilis zueignete — dieses Schriftchen hat er jetzt als Buch 5 seinem Kommentare einverleibt[1]. Der ganze Kommentar umfaßt 18 Bücher und ist an Eustochium gerichtet. Sobald ein Buch fertig geworden, ward es Eustochium zugesandt. Einem jeden Buche ist daher eine eigene Vorrede beigegeben. Im Unterschiede von dem eklektischen Verfahren des Danielkommentares wird der Text, und zwar der Text der eigenen Übersetzung aus dem Hebräischen, wieder seinem ganzen Umfange nach erläutert. Geschichte und Allegorese sollten gleichmäßig zu ihrem Rechte kommen. Auf die historische Erklärung der Kapitel 13—23 in Buch 5 folgt in Buch 6—7 eine allegorische Erklärung derselben Kapitel. Sonst wird jedoch eine kürzere Fassung beliebt und die historische und die allegorische Erklärung miteinander verbunden. Die allegorische Erklärung ist hauptsächlich Origenes entnommen.

Grützmacher 3, 178 ff. A. Lutz, Die Chronologie des Esaiaskommentars von Hieronymus: Wiener Studien 26, 1904, 164—168.

i) Der Ezechielkommentar (Migne 25, 15—490) ist gleichfalls für Eustochium geschrieben und in 14 Bücher abgeteilt, ein jedes durch ein Vorwort eingeleitet. Der ganzen äußeren Anlage nach dem Isaiaskommentare ähnlich, hebt er sich dadurch vorteilhaft von demselben ab, daß er ernstlicher und ausdauernder den historischen Sinn des Textes klarzustellen sich bemüht. Die Ausarbeitung fiel in aufgeregte Zeiten, 410—415, und mußte häufig unterbrochen werden.

Grützmacher 3, 199 ff.

k) Noch stürmischere Tage waren es, in denen schließlich als der letzte der Propheten Jeremias an die Reihe kam, 415—419 oder 420. Doch versprach dieser ganz vorwiegend dem historischen Sinne nachgehende Jeremiaskommentar (Migne 24, 679—900), „die reifste von allen exegetischen Arbeiten unseres Autors zu werden“[2], hätte er nicht ein Torso bleiben sollen. In sechs dem Presbyter Eusebius von Cremona gewidmeten Büchern hatte Hieronymus die Kapitel 1 bis 32 erklärt, als der Tod ihm die Feder entriß oder richtiger den Mund schloß.

Grützmacher 3, 212 ff.

6. Exegetische Arbeiten über das Neue Testament. — Von den Schriften des Neuen Testamentes hat Hieronymus das Matthäusevangelium, vier Briefe Pauli und bis zu einem gewissen Grade auch die Apokalypse exegetisch behandelt.

[1] Comm. in Is. l. 5, prol. Dieses Schriftchen, dessen Hieronymus auch Ep. 71, 7 gedenkt, ist nicht gesondert überliefert.

[2] Zöckler, Hieronymus 297.

a) Gegen Anfang seines Aufenthaltes zu Bethlehem, 386 oder 387, kommentierte er vier Briefe Pauli, an Philemon (Migne 26, 599 bis 618), an die Galater (26, 307—438), an die Epheser (26, 439 bis 554), an Titus (26, 555—600). Die Reihenfolge ist durch mannigfache Selbstzeugnisse gesichert[1]. Auf Bitten von Paula und Eustochium hatte Hieronymus eine Erklärung sämtlicher Paulinen in Aussicht genommen[2], ließ sich aber bald wieder durch anderweitige Unternehmungen ablenken. Jene vier Kommentare hat er in wenigen Monaten hingeworfen. In dem Kommentare zum Philemonbriefe bekundet er immerhin noch eine gewisse Sorgfalt und auch eine gewisse Selbständigkeit. Im Prologe des umfangreichen, in drei Bücher gegliederten Kommentares zum Galaterbriefe zählt er seine Quellen auf, an erster Stelle Origenes, und erklärt, er habe, unbekümmert um Genauigkeit im einzelnen, aus dem Gedächtnisse eigenes und fremdes Gut einem Schnellschreiber diktiert, einem Schnellschreiber, fügt er an späterer Stelle bei[3], der, wenn er im Diktate innehalte und etwas nachdenken wolle, mit der Hand spiele, die Stirne runzle und durch seine ganze Haltung zu verstehen gebe, daß er vergebens da sei. Schneller noch ist es mit dem auch wieder drei Bücher zählenden Kommentar zum Epheserbriefe gegangen. Das Vorwort berichtet von den Erklärungen, welche Origenes, Apollinaris und Didymus hinterlassen haben, um von vornherein festzustellen, daß der neue Kommentar sowohl ein fremdes wie auch ein eigenes Werk sei. Im weiteren Verlaufe wird mitgeteilt[4], dieses Werk sei gleichfalls diktiert und manchmal sei es an einem Tage um tausend Zeilen gefördert worden. Über die Quellen und die Entstehungsweise des Kommentars zum Titusbriefe beobachtet Hieronymus Schweigen, wie er es auch bei dem Kommentare zum Philemonbriefe getan hatte.

Grützmacher 2, 18 ff. — Die pseudohieronymianischen Kommentare zu sämtlichen Paulinen mit Ausnahme des Hebräerbriefes (Migne 30, 645—902) erweisen sich als eine dem 6. Jahrhundert angehörige Überarbeitung der Kommentare des Briten Pelagius. A. Souter, The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul, London 1907, 8°. G. Morin, Jean Diacre et le Pseudo-Jérôme sur les épîtres de St Paul: Revue Bénéd. 27, 1910, 113 bis 117. — Über verschiedene in den Handschriften fälschlich Hieronymus zugeschriebene Kommentare zum Hebräerbriefe vgl. E. Riggenbach, Historische Studien zum Hebräerbrief, Heft 1, Leipzig 1907, 11—15.

b) Im Jahre 398 diktierte Hieronymus, kaum genesen von schwerer Krankheit, innerhalb zweier Wochen einen Kommentar zum Matthäus-

[1] Wenngleich die Kommentare De vir. ill. 135 in folgender Ordnung aufgeführt werden: Galater, Epheser, Titus, Philemon. Über die historische Reihenfolge s. Grützmacher 1, 61 ff.

[2] Comm. in Eph. l. 2, prol. [3] Comm. in Gal. l. 3, prol.

[4] Comm. in Eph. l. 2, prol.; l. 3, prol.

evangelium (Migne 26, 15—218), welcher in knapper Form eine „historica interpretatio“ geben und nur gelegentlich „spiritualis intelligentiae flores“ einstreuen wollte. Eine ausführlichere Darlegung dieser „spiritualis intelligentia“ sollte laut der Vorrede einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben, ist aber nicht mehr zu stande gekommen. Der Kommentar war für Eusebius von Cremona bestimmt. Er birgt einen größeren Reichtum an treffenden Bemerkungen, als die kurze Spanne Zeit erwarten läßt. Origenes wird ausgiebig benützt, zugleich aber auch scharf bekämpft.

Grützmacher 2, 244 ff. L. Schade, Hieronymus und das hebräische Matthäusoriginal: Bibl. Zeitschr. 6, 1908, 346—363. — Über die pseudohieronymianische „Expositio quatuor evangeliorum“ (Migne 30, 531—590; 114, 861 bis 916) s. oben § 34, 5. — Der pseudohieronymianische „Commentarius in evangelium secundum Marcum“ (Migne 30, 589—644) scheint in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu Rom entstanden zu sein. G. Wohlenberg, Ein vergessener lateinischer Markuskommentar: Neue kirchl. Zeitschr. 18, 1907, 427—469. G. Morin, Un commentaire romain sur S. Marc de la première moitié du V^{e} siècle: Revue Bénéd. 27, 1910, 352—362.

c) Auf Ersuchen eines gewissen Anatolius hat Hieronymus zu ungewisser Zeit den Kommentar des Bischofs Viktorinus von Pettau zur Apokalypse einer Durchsicht unterzogen, chiliastische Deutungen ausgemerzt und Nachträge eingefügt. Diese Arbeit ist handschriftlich in verschiedenen Fassungen überliefert und schon im 16. Jahrhundert in zwei Rezensionen, einer kürzeren und einer längeren, gedruckt worden. Nur die kürzere Rezension darf als die Arbeit des hl. Hieronymus angesprochen werden, während die längere auf späterer Erweiterung beruht[1]. Aber auch der Umfang der kürzeren Rezension variiert. In einigen Handschriften enthält dieselbe zum Schluß eine Abhandlung „De monogrammate“ oder über den Namen des Antichrists Offb 13, 18, welche in andern Handschriften fehlt. Morin, der sie zuerst herausgab, hält sie für einen echten Bestandteil der Umarbeitung des Kommentars des Viktorinus, Grützmacher möchte sie für ein später dieser Umarbeitung angehängtes, ursprünglich selbständiges Schriftstück erklären, welches Hieronymus „auf irgend eine briefliche Anfrage ausgehen ließ“[2]. Die Entscheidung muß von einer umfassenderen Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung abhängig gemacht werden. Gegen Ende des Prologs oder Begleitschreibens an Anatolius, welches der kürzeren Rezension voraufgeht, sprach Hieronymus die Absicht aus, einen eigenen Kommentar zur Apokalypse zu schreiben. Ob er dazu gekommen ist, erscheint sehr zweifelhaft. Die bisher unter seinem Namen aufgefundenen Apokalypsekommentare sind unterschoben.

[1] Vgl. Bd 2, S. 596 f. [2] Grützmacher a. a. O. 3, 238.

Die Umarbeitung des Kommentares des Viktorinus hat in den bisherigen Hieronymus-Ausgaben keine Stelle gefunden. S. über die Editionen Bd 2, S. 597. Der Prolog (der kürzeren Rezension) ist auch abgedruckt bei Haußleiter (Die Kommentare des Victorinus, Tichonius und Hieronymus zur Apokalypse) in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 7, 1886, 243. Die Abhandlung „De monogrammate" bei G. Morin, Hieronymus De monogrammate. Un nouvel Inédit hiéronymien sur le chiffre de la bête d'Apocalypse: Revue Bénéd. 20, 1903, 225—236. Vgl. Grützmacher 3, 237 f. — Die von Haußleiter (a. a. O. 249 ff) vorgetragene Hypothese, der eigene Apokalypsekommentar des Hieronymus sei wiederzuerkennen in der sog. „Summa dicendorum" an der Spitze des Apokalypsekommentares des Beatus von Libana (vgl. vorhin S. 496 ff), hat sich als unhaltbar erwiesen. Freilich ist aber auch die von Bousset (Die Offenbarung Johannis, Göttingen 1896, 61) und Hahn (Tyconius-Studien, Leipzig 1900, 13) vertretene Annahme, diese „Summa dicendorum" habe die Einleitung des Apokalypsekommentares des Donatisten Tyconius gebildet, nichts weniger als gesichert. Vgl. Ramsay (Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana) in der Revue d'hist. et de litt. rel. 7, 1902, 442. Ein kurzer Apokalypsekommentar, welcher in cod. Monacensis 14469 saec. IX „Commentarius S. Hieronymi" überschrieben ist, trägt in cod. Bambergensis B. V. 18 saec. IX den Namen Isidors von Sevilla. Er hat einen Herausgeber gefunden in K. Hartung, Ein Traktat zur Apokalypse des Ap. Johannes, Bamberg 1904, 8°. Mit Hieronymus hat er, wie übrigens schon Haußleiter (a. a. O. 253) feststellte, nichts zu tun. — Zu den Anschauungen des echten Hieronymus über die Apokalypse vgl. Bousset a. a. O. 66—68.

7. Rückblick auf die exegetischen Arbeiten. — An sprachlichem wie historisch-archäologischem Wissen, an Belesenheit in der älteren Literatur, kurz an Gelehrsamkeit stehen die biblisch-exegetischen Arbeiten des hl. Hieronymus unter den gleichartigen Versuchen der abendländischen Kirchenschriftsteller des Altertums einzig da. Nach andern Richtungen hin leiden sie an empfindlichen Schwächen. Viele, sehr viele sind mit fliegender Feder geschrieben oder vielmehr einem vorwärts drängenden Tachygraphen diktiert. Auch der Diktierende selbst war nicht selten durch die äußeren Verhältnisse zur Eile genötigt. „Dicto", sagt er, „quodcumque in buccam venerit." [1] Die unmittelbaren Folgen sind Unfertigkeit der Form und Dürftigkeit des Inhalts, ein unsicheres Hin- und Herschwanken und eine Fülle von Widersprüchen sowie, namentlich bei schwierigeren Fragen, ein Aneinanderreihen und Nebeneinanderstellen der Ansichten Früherer, Juden wie Christen, welches alle Auswahl und Kritik dem Leser überläßt. Eben dieser kompilatorische Charakter verleiht freilich den flüchtigen Arbeiten für uns auch wieder ein besonderes Interesse. Indem dieselben den Sandboden der Katenen und Florilegien streifen und an schlaff gespanntem Faden ein buntes Mancherlei von Lesefrüchten aufreihen, werden sie zugleich zu Fundgruben wichtigen, ja kostbaren Materials zur Geschichte der älteren exegetischen und

[1] Comm. in Gal. l. 3, prol.; Comm. in Abd. s. f.

dogmatischen Literatur der Kirche. Von Origenes, Apollinaris, Didymus und manchen andern weniger bekannten oder sonst ganz verschollenen Autoren sind uns hier schätzenswerte Fragmente aufbewahrt, durchflochten mit gleichfalls oft interessanten und wertvollen jüdischen Traditionen.

Mehr noch als der Mangel an formeller und sachlicher Abrundung stört und beleidigt den Fachmann die unklare und inkonsequente Haltung in den prinzipiellen Fragen der Schriftauslegung. An der Inspiration der Heiligen Schrift hat natürlich Hieronymus unverbrüchlich festgehalten. Der „auctor principalis" der Schrift ist Gott. Deshalb ist die Schrift auf der einen Seite unergründlich tief und geheimnisreich, auf der andern Seite schlechthin frei von jedem Irrtum. Auch dieser letzteren Folgerung ist Hieronymus treu geblieben. Unbedachte Wendungen, die er sich hier oder dort entschlüpfen ließ, hat er anderswo richtiggestellt. Sanders' Versuch, Hieronymus zum Kronzeugen einer freieren Auffassung des Inspirationsdogmas zu stempeln, ist, wie Schade dartat, fehlgeschlagen[1]. Aber zu geklärten und gefestigten hermeneutischen Grundsätzen hat Hieronymus sich nicht durchringen können.

Er pflegt meistens einen doppelten Schriftsinn, einen historischen und einen geistlichen oder tropologischen, zu unterscheiden und bemüht sich in seinen Kommentaren, dem einen wie dem andern gerecht zu werden. Er nennt dies Verfahren „super fundamenta historiae spirituale exstruere aedificium"[2] oder „historiae Hebraeorum tropologiam nostrorum miscere"[3] oder „spiritualis postea intelligentiae vela pandere"[4] u. dgl. m., und schon diese rhetorischen Phrasen geben doch wohl von dem Bewußtsein Zeugnis, daß die Ermittlung des historischen Sinnes die nächste Aufgabe bleibe und der historische Sinn die Grundlage und Norm für das geistliche Verständnis abgeben müsse. Nichtsdestoweniger wird auch wieder der Satz des Origenes vertreten, daß der historische Sinn Unwürdiges oder Lächerliches oder Blasphemisches enthalten könne und das damit gegebene Ärgernis durch Allegorese auszuräumen sei[5]. Und überdies wird auch die Lehre von einem dreifachen Schriftsinne sowohl in der Theorie gutgeheißen wie in der Praxis befolgt[6].

Doch ist im Laufe der Jahre ein Umschwung, ein bewußter Prinzipienwechsel eingetreten. Um 392 sagte Hieronymus sich von Origenes los, und seit dieser Zeit ist er aus einem Alexandriner mehr

[1] Sanders, Études sur St Jérôme, Paris 1903. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus, Freiburg i. Br. 1910.
[2] Comm. in Is. l. 6, prol.
[3] Comm. in Zach., prol. [4] Ep. 64, 19.
[5] Ep. 21, 13; 52, 2. Vgl. Schade a. a. O. 127 ff.
[6] Schade a. a. O. 107 ff.

und mehr ein Antiochener geworden, ohne daß übrigens Einflüsse von Antiochien her nachzuweisen wären. Die Erkenntnis, daß Origenes vielfach in die Irre gegangen, weckte immer stärkeres Mißtrauen, und auch die fortdauernde Beschäftigung mit dem biblischen Texte, die Revision der Itala und die eigene Übersetzung, mag nach und nach das philologische Gewissen geschärft haben. Hatte Hieronymus früher in luftiger Allegorese mit Origenes gewetteifert und wenigstens in der Praxis den Literalsinn als etwas Nebensächliches betrachtet und behandelt, so hat er später in fortschreitendem Maße auf Allegorese verzichtet und sich desto entschiedener der historisch-grammatischen Würdigung des Wortlautes befleißigt. Die Kommentare zu Ezechiel und zu Jeremias zeigen ein fast auffälliges Zurücktreten der Allegorese. Als Hauptquelle wird Origenes auch fernerhin verwertet, aber nicht nur seine dogmatischen Extravaganzen werden ausdrücklich abgelehnt, sondern auch seine hermeneutische Methode wird scharf getadelt [1].

Auch in Sachen des Kanons des Alten Testamentes hat Hieronymus zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Anschauungen gehuldigt, und an diesem Punkte ist statt eines Fortschrittes eher ein Rückschritt festzustellen. Anfangs hat er die Septuaginta für inspiriert gehalten und den deuterokanonischen Büchern dieselbe Dignität zugestanden wie den protokanonischen. Seine textkritischen Studien untergruben den Glauben an die Ausnahmestellung der Septuaginta und nährten eine wachsende Hochschätzung gegen den hebräischen Text oder die „hebraica veritas“. So sehr er sich nun im Rechte befand, wenn er den Urtext der Übersetzung vorzog, so übereilt war es, wenn er jetzt, seit etwa 390, auch die den heiligen Rollen seiner jüdischen Lehrer fremden Bücher der Septuaginta nicht mehr als kanonisch, nicht mehr als inspiriert gelten lassen wollte. Er zuerst hat die deuterokanonischen Bücher als „apocrypha“ und „fabulae“ beiseite geschoben [2]. Er hat damit in die Geschichte des alttestamentlichen Kanons keine geringe Verwirrung hineingetragen.

A. Roehrich, Essai sur St Jérôme exégète (Thèse), Genève 1891, 8°. K. Hartung, Der Exeget Hieronymus. Festrede, Bamberg 1903, 4°. — C. Julius, Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung, Freiburg i. Br. 1901, 107—121. L. Sanders, Études sur St Jérôme. Sa doctrine touchant l'inspiration des livres saints et leur véracité, l'autorité des livres deutérocanoniques, la distinction entre l'épiscopat et le presbytérat, l'Origénisme, Paris 1903, 8°. P. Gaucher, St Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques: Science cath. 18, 1904, 193 ff 334 ff 539 ff 703 ff. H. H. Howorth, The influence of St Jerome on the Canon of the Western Church: Journal of Theol. Studies 10, 1909, 481—496; 11, 1910, 321—347; 13, 1912, 1—18. L. Schade, Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus (Bibl. Studien 15, 4—5), Freiburg i. Br. 1910. Ders., Der hl. Hieronymus und das

[1] Einzelne Beispiele ebd. 116 ff. [2] Näheres ebd. 140 ff.

Problem der Wahrheit der Heiligen Schrift: Der Katholik 1911, 1, 411—421. E. Kalt, Der Ausdruck „fabula“ bei Hieronymus: ebd. 1911, 2, 271—287. E. Dorsch, St Augustinus und Hieronymus über die Wahrheit der biblischen Geschichte: Zeitschr. f. kath. Theol. 35, 1911, 421—448 601—664.

8. Dogmatisch-polemische Schriften. — Mehrere dogmatisch-polemische Schriften, gegen die Luziferianer, gegen die herausfordernden Thesen der Helvidius, Jovinianus, Vigilantius und gegen die Pelagianer, führen uns Hieronymus als Verfechter kirchlicher Orthodoxie und zugleich als Meister schlagfertiger Dialektik vor. Tiefergehende Spekulation hat ihm ferngelegen. Aber namentlich da, wo er die Ideale christlicher Askese zu vertreten hat, scheint sein ganzes Innere in Schwingung zu geraten, und je höher seine Erregung steigt, um so mächtiger und glänzender entfaltet sich seine stilistische und rhetorische Kunst. Feuer, aber leider anderes Feuer, durchglüht auch die Schriften gegen den ehemaligen Jugendfreund Rufinus und gegen Bischof Johannes von Jerusalem, Denkmäler der origenistischen Wirren, in welchen jedoch die Frage, worin denn eigentlich Origenes von der rechten Lehre abgewichen sei, ganz übertönt wird von der Frage, wer von den Streitenden mit größerem Rechte „Origenist“ geschimpft werden dürfe. Nicht Begeisterung führt hier die Feder, sondern persönliche Gereiztheit, und sie trübt den Blick und kennt kein Maß und beweist nichts, weil sie zuviel beweist.

J. Brochet, St Jérôme et ses ennemis. Étude sur la querelle de St Jérôme avec Rufin d'Aquilée et sur l'ensemble de son oeuvre polémique, Paris 1905, 8°. T. Trzciński, Die dogmatischen Schriften des hl. Hieronymus. Eine literarhistorische Untersuchung, Teil 1, Posen 1911, 8°. Fälschlich trägt des Hieronymus Namen ein „Indiculus de haeresibus“, welcher bei Vallarsi und Migne fehlt, aber von neuem herausgegeben ward durch Fr. Oehler, Corpus haereseologicum 1, Berol. 1856, 281—300; vgl. XII—XIV.

a) Soll chronologisch vorgegangen werden, so ist zuerst zu nennen „Altercatio Luciferiani et Orthodoxi“ (Migne 23, 155—182), eine Streitschrift gegen die Luziferianer in Form eines Dialoges, wahrscheinlich um 382 zu Rom verfaßt, in der Absicht, Papst Damasus in seinem Kampfe mit der römischen Luziferianer-Gemeinde zu unterstützen. Die gewählte Kunstform wird geschickt gehandhabt. Die Polemik zeigt eine Sachlichkeit, welche von manchen späteren Streitschriften des Verfassers wohltuend absticht. Dem Luziferianer wird Raum genug gelassen für eine freie und ausführliche Darlegung seines Standpunktes, weshalb die Schrift auch eine wertvolle Geschichtsquelle bildet. Die Verhandlung dreht sich im wesentlichen um die Forderung der Luziferianer, daß die arianischen Bischöfe nur dann wieder aufgenommen werden sollten, wenn sie auf Amt und Würde zu verzichten und in den Laienstand zurückzutreten bereit seien. Zum Schlusse wird auch noch des extremen Luziferianers Hilarius gedacht,

welcher die Gültigkeit der arianischen Taufe bestritt und die Konvertiten wiedertaufen wollte.

Krüger (Lucifer, Bischof von Calaris, Leipzig 1886, 58—62) wollte es unentschieden lassen, ob die „Altercatio" um 379 zu Antiochien oder um 382 zu Rom geschrieben sei. Die letztere Alternative fand einen Anwalt in G. Grützmacher, Die Abfassungszeit der Altercatio Luciferiani et Orthodoxi des Hieronymus: Zeitschr. f. Kirchengesch. 21, 1901, 1—8. Dagegen läßt Trzciński (a. a. O. 1, 24 ff) die Schrift um 379 zu Antiochien verfaßt sein.

b) Es folgte „Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua"[1] (Migne 23, 183—206), auch noch zu Rom um 383 geschrieben, voll sittlicher Entrüstung und wuchtiger Kraft. Ein römischer Laie Helvidius, ein Schüler des arianischen Bischofs Auxentius von Mailand[2], war in einem sprachlich und stilistisch sehr unbeholfenen Schriftchen für den Satz eingetreten, daß Maria nach der Geburt des Herrn mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen und Söhne und Töchter geboren habe. Außer einer Anzahl von Bibelstellen hatte er Äußerungen Tertullians und des Bischofs Viktorinus von Pettau ins Feld geführt. In und mit der immerwährenden Jungfrauschaft der Gottesmutter aber wollte er die höhere Wertschätzung des jungfräulichen vor dem ehelichen Leben treffen. Hieronymus antwortete in dem nicht unberechtigten Bewußtsein souveräner Überlegenheit. Anfangs hatte er sich nicht entschließen können, dem Ignoranten durch die Ehre einer Entgegnung von seiner Seite Relief zu geben. Nur das Ärgernis, welches das Schriftchen erregte, bestimmte ihn, „die Axt an die Wurzeln des unfruchtbaren Baumes zu legen und denselben samt seinen leeren Blättern den Flammen zu übergeben, auf daß der endlich schweigen lerne, der niemals reden lernte"[3].

Das Schriftchen des Helvidius ist längst verschollen. Die Schrift „Adv. Helvidium" auch in H. Hurters SS. Patrum opusc. sel. t. 12, ed. 2, Oenip. 1894. Eine eingehende Analyse der Schrift nebst treffender Würdigung bei v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten[2] 104—112. Vgl. auch das betreffende Kapitel bei Trzciński 1, 99—134, mit wohlbegründeter Kritik des entsprechenden Passus bei Grützmacher, Hieronymus 1, 269 bis 274.

c) Hieronymus hatte sich schon längst in Bethlehem niedergelassen, als ihm um 393 von Rom aus durch den schon oft genannten Freund Pammachius Schriften eines abtrünnigen römischen Mönches Jovinianus zugesandt wurden mit der Bitte, dieselben zu widerlegen. Diese Schriften, „commentarioli"[4], die wiederum eine barbarische Sprache redeten und nur schwer verständlich waren, verfochten ähnliche Tendenzen wie das Schriftchen des Helvidius. Den Hauptinhalt glaubte Hieronymus in folgende Thesen zusammenfassen zu können: 1. „Jung-

[1] Der Titel nach De vir. ill. 135. [2] So Gennad., De vir. ill. 32.
[3] Adv. Helv. 1. [4] So Hier., Adv. Iovin. 1, 1.

frauen, Witwen und Ehefrauen, welche einmal in Christo gewaschen sind, haben, wenn ihre sonstigen Werke gleich sind, dasselbe Verdienst"; 2. „Diejenigen, welche mit vollem Glauben in der Taufe wiedergeboren worden sind, können vom Teufel nicht zu Fall gebracht werden"; 3. „Ob man sich der Speise enthält oder dieselbe mit Danksagung genießt, macht keinen Unterschied"; 4. „Alle, welche ihre Taufgnade bewahrt haben, erhalten im Himmelreiche denselben Lohn." [1] Alsbald, um 393, stellte Hieronymus diesen Behauptungen des „Epicurus Christianorum" [2] zwei Bücher „Adversus Iovinianum" (Migne 23, 211—338) entgegen. Das ganze erste Buch beschäftigt sich mit der ersten These von der Gleichwertigkeit des Ehestandes mit dem Jungfrauen- und Witwenstande; das zweite Buch erörtert der Reihe nach die drei folgenden Thesen; hier wie dort wird zunächst die Argumentation des Gegners vorgeführt und sodann der Beweis für die entgegengesetzte traditionelle Lehre angetreten. Das Werk ist augenscheinlich mit Sorgfalt ausgearbeitet. Doch hat es sich nicht freigehalten von peinlichen Übertreibungen. Hieronymus hatte Tertullians montanistische Schriften über die Monogamie und über das Fasten fleißig benützt und mit seinem Führer war auch er einer rigoristischen Einseitigkeit verfallen. Insbesondere hatte über dem Lobpreis der Jungfräulichkeit die Ehe fast den Anschein eines malum necessarium gewonnen. Auch in kirchlichen Kreisen ward Widerspruch laut. Pammachius wollte gar die in Rom verbreiteten Exemplare des Werkes wieder einziehen [3]. Hieronymus sandte ihm eine umfangreiche Rechtfertigungsschrift [4] und betonte, er habe nur polemisch, *γυμναστικῶς*, nicht dogmatisch, *δογματικῶς*, geschrieben [5]. Zu behaupten, „daß der Zweck das Mittel heilige" [6], ist ihm nicht in den Sinn gekommen. Er wollte sagen, als Dogmatiker habe er Virginität und Ehe im Zusammenhang nach allen Seiten hin beleuchten müssen, als Polemiker habe er lediglich die von dem Gegner angetastete Ehre der Virginität zu wahren gehabt, ohne Rücksicht darauf, daß bei solchem Verfahren die Ehe sehr in den Hintergrund geschoben wurde.

H. Belling, Über Jovinian: Zeitschr. f. Kirchengesch. 9, 1888, 391—404. W. Haller, Jovinianus. Die Fragmente seiner Schriften, die Quellen zu seiner Geschichte, sein Leben und seine Lehre, zusammengestellt, erläutert und im Zusammenhange dargestellt (Texte und Untersuchungen usf. 17, 2). Leipzig 1897. E. Gaebel, Jovinianus und seine Ansicht vom Verhältnis des Wiedergeborenen zur Sünde (Progr.), Posen 1901, 4°. — Fr. Schultzen, Die Be-

[1] Ebd. 1, 3. [2] Ebd. 1, 1. [3] Hier., Ep. 49 (ed. Hilberg 48), 2.
[4] Ep. 48 (ed. Hilberg 49). Vgl. auch Ep. 50.
[5] Ep. 48, 13.
[6] So Grützmacher, Hieronymus 2, 166: „Schamloser ist kaum je der Satz, daß der Zweck das Mittel heilige, proklamiert worden."

nutzung der Schriften Tertullians de monogamia und de ieiunio bei Hieronymus adv. Iovinianum: Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 3, 1894, 485—502.

d) Um 392 hatte Hieronymus auf Verlangen des Aterbius und seiner Genossen gewisse Lehren des Origenes verworfen und 394 war er im Streite zwischen dem Origenisten Johannes von Jerusalem und dem Antiorigenisten Epiphanius von Salamis auf die Seite und gewissermaßen an die Stelle des Epiphanius getreten[1]. Die Spannung zwischen Hieronymus und Johannes von Jerusalem hielt an. Etwa 397 sah Johannes sich veranlaßt, in einem langen Schreiben an Theophilus von Alexandrien den von Hieronymus erhobenen Vorwurf des Origenismus zurückzuweisen, und diese Apologie ward ins Lateinische übersetzt, machte auch zu Rom großen Eindruck und kam, wie Pammachius an Hieronymus berichtete, dem verderblichen Treiben der römischen Origenisten sehr zu statten. Um Rom vor den Häresien des Origenes zu schützen, legte Hieronymus 398 oder 399 Hand an eine Pammachius gewidmete Schrift „Contra Ioannem Hierosolymitanum“ (Migne 23, 355—396), welche die Apologie des Bischofs einer Kritik unterzieht und denselben, entgegen seinen eigenen Versicherungen, des Origenismus überführen will. Sie ist aber nicht mehr der Öffentlichkeit übergeben worden. Sie war noch nicht vollendet, als Hieronymus und Johannes Frieden schlossen, „nicht weil Hieronymus nachgab, sondern weil Johannes den Origenismus preisgab“[2]. Daraufhin hat Hieronymus den glänzenden, aber boshaften Entwurf unterdrückt.

Der Tendenz und dem Inhalte nach mit der Schrift „C. Ioan. Hieros.“ nahe verwandt ist Ep. 82, „ad Theophilum, adversus Ioannem Hierosolymitanum“. Vgl. Brochet a. a. O. 103—151.

e) Im Streite mit Johannes von Jerusalem hatte Hieronymus sich als Gegner der Häresien des Origenes bewährt. Er hatte Grund, betroffen zu sein, als Rufinus ihn um Ostern 398 in der Vorrede zu der Übersetzung der Bücher „De principiis“ als einen mehr oder weniger uneingeschränkten Anhänger und Bewunderer des Alexandriners hinstellte. In einem erregten Schreiben an Pammachius und Oceanus erklärte er, immer nur den exegetischen Leistungen, nicht den dogmatischen Aufstellungen des Origenes seinen Beifall bezeugt zu haben[3], fertigte auch, wie schon gesagt, zur Entlarvung der Häresien des Origenes eine möglichst wortgetreue Übersetzung des Werkes „De principiis“ und wechselte mit Rufinus gereizte Briefe. Als dann Ru-

[1] Bei Epiphanius und auch bei Rufinus von Aquileja ist davon die Rede gewesen.

[2] Grützmacher a. a. O. 3, 17.

[3] Ep. 84, 2: „Laudavi interpretem, non dogmatisten, ingenium, non fidem, philosophum, non apostolum.“ Und zu dieser Erklärung war Hieronymus berechtigt. „Er war nie eigentlich Origenist gewesen“, Grützmacher 3, 3.

finus im Jahre 400 mit seiner „Apologia“ oder „Invectiva in Hieronymum“ hervortrat, antwortete Hieronymus, nachdem er durch Freunde von dem Inhalte Kenntnis erhalten, die Schrift selbst aber noch nicht gesehen hatte, wahrscheinlich zu Anfang des Jahres 401 mit einer zwei Bücher umfassenden „Apologia adversus libros Rufini“ (Migne 23, 397—456). Den Origenismus sowohl wie alle andern Anklagen will diese Apologie auf Rufinus zurückschleudern. Hastig niedergeworfen, schlägt sie einen Ton an, welcher auch den letzten Faden früherer Freundschaftsbande für immer zerreißen mußte. Rufinus erwiderte in einem bittern Schreiben, welches verloren gegangen, zum großen Teil aber wörtlich wiedergegeben ist in einer neuen Entgegnung des hl. Hieronymus aus dem Ende 401 oder Anfang 402: „Liber tertius seu ultima responsio adversus scripta Rufini“ (23, 457—492). Auf dieses gehässige Pamphlet hat Rufinus vorgezogen zu schweigen. Hieronymus konnte sich nicht enthalten, den ehemaligen Freund auch noch nach seinem Tode im Jahre 410 mit giftigen Spottreden zu verfolgen[1].

Brochet a. a. O. 152—423.

f) Im Jahre 404 erhielt Hieronymus von dem gallischen Priester Riparius die Mitteilung, daß in Gallien ein neuer Ketzer aufgetreten sei, der Presbyter Vigilantius zu Calagurris in Aquitanien, welcher in einer Schrift gegen den Heiligenkult und die Reliquienverehrung geeifert habe. Hieronymus hatte diesen Presbyter früher zu Bethlehem persönlich kennen gelernt und hatte ihn auch schon einmal brieflich wegen verleumderischer Reden zur Rechenschaft gezogen[2]. In einem Antwortschreiben an Riparius nahm er den Heiligenkult gegen die Angriffe des Vigilantius, welch letzterer richtiger „Dormitantius“ genannt werde, in Schutz, indem er zugleich um Übersendung der bezeichneten Schrift des Vigilantius zum Zweck einer vollständigeren Widerlegung bat[3]. Erst nach Verlauf von zwei Jahren, 406, gelangte diese Schrift in seine Hände, und es ergab sich, daß Vigilantius außer dem Heiligenkult auch den Zölibat der Kleriker und die freiwillige Armut der Mönche sowie einige gottesdienstliche Gebräuche bekämpfe. In Vigilantius war Jovinianus wiederauferstanden[4]. In einer einzigen Nacht diktierte Hieronymus nunmehr eine kurze Schrift „Contra Vigilantium“ (Migne 23, 339—352), welche gekennzeichnet wird durch

[1] Comm. in Ez., prol.; Ep. 125, 18.

[2] Ep. 61, ad Vigilantium. Diesem Briefe, welcher gewöhnlich ins Jahr 396, von Grützmacher in die Jahre 399—403 verwiesen wird, ist übrigens zu entnehmen, daß Vigilantius damals schon verschiedene Schriften veröffentlicht und „häretische“ Anschauungen vertreten hatte. Aus diesem Briefe mag auch Gennadius (De vir. ill. 35) seine Angaben über Schriften des Vigilantius geschöpft haben; vgl. Czapla, Gennadius als Litterarhistoriker 77 ff.

[3] Ep. 109, ad Riparium. [4] C. Vigil. 1.

das Schlußwort, daß eine so offene Blasphemie mehr den Ausdruck des Abscheus gegen den Schreiber herausfordere als eine Fülle von Gegenbeweisen[1]. Durch den Mönch Sisinnius, welcher, wie früher bemerkt, die Kommentare zu den Propheten Zacharias und Malachias 406 von Bethlehem mitnahm, ward die Schrift nach Gallien überbracht. Wenn Gennadius berichtet, Vigilantius, seiner Nationalität nach Gallier, sei Presbyter zu Barcelona in Spanien gewesen[2], so darf vielleicht gefolgert werden, daß Vigilantius seine Heimat hat verlassen müssen.

W. Schmidt, Vigilantius. Sein Verhältnis zum hl. Hieronymus und zur Kirchenlehre damaliger Zeit, Münster 1860, 8°. G. Nijhoff, Vigilantius (Diss. inaug.), Groningen 1897, 8°. A. Réville, Vigilance de Calagurris. Un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique (Progr.), Paris 1902, 8°.

g) Die letzte der Streitschriften des Hieronymus ist ebenso wie die erste in die Form eines Zwiegesprächs gekleidet: „Dialogi contra Pelagianos libri tres" (Migne 23, 495—590). Ein gewisser Attikus vertritt die orthodoxe, ein Kritobulus die pelagianische Lehre. Pelagius hatte seine Irrlehre persönlich nach Palästina getragen. Am 30. Juli 415 hatte er sich zu Jerusalem und am 20. Dezember 415 zu Diospolis vor einer Synode zu verantworten. In demselben Jahre, nach der Synode zu Jerusalem und vor der Synode zu Diospolis, hat Hieronymus auf dringende Bitten von befreundeter Seite seinen Dialog geschrieben oder diktiert, nachdem er im Frühjahr 415 schon durch einen Brief an einen gewissen Ktesiphon in den pelagianischen Streit eingegriffen und vor allem die Sätze bekämpft hatte, der Mensch könne, wenn er wolle, ohne alle Sünde leben und die Gebote Gottes seien leicht zu erfüllen[3]. Eben diese Sätze bilden das Thema der zwei ersten Bücher des Dialoges, während das dritte und letzte Buch auf die in dem Briefe an Ktesiphon noch nicht berührten Fragen nach der Prädestination und nach der Notwendigkeit der Kindertaufe eingeht. Die formelle Gewandtheit der Schrift ist allerseits anerkannt worden. Auch Julian von Eclanum, der Bannerträger des Pelagianismus, rühmte ihre „außergewöhnliche Schönheit"[4]. An theologischem Gehalte aber steht sie hinter den antipelagianischen Schriften Augustins, auch den ältesten derselben, sehr zurück, wie denn überhaupt der Bischof von Hippo an Tiefe und Sicherheit und Selbständigkeit des Gedankens den Presbyter von Bethlehem weit überragt hat.

Brochet a. a. O. 447—473.

9. Historische Essays. — Zum Historiker hatte Hieronymus mehr Beruf und Begabung als zum Dogmatiker. Drei Biographien

[1] Ebd. 18. [2] Gennad. a. a. O.
[3] Ep. 133, ad Ctesiphontem, adversus Pelagium.
[4] Iul. apud Aug., Op. imperf. c. Iul. 4, 88: „mira venustate."

berühmter Mönche, „Vita Pauli“, „Vita Malchi“, „Vita Hilarionis“, reizen durch die Anmut der Darstellung und haben auf die Ausgestaltung der Hagiographie des abendländischen Mittelalters großen Einfluß erlangt. Einige Nekrologe auf persönlich nahe gestandene Frauen und Männer im Gewande von Briefen sowie auch einige Trostschreiben an Freunde über den Verlust eines Angehörigen lassen sich ungezwungen anreihen. Geradezu grundlegende und bahnbrechende Bedeutung darf das Schriftchen „De viris illustribus“ beanspruchen, der erste Versuch einer kirchlichen Literaturgeschichte, dem Nachweise gewidmet, daß die Kirche stets auch Männer der Wissenschaft zu den Ihrigen gezählt habe. Trotz all der Schwächen und Gebrechen, wie sie die kritische Sonde der Neuzeit so schonungslos bloßgelegt, ist und bleibt dieses Schriftchen eine unersetzliche literarhistorische Quelle. Doch ist dasselbe schon an früherer Stelle besprochen worden [1].

J. Tamietti, S. Hieronymi de viris illustribus, vitae S. Pauli primi eremitae, S. Hilarionis eremitae, Malchi monachi et epistolae selectae, cum adnotat., ed. 9, Torino 1903 (Latini christ. script. 1). — J. H. Reinkens, Die Einsiedler des hl. Hieronymus, in freier Bearbeitung dargestellt, Schaffhausen 1864, 8°. (Eine Bearbeitung der drei Mönchsbiographien sowie der Nekrologe auf Marcella, Paula, Fabiola.) P. Winter, Nekrologe des Hieronymus (Progr.), Zittau 1907, 4°. (Die Nekrologe auf Lea, Bläsilla, Nepotianus.) J. Plesch, Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus (Progr.), München 1910, 8°. — Das „Martyrologium Hieronymianum“ (Migne 30, 435—486), von neuem herausgegeben durch G. B. de Rossi und L. Duchesne, Paris 1894, 2° (Ex Actis SS. Nov. 2), führt seinen Namen mit Unrecht. Die als praefatio voraufgehenden Briefe, ein Brief der Bischöfe Chromatius und Heliodor an Hieronymus und ein Antwortschreiben des letzteren, sind wohl mit Sicherheit als Fälschungen zu bezeichnen (vgl. oben S. 548). Der folgende Text, eine nach den Tagen des Kalenders geordnete Zusammenstellung von etwa 6000 Namen von Märtyrern und Heiligen aus verschiedenen Ländern des ehemaligen Römerreiches, ist aus mehreren älteren Martyrologien kompiliert und später noch durch mancherlei Zusätze erweitert worden. Seine definitive Gestalt, die gemeinsame Vorlage aller noch bekannten Handschriften, erlangte das Werk in Gallien, nach de Rossi und Duchesne zwischen 592 und 600 zu Auxerre, nach Krusch 627 oder 628 zu Luxeuil. Schanz (Gesch. der Römischen Litteratur 4, 1, München 1904, 398 ff) hat dem Werke eine längere Besprechung gewidmet, weil er der Annahme huldigt, „das Fundament“ desselben gehe wirklich anf Hieronymus zurück. Grützmacher (Hieronymus 3, 163 f) hat dasselbe in einer Anmerkung erledigt, weil er der Ansicht ist, daß es Hieronymus unterschoben sei. Vgl. etwa noch H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert, Berlin 1900, 71—109. Br. Krusch, Nochmals das Martyrologium Hieronymianum: N. Archiv der Ges. f. ältere deutsche Geschichtskunde 26, 1901, 349—389. L. Duchesne, Un dernier mot sur le Martyrologe Hiéronymien: Analecta Bolland. 20, 1901, 241—245.

a) Die „Vita Pauli“ (Migne 23, 17—28), um 376 in der Wüste von Chalcis geschrieben, also einer der frühesten literarischen Ver-

[1] Bd 1, S. 1 ff.

suche des Verfassers, ist kein bloßer Roman, sondern eine allerdings schon durch vieler Mund gegangene Legende. Hieronymus nennt zu Eingang als seine Gewährsmänner zwei Schüler des hl. Antonius, Amathas und Makarius, weist aber zugleich selbst auf die Unsicherheit der Tradition hin. Paulus, der erste aller Eremiten, so wird erzählt, ward durch die Christenverfolgung unter Decius aus seiner Vaterstadt Theben in eine wüste Gegend östlich vom Nil vertrieben, wo er am Fuße eines Berges eine Höhle entdeckte, die, oben offen, in ihrer Mitte einen Palmbaum und eine Quelle hatte und damit alles zum Unterhalt Nötige darbot. Dort hatte er 113 Jahre lang dem Herrn gedient, als der 90jährige Antonius, welcher in einer andern Einöde lebte, durch eine himmlische Vision gemahnt wurde, Paulus aufzusuchen. Für letzteren war die Stunde der Auflösung gekommen; Antonius sollte ihn in die Erde betten; zwei Löwen scharrten das Grab auf. Der historische Kern der Legende wird sich, da anderweitige Quellen fehlen, kaum mehr herausschälen lassen. Durch langwierige Untersuchungen ist festgestellt, daß alle sonstigen Lebensbeschreibungen des hl. Paulus, in griechischer, syrischer, koptischer, arabischer Sprache, in der hieronymianischen „Vita" gründen und wurzeln. Auf möglichst volkstümliche und leichtverständliche Darstellungsweise hatte Hieronymus besondern Fleiß verwendet[1].

P. de Labriolle, St Jérôme, Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion. Traduction, introduction et notes, Paris 1907, 12°. — Aus der Literatur über die hieronymianische „Vita" und die sonstigen „Vitae Pauli" seien genannt J. Bidez, Deux versions grecques inédites de la Vie de Paul de Thèbes, Gand 1900 (Université de Gand, Recueil de travaux publiés par la faculté de philosophie et lettres, fasc. 25). J. de Decker, Contribution à l'étude des Vies de Paul de Thèbes, Gand 1905 (Univ. de Gand, Recueil etc. fasc. 31). Vgl. aber auch F. Nau, Le chapitre περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων et les sources de la Vie de St Paul de Thèbes: Revue de l'Orient chrét. 10, 1905, 387—417. Nach Nau soll Hieronymus eine griechische Vorlage benützt haben.

b) Die kleine „Vita Malchi" (Migne 22, 53—60), welche 390 oder 391 zu Bethlehem verfaßt ward, läßt den Helden selbst als Erzähler seiner wunderbaren Erlebnisse auftreten. Während seines Aufenthaltes zu Antiochien war Hieronymus in dem benachbarten Dorfe Maronia mit Malchus zusammengetroffen und hatte aus seinem Munde die Geschichte gehört, die er nunmehr als „historia castitatis" den Freunden der Keuschheit unterbreitet[2]. Malchus hatte schon lange Jahre als Mönch in der Einsamkeit gelebt, als er auf die Kunde von dem Tode seines Vaters in die Heimat reiste, um das väterliche

[1] Vgl. Ep. 10, ad Paulum senem Concordiae (welchem Hieronymus die „Vita Pauli", zusandte), 3: „Propter simpliciores quosque multum in deiiciendo sermone laboravimus."

[2] Vita Malchi 10: „Haec mihi senex Malchus adolescentulo retulit. Haec ego vobis narravi senex, castis historiam castitatis exposui."

Erbgut zu verkaufen und den Erlös teils den Armen und dem Kloster zuzuwenden teils aber auch für sich zu behalten. Zur Strafe für diese eines Mönches unwürdige Absicht fiel er auf der Reise in die Hände der Sarazenen, ward in Gefangenschaft geschleppt[1] und von seinem Herrn angehalten, eine Mitgefangene, eine Christin, deren Mann noch lebte, zu ehelichen. Er schreckt zurück vor einem Ehebruch und geht mit der Mitsklavin eine bloße Scheinehe ein, und zum Lohn für seine Keuschheit gelingt es ihm, auf abenteuerlichem Wege der Gefangenschaft zu entrinnen. Die Erzählung „ist reich an intimen Zügen und legitimiert sich dadurch als wesentlich historisch“[2]. Van den Ven hat den Beweis erbracht, daß sie nicht die Bearbeitung einer griechischen Vorlage, sondern ein Originalwerk ist. Aus dem lateinischen Texte ist die vielleicht von Sophronius, dem Freunde des Verfassers, herrührende griechische Version und aus dieser hinwieder die syrische Rezension geflossen. Den in dem Vorwort der „Vita Malchi“ entwickelten Plan, eine Kirchengeschichte in Heiligen- und Märtyrerleben von den Aposteln bis auf seine Zeit zu schreiben, hat Hieronymus nicht zur Ausführung gebracht.

P. van den Ven, St Jérôme et la Vie du moine Malchus le Captif, Louvain 1901, 8°.

c) Gleich nach Fertigstellung der „Vita Malchi“, um 391, scheint Hieronymus die weit umfänglichere und auch formell besonders gelungene „Vita Hilarionis“ (Migne 23, 29–54) in Angriff genommen zu haben[3]. In Hilarion feiert er den Patriarchen des palästinensischen Mönchtums, und unverkennbar eignet seinem Berichte eine gewisse lokalpatriotische Spitze gegen den Vater der ägyptischen Mönche bzw. die von Athanasius verfaßte und von Evagrius übersetzte „Vita Antonii“. Im Jahre 291 in der Nähe von Gaza von heidnischen Eltern geboren, kam Hilarion schon als Kind nach Ägypten, wo er den hl. Antonius kennen lernte, und begann nach seiner Rückkehr, erst 15 Jahre alt, in einer öden Gegend seiner Heimat ein Eremitenleben, indem er sich durch Flechten von Körben aus Binsen den Unterhalt gewann. Der Ruf seiner Wunderheilungen führte ihm nicht bloß Kranke von nah und fern zu, sondern ließ auch seine Zelle zum Mittelpunkte einer Eremitenkolonie werden. Die Einsamkeit suchend, zog er jetzt in die Fremde und führte, weil er allenthalben durch neue Wundertaten die Augen auf sich lenkte, ein unstetes Wanderleben, bis er schließlich in einer stillen Berggegend Cyperns wieder dauernd Wohnung nahm. Dort ist er 371 im Alter von 80 Jahren gestorben. Epiphanius von

[1] Daher der Titel „Captivus monachus“, De vir. ill. 135, = „Vita Malchi“.
[2] Grützmacher, Hieronymus 2, 85.
[3] De vir. ill. 135 folgt auf den „Captivus monachus“ sofort die „Vita beati Hilarionis“.

Salamis, welcher viel mit ihm verkehrt hatte, widmete ihm einen Nachruf in Gestalt eines kurzen Briefes. An diesen Brief knüpft Hieronymus an, schöpft jedoch aus mündlichen Quellen. Die Angriffe auf die historische Glaubwürdigkeit seines Berichtes und gar auf die Geschichtlichkeit der Person Hilarions sind verstummt. Der lateinische Text ist bald, wahrscheinlich von Sophronius, ins Griechische übertragen worden, und diese Übertragung bildet die gemeinsame Grundlage der sonst bekannt gewordenen griechischen Lebensbeschreibungen Hilarions.

P. de Labriolle, St Jérôme, Vie de Paul de Thèbes et vie d'Hilarion, Paris 1907, 12°. — Zöckler, Hilarion von Gaza. Eine Rettung: Neue Jahrbb. f. deutsche Theol. 3, 1894, 146—178. L. Risch, Essai historique sur St Hilarion et ses hameaux, Versailles 1902, 8°. P. Winter, Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus (Progr.), Zittau 1904, 4°. Über die griechischen „Vitae Hilarionis" handelt van den Ven im Anhang seiner vorhin genannten Schrift über die „Vita Malchi".

d) Die Nekrologe, oder, wie der Verfasser sagt, Epitaphien[1] in Form von Briefen geben zur Verherrlichung des Andenkens des Verstorbenen ein Charakterbild in Verbindung mit den wichtigsten und rühmlichsten Lebenszügen. Einem Angehörigen gewidmet oder auch erst auf dessen Anregung verfaßt, sind sie gleichwohl von Haus aus für die breiteste Öffentlichkeit bestimmt gewesen. Als Beispiele wären vor allem die Briefe 60, 108 und 127 anzuführen. Brief 60 (Migne 22, 589—602), aus dem Jahre 396 stammend und an Bischof Heliodor von Altinum in Venetien gerichtet, betrifft einen Neffen des Adressaten und Freund des Verfassers, Nepotianus, welcher aus der „militia palatii" in die „militia Christi" übergetreten, auch zum Priester geweiht worden, aber bald darauf gestorben war. Die zwei andern Briefe gelten zwei seltenen Frauen, Paula und Marcella, welche den vornehmsten Patrizierfamilien entsprossen waren und als Witwen ganz und gar dem Dienste Gottes und des Nächsten sich geopfert hatten. Paula sagte mit einer Tochter Eustochium den goldstrotzenden Palästen Roms Lebewohl, begleitete Hieronymus nach Bethlehem und beschloß dort ihre Laufbahn am 26. Januar 404, 57 Jahre alt, in der armseligen Lehmhütte des Klosters. Der Nekrolog auf sie, Brief 108 (22, 878—906), erst einige Zeit nach ihrem Tode, aber noch im Jahre 404, für Eustochium geschrieben, ist durchzittert von aufrichtigstem Schmerze. Kein Freund hat Hieronymus so nahe gestanden wie Paula. Marcella, welche in Rom geblieben war, aber fortwährend brieflich mit Hieronymus verkehrt hatte — wir besitzen noch 16 Briefe von Hieronymus an Marcella —, starb 410 nach der Eroberung Roms durch Alarich. Der Nekrolog auf sie, Brief 127 (22, 1087—1095) erst 412 auf Er-

[1] Den Brief 60, einen Nekrolog auf Nepotianus, nennt Hieronymus zweimal „epitaphium": Ep. 60, 1; 77, 1.

suchen einer jungen Freundin der Verstorbenen, Principia, welche auch das Material lieferte, verfaßt, ist kürzer und zurückhaltender als derjenige auf Paula, von einer tiefen Ehrfurcht diktiert. Auch der Römerin Fabiola, welche gleichfalls in Korrespondenz mit ihm gestanden hatte, legte Hieronymus in Brief 77 (22, 690—698) einen kurzen Nachruf auf das Grab. Sie war, wie es hier zum Schlusse heißt, unter die Räuber gefallen, aber auf Christi Schultern heimgetragen worden. Als heroische Wohltäterin der Armen ward sie bei ihrem Hinscheiden 399 von ganz Rom beweint.

Zu dem Nekrolog auf Nepotianus vgl. Winter, Nekrologe des Hieronymus, Zittau 1907, 16—24. Zu dem Nekrolog auf Paula vgl. F. Lagrange, Histoire de Ste Paule, Paris 1867, 8°; 7e éd. 1901. Eine anonyme deutsche Übersetzung des Buches Lagranges erschien 1869 zu Brixen, 2. Ausg. 1880; eine italienische Übersetzung von S. Ferrari 1869 zu Turin.

e) Mit den Nekrologen nahe verwandt sind einige Trostbriefe über den Verlust eines teuren Angehörigen, insofern sie nämlich ihre Trostgründe wenigstens teilweise dem Leben des Betrauerten entnehmen. Auch diese Briefe sind, wiewohl zunächst vertraulicher Natur, sofort der Öffentlichkeit übergeben worden. Den Brief 39 (Migne 22, 465—473), den er noch zu Rom, 382—385, schrieb, verzeichnet Hieronymus 392 in dem Kataloge seiner Publikationen als „consolatorium (librum) de morte filiae ad Paulam“ [1]. Derselbe tröstet Paula über den Tod ihrer ältesten Tochter Bläsilla, welche als junge Witwe sich ebenso wie die Mutter und die Schwester Eustochium einem asketischen Leben geweiht hatte, aber bald nacher, vier Monate nach ihrer „Bekehrung“, abberufen worden war. Die zweite Tochter Paulas, Paulina, starb 395 nach glücklicher, wenngleich kinderloser Ehe mit Pammachius. Ein Trostschreiben an den Witwer, Brief 66 (22, 639—647), vom Jahre 397, nennt Hieronymus wiederum bei späterer Gelegenheit ein an die Öffentlichkeit hinausgegangenes Büchlein [2]. Pammachius, ein Urenkel von Konsuln, dem edeln Geschlechte der Furier angehörig, vertauschte nach Paulinas Heimgang das Purpurgewand der Senatoren mit der dunkeln Tunika der Mönche [3].

Zu Brief 39 vgl. Winter, Nekrologe des Hieronymus 6—16.

10. Homilien. — Daß Hieronymus auch gepredigt, der bethlehemitischen Mönchsgemeinde Homilien über Bibeltexte gehalten hat, bezeugt er selbst gelegentlich, indem er um 401 sogar von täglichen Vorträgen zur Erläuterung der Septuaginta im Konvent der Brüder

---

[1] De vir. ill. 135.

[2] Ep. 108, 4: „Ad quem (Pammachium) super obitu eius (Paulinae) parvulum libellum edidimus.“

[3] Ep. 66, 6.

spricht[1]. Und daß manche dieser Predigten zu Papier gebracht wurden und ihren Weg in die Öffentlichkeit fanden, war gleichfalls von jeher bekannt. In dem Verzeichnis seiner Publikationen vom Jahre 392 nennt Hieronymus „sieben Traktate (d. i. Predigten) über die Psalmen 10—16“[2], und Augustinus zitiert um 413 unter des Hieronymus Namen eine Auslegung zu Ps 93, 8 f, welche in anderweitigen hieronymianischen Schriften nicht nachzuweisen ist[3]. Außer Psalmenhomilien müssen auch Homilien über das Markusevangelium in Umlauf gekommen sein, denn Kassiodor führt eine Erklärung des hl. Hieronymus über Mk 1, 10 an, welche wiederum in den sonstigen Schriften nicht vorkommt[4]. Obgleich nun auch schon sehr früh Homilien des hl. Hieronymus sowohl unter falschen wie auch unter dem richtigen Namen gedruckt worden sind, so herrschte doch Jahrhunderte hindurch die Meinung vor, echte Predigten des Presbyters von Bethlehem seien nicht erhalten geblieben. Morin sollte hier Klarheit schaffen. Er hat eine beträchtliche Anzahl hieronymianischer Homilien ans Licht gestellt und jedes Mißtrauen gegen ihre Echtheit zum Schweigen gebracht. Im Jahre 1897 veröffentlichte er 59 Homilien über die Psalmen, 10 über das Markusevangelium und 10 über verschiedene andere biblische Texte; im Jahre 1903 ließ er noch 14 weitere Psalmenhomilien und 2 Homilien über Isaias folgen[5].

Alle diese Homilien wenden sich in familiärem Tone an einen nahestehenden Kreis von Mönchen. „Monachi dicimur“, heißt es in einer Homilie über Ps 119, „et licet non sumus quales esse debemus, tamen dicimur.“[6] Die Fehler und schlechten Gewohnheiten der Mönche werden oft gegeißelt. Mitunter ist die Anrede speziell an die Katechumenen oder an die Neophyten des Klosters gerichtet, und in solchen Fällen legen sich Mahnungen zu ernster Vorbereitung auf die Taufe bzw. zu gewissenhafter Bewahrung der Taufgnade von selbst nahe. Im allgemeinen aber will der Homilet nicht sowohl erbauen als vielmehr belehren, und zwar in das Verständnis der beim Gottesdienste verwendeten Schrifttexte einführen. Am häufigsten spricht er, wie schon angedeutet, über die Psalmen. Nicht selten hat er, wie ausdrücklich angegeben wird, zuerst einen Abschnitt aus den Psalmen und in unmittelbarem Anschluß noch einen Abschnitt aus dem Evangelium erklärt oder umgekehrt von einer Evangelienperikope sich noch zu einer Psalmenstelle gewandt. Einmal wenigstens behandelte er

[1] C. Ruf. 2, 24: „Quos (septuaginta interpretes) quotidie in conventu fratrum edissero.“

[2] De vir. ill. 135: „In psalmos a decimo usque ad sextum decimum tractatus septem.“

[3] Aug., Ep. 148, 13—14.

[4] Cassiod., Complex. in psalmos, praef. 1; Migne, PP. Lat. 70, 12—13.

[5] Morin, Anecdota Maredsolana 3, 2—3. [6] Ebd. 3, 2, 229.

einen Psalm, eine Evangelienperikope und auch noch einen Abschnitt aus dem „Apostel“ [1]. Bei den Psalmen legte er den Text der Septuaginta zu Grunde, zog aber auch die Lesarten der andern griechischen Psalmenübersetzungen an. Überhaupt hört man immer wieder den gelehrten Bibelkenner. Seinen Zuhörern ist es ab und zu etwas lang geworden. Zu Ps 7 muß er bitten: „Quaeso vos, ut patientius audiatis: scripturas enim interpretari volumus, non declamare.“ [2] Und bei Ps 83 muß er nochmals mahnen: „Obsecro vos, ut cum venia audiatis.“ [3]

Diese Zwischenbemerkungen lassen schon erkennen, daß der überlieferte Text der Homilien eine wortgetreue Nachschrift ist. Hieronymus hat seinen Vortrag in der Regel wenigstens extemporiert; besonders eifrige Zuhörer haben ihn aufgefangen und weiter verbreitet, ohne daß er noch einmal der Zensur des Redners unterstellt worden wäre [4]. Daher der Abstand dieser Homilien von dem sprachlichen und stilistischen Gepräge der sonstigen Schriften. Manche befremdende Einzelheit mag überhaupt nicht auf des Redners, sondern auf der Nachschreiber Rechnung zu setzen sein. Übrigens fehlt es durchaus nicht an kürzeren oder längeren Stellen von stilistischem Glanz und rednerischem Schwung und ergreifender Wirkung. Mit Rücksicht auf die Zusammensetzung des Publikums scheint Hieronymus auch wohl griechisch gesprochen zu haben. Laut der Homilie über Ps 143 hat er Sorge getragen, daß auch diejenigen, welche des Lateinischen unkundig waren, nicht hungrig fortgingen [5]. Wiederholt nimmt er auf unmittelbar voraufgegangene oder unmittelbar nachgefolgte Vorträge von anderer Seite Bezug. Nachdem soeben erst der „heilige Priester“ (sanctus presbyter) über den Anfang des Psalmes gehandelt, darf er sich nach Erklärung der Evangelienperikope auf die späteren Verse des Psalmes beschränken; oder er kann sich mit einer Predigt über das Evangelium begnügen und den Psalm ganz übergehen, weil der „heilige Priester“ über den Psalm schon Göttliches gesagt hat [6]. Eine Weihnachtspredigt hinwieder läßt er in die Worte ausklingen: „Leihen

---

[1] Ebd. 3, 2, 126, tract. de ps. 91: „Haec interim de psalterio diximus: locuti sumus et de evangelio pauca, diximus quoque et de apostolo.“

[2] Ebd. 3, 2, 18. [3] Ebd. 3, 3, 37.

[4] Die „tractatus septem in psalmos 10—16“, welche er De vir. ill. 135 unter seinen Publikationen namhaft macht, wird Hieronymus selbst schriftlich fixiert haben. Wir besitzen „tractatus de ps. 10“ (Anecd. Maredsol. 3, 3, 1—10), „de ps. 14“ (ebd. 3, 2, 27—31), „de ps. 15“ (ebd. 3, 3, 10—31). Die erste und die dritte dieser Homilien mögen zu jenen „tractatus septem“ zu rechnen sein.

[5] Ebd. 3, 2, 278: „Propter eos, qui ignorant linguam latinam, licet multa de evangelio dixerimus, tamen debemus et de psalterio quaedam dicere, ut aliis saturatis alii ieiuni non redeant.“

[6] Ebd. 3, 2, 343.

wir jetzt unser Ohr dem Bischof (pontifici), um von ihm aufmerksam zu hören, was unserer Predigt gemangelt hat.“ [1]

Die Zeit der Homilien ist den vorhin genannten Zeugnissen zu entnehmen. Im Jahre 392 waren schon Homilien über Ps 10—16 an die Öffentlichkeit getreten. Um 413 benützt Augustinus eine Homilie über Ps 93. Um 401 hält Hieronymus täglich Vorträge im Konvent der Brüder.

G. Morin, S. Hieronymi presb. Tractatus sive homiliae in psalmos, in Marci evangelium aliaque varia argumenta, Maredsoli 1897 (Anecdota Maredsolana 3, 2). Vgl. Morin, Les monuments de la prédication de St Jérôme: Revue d'histoire et de littérature relig. 1, 1896, 393—434. — Morin, S. Hieronymi presb. Tractatus sive homiliae in psalmos quattuordecim. Accedunt eiusdem S. Hieronymi in Esaiam tractatus duo et graeca in psalmos fragmenta, Maredsoli 1903 (Anecdota Maredsolana 3, 3). Vgl. Morin, Quatorze nouveaux discours inédits de St Jérôme sur les psaumes: Revue Bénéd. 19, 1902, 113—144. Die zwei Isaiashomilien (97—122) sind überschrieben: „In Esaia parvula adbreviatio de capitulis paucis“ und „In Esaiam 6, 1—7“. Die erstere war längst gedruckt (Migne 24, 937—942), pflegte aber für unecht gehalten zu werden. Die zweite, ungewöhnlich umfangreich, ist zuerst von A. M. Amelli, S. Hieronymi Stridon. presb. Tractatus contra Origenem de visione Esaiae, Monte Cassino 1901, 8°, herausgegeben worden. Fälschlich aber hatte Amelli diese Homilie mit jener exegetischen Abhandlung über Is 6 vom Jahre 381 identifiziert, deren Hieronymus in seinem Isaiaskommentar (zu Is 6, 1) gedenkt (= Ep. 18, ad Damasum, de Seraphim et calculo; vgl. vorhin Abs. 5h). Die gegen Origenes gekehrte Homilie, deren Echtheit gesichert sein dürfte (s. darüber Morin in der Revue d'histoire ecclés. 2, 1901, 810—827; 3, 1902, 30—35), mag um 402 gehalten worden sein, zu welcher Zeit Hieronymus gern gegen Origenes und seine Anhänger polemisierte. Über die „Graeca in psalmos fragmenta“ (122—128) s. Abs. 5b. Außerdem ist noch ein den Namen des hl. Hieronymus tragendes kurzes Glaubensbekenntnis eingefügt worden (199—200), auf welches Morin in der Revue Bénédictine 21, 1904, 1—9, näher einging. — Zu „tractatus de ps. 91“ (Anecd. Mareds. 3, 3, 72—76) vgl. J. Denk in der Theol. Revue 1906, 59 f. Zu „tractatus de ps. 93“ (ebd. 3, 3, 81—86) vgl. C. Weyman in der Bibl. Zeitschr. 3, 1905, 150 f. A. St. Pease, Notes on St Jerome's Tractates on the Psalms: Journal of Bibl. Literature 26, 1908, 107—131. The same, Iterum Hieronymiana: Revue Bénéd. 26, 1909, 386—388. Morin, Les „tractatus“ de St Jérôme sur les psaumes 10 et 15: Revue Bénéd. 26, 1909, 467 bis 469. — Eine angebliche „Explanatio B. Hieronimi de Salomone“, eine Homilie über Sprüche 30, 18, in den Miscellanea Cassinese, anno 1, 1897, parte 2, fasc. 1, Documenti, 2—8. — Eine unechte „Homilia ut fertur S. Hieronymi, in qua corruptio Doctrinae Apostolorum vituperatur“ bei J. Schlecht, Doctrina 12 Apostolorum, Freiburg i. Br. 1901, 119—121. Über den Inhalt vgl. Bardenhewer in der Theol. Revue 1902, 88.

11. Briefe. — Unterscheiden sich die Homilien in Sprache und Stil von allen sonstigen Schriften, so heben sie sich am schärfsten von den Briefen ab, weil in den Briefen das schriftstellerische Können des Verfassers am hellsten leuchtet. Hieronymus hat sehr viel korre-

[1] Ebd. 3, 2, 398.

spondiert. Wie für Ambrosius die Predigt, so war für ihn der Brief das nächstliegende Mittel der Gedankenentwicklung. Den ursprünglichen Bestand seiner Korrespondenz näher abzustecken, ist nicht mehr möglich. In dem Verzeichnis seiner Schriften vom Jahre 392 führt er mehrere einzelne, aus irgend einem Grund besonders erwähnenswert erscheinende Briefe auf, macht auch schon zwei von ihm selbst publizierte Sammlungen von Briefen namhaft, „Epistolarum ad diversos librum unum“ und „Ad Marcellam epistolarum librum unum“, und bemerkt weiterhin: „Epistolarum autem ad Paulam et Eustochium, quia quotidie scribuntur, incertus est numerus.“ [1] Die Sammlung der erhaltenen Briefe (Migne 22), die durch einen Fund de Bruynes jüngst noch ergänzt wurde, zählt einige 125 Nummern und umspannt den Zeitraum eines halben Jahrhunderts. Wenn nicht alle, so doch weitaus die meisten Nummern sind von Anfang an auf einen möglichst weiten Leserkreis berechnet, von Stimmung durchströmt und von Glanz überflutet, auf das sorgfältigste abgewogen und ausgefeilt, mit einem Stich ins Gesuchte. In Verbindung miteinander blenden sie fast durch ihre Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit, weil sie den verschiedensten Lebenslagen entstammen, die verschiedensten Themata erörtern und die verschiedensten Persönlichkeiten einführen, ein überaus wechsel- und farbenreiches Bild der religiösen und kulturellen Zeitverhältnisse. Es ist verständlich, daß diese Briefe von jeher mehr gelesen und mehr bewundert worden sind als irgend eine andere der aufgezählten Schriften.

H. Hurter, SS. Patrum opusc. sel. t. 11, Oenip. 1870: S. Eus. Hieronymi Epistolae selectae. J. P. Charpentier, Lettres choisies de St Jérôme, texte latin soigneusement revu, traduction nouvelle, introduction, Paris 1900, 18°. — D. de Bruyne, Quelques lettres inédites de St Jérôme: Revue Bénéd. 27, 1910, 1—11 (vier kurze Briefe aus den letzten Lebensjahren des hl. Hieronymus). — M. d'Amico, Girolamo di Stridone e le sue epistole. Studio letterario con prefazione di L. Simioni, Acireale 1902, 16°. G. Harendza, De oratorio genere dicendi, quo Hieronymus in epistulis usus sit (Diss. inaug.), Vratisl. 1905, 8°.

a) Asketisch gerichtete Briefe. — Um einen Überblick über den Inhalt der Briefsammlung zu geben, hat Ebert nicht unpassend sieben Klassen von Briefen unterschieden [2]. Als erste Klasse bezeichnet er Briefe, welche einem Freunde Mitteilung über die augenblickliche Lage des Verfassers machen oder Dank, Bitten, Fragen vortragen usw., also Briefe in der gewöhnlichsten Bedeutung des Wortes, wie sie die Stelle mündlichen Austausches vertreten. Die zweite Klasse stelle eine besondere Spezies dieses freundschaftlichen Briefwechsels dar: sie umfasse die Trostbriefe an Freunde über den

[1] De vir. ill. 135.

[2] Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1 ², 193 ff.

Tod eines teuren Angehörigen, welch letzterer meist auch dem Verfasser nahe gestanden. An sie schlössen sich unmittelbar als dritte Klasse diejenigen Briefe an, welche Nekrologe auf heimgegangene Freunde enthalten, gerichtet an einen Angehörigen. Zu einer vierten Klasse könnten die Briefe zusammengefaßt werden, welche sich die Aufgabe setzen, zu einem asketischen Leben aufzufordern und anzuleiten. Treffend aber hebt dann Ebert selbst hervor, alle diese vier Klassen von Briefen durchziehe als verbindender roter Faden gleichsam die Verherrlichung des asketischen Lebens. Das ist in der Tat der gemeinsame Grundgedanke. Der Trostbriefe und der Nekrologe ist schon bei den historischen Essays Erwähnung geschehen. Dieselben bewegen sich samt und sonders um Persönlichkeiten, welche durch gottgeweihten Lebenswandel hervorragten, und der Preis dieses Lebenswandels ist das Motiv, welches in erster Linie des Verfassers Feder führt. Aber auch die Briefe, welche Briefe in der gewöhnlichsten Bedeutung des Wortes genannt wurden, sind bald mehr bald weniger von diesem Motiv eingegeben und getragen. Wenn Hieronymus in Brief 3 von Antiochien aus Rufinus Nachricht gibt, so verweilt er am längsten bei den Mönchen Ägyptens, die Rufinus hat besuchen dürfen, und bei dem gemeinsamen Freunde Bonosus, welcher auf der Jakobsleiter des Eremitenlebens zum Himmel emporsteige. Wenn er in Brief 38 Marcella Mitteilung macht von der Krankheit der Bläsilla, so hat er vor allem die Sinnes- und Lebensänderung der Kranken in feurigen Farben zu schildern und gegen abfällige Stimmen in Schutz zu nehmen. Zu unumschränkter Herrschaft gelangt dasselbe Motiv in den Briefen der vierten Klasse, den „epistolae exhortatoriae". So hat Hieronymus selbst den Brief 14 genannt[1], welcher den Jugendfreund Heliodor, den späteren Bischof von Altinum, in die Wüste von Chalcis zurückrufen will und zu dem Ende mit dichterischem Schwunge die Reize der Wüste besingt. Berühmtheit erlangte Brief 52, vom Jahre 394, welcher dem jungen Priester Nepotianus, dem Neffen Heliodors, auf seine Bitten hin das Idealbild eines Klerikers vor Augen führt, ein ebenso gehaltreiches wie fein stilisiertes Pastorale. Ein gleichfalls berühmtes, aber noch an einem gewissen jugendlichen Übermut leidendes Pendant zu Brief 52 ist Brief 22, vom Jahre 384, welcher Eustochium mahnt, treu und starkmütig den Pflichten einer Braut Christi nachzustreben[2]. Brief 107 erteilt der vornehmen Römerin Läta, Brief 128 einem nicht näher

[1] De vir. ill. 135: „Ad Heliodorum exhortatoriam."

[2] Brief 22, „ad Eustochium de virginitate servanda" (De vir. ill. 135), hat schon bei seinem Erscheinen nicht bloß bewundernden Beifall, sondern auch heftigen Widerspruch ausgelöst. Vgl. Hier., Ep. 40; 130, 19. Ruf., Apol. in Hier. 2, 5. Rufinus (a. a. O. 2, 10) empfand es als eine ganz unerhörte Gottlosigkeit, daß Hieronymus Paula, die Mutter der Braut Christi, eine „Schwiegermutter Gottes",

bekannten Römer Gaudentius ausführliche Ratschläge für die Erziehung gottgeweihter Töchter, Ratschläge, welche in manchen Frauenklöstern des Mittelalters als Normen für die Erziehung der Novizen dienten. Brief 79, an Salvina, die Tochter des Königs Gildo von Mauretanien, gibt Anweisungen für ein frommes Witwenleben.

Zu Brief 52, an Nepotianus (de vita clericorum et monachorum), vgl. A. König, Der katholische Priester vor 1500 Jahren. Priester und Priestertum nach der Darstellung des hl. Hieronymus, Breslau 1890, 8°. Fr. Schubert, Eine altchristliche Pastoralinstruktion: Weidenauer Studien 2, 1908, 317 bis 350. — Zu den Briefen 107 und 128 vgl. C. Ernesti, Hieronymus' Briefe an Läta und an Gaudentius, übersetzt und erläutert: Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit 3, Paderborn 1889; 2. Aufl. 1892. J. N. Brunner, Der hl. Hieronymus und die Mädchenerziehung, auf Grund seiner Briefe an Läta und Gaudentius, München 1910 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München 3, 10).

b) Wissenschaftlich gerichtete Briefe. — Als fünfte Klasse von Briefen zählt Ebert die polemisch-apologetischen Schreiben in eigener Sache, als sechste Klasse die Schreiben von allgemeinem didaktischem Charakter, als siebte Klasse die exegetischen Schreiben im besondern. Alle diese Schreiben sind mehr oder weniger gekennzeichnet durch wissenschaftliche Haltung und Tendenz. Die polemisch-apologetischen Schreiben richten sich gegen mißliebige Kritiken dieser oder jener Schrift des Verfassers. Brief 40 gibt den Priester Onasus, welcher gegen den vorhin erwähnten Brief 22 an Eustochium und seine scharfen Seitenhiebe auf den verweltlichten Klerus Roms die Stimme erhoben hatte, mit bitterer Ironie dem Gespötte preis. Die Briefe 48[1] und 50 sind beide dazu bestimmt, Angriffe auf die Bücher „Adversus Iovinianum" abzuwehren. Brief 57, „de optimo genere interpretandi", dient zur Rechtfertigung der Übersetzung eines Briefes des hl. Epiphanius[2]. Zu den Schreiben von allgemeinem didaktischem Charakter gehören Brief 33, an Paula, über die Schriftstellerei des Origenes und des M. Terentius Varro[3]; Brief 53, an Paulinus von Nola, über das Studium der Heiligen Schrift, mit einer kurzen Inhaltsangabe der einzelnen biblischen Bücher; Brief 70, an den römischen Rhetor Magnus, über die Benützung der heidnischen Literatur. Dieser interessante Brief, welcher übrigens auch eine polemisch-apologetische Spitze zeigt, führt aus, daß schon Paulus

„socrum Dei", genannt hatte, Ep. 22, 20. Geschmacklos war der Ausdruck. Aber gottlos oder gar „blasphemisch" (Schanz, Gesch. der Römischen Litteratur 4, 1, 1904, 446) war er doch wohl nicht.

[1] Bei Hilberg 49.

[2] Hier findet sich c. 6 der schöne Satz: „Ut nihil desit ex sensu, quum aliquid desit ex verbis."

[3] Brief 33, von welchem Vallarsi nur ein Bruchstück hat, konnte Hilberg vollständig geben.

heidnische Dichter zitiere, daß der Zweck der Polemik die Lektüre heidnischer Schriftsteller fordere, daß endlich auch die Christen aus fast allen heidnischen Literaturwerken, ausgenommen die Schriften Epikurs, etwas lernen könnten, und sei es auch nur die Schönheit des Ausdrucks. Sehr zahlreich sind die exegetischen Schreiben vertreten. Mehrere derselben wurden noch durch Fragen des Papstes Damasus veranlaßt. So Brief 18, über das Gesicht von den Seraphim und der glühenden Kohle bei Isaias 6[1]; Brief 20, über die Bedeutung des Wortes „Hosanna" Mt 21, 9; Brief 21, über das Gleichnis vom verlorenen Sohne; Brief 36, über fünf schwierige Stellen der Genesis, von denen jedoch nur drei erörtert werden, während bezüglich der zwei andern auf Tertullian, Novatian und Origenes verwiesen wird[2]. In spätere Jahre fällt die Korrespondenz zwischen Hieronymus und Augustinus über Gal 2, 11 ff. In seinem Kommentar zum Galaterbriefe vom Jahre 386 oder 387 hatte Hieronymus die auf Origenes zurückgehende Ansicht vertreten, die Uneinigkeit der Apostel sei nur simuliert gewesen, eine wirkliche Meinungsverschiedenheit habe nicht vorgelegen, Petrus habe sich äußerlich so gestellt, wie wenn er die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für notwendig erachte, um dadurch Paulus Gelegenheit zu geben, ihn zum Scheine *(κατὰ πρόσωπον)* öffentlich zurechtzuweisen und damit der Wahrheit zu allgemeiner Anerkennung zu verhelfen. Mit einer solchen Exegese, suchte Augustinus in verschiedenen Briefen nachzuweisen, werde Petrus zum Patron der Lüge gemacht, Trug und Hinterlist in Schutz genommen und schließlich das ganze Ansehen der Heiligen Schrift untergraben. Hieronymus war in Verlegenheit. In dem langen Briefe 112, nach 404 geschrieben, suchte er die Verantwortlichkeit für seine Ansicht auf die in der Vorrede des Galaterkommentares namhaft gemachten Autoritäten, vor allem auf Origenes, abzuwälzen. In dem Dialoge gegen die Pelagianer vom Jahre 415 aber hat er Augustinus Recht gegeben, indem er betonte, der Streit der Apostelfürsten sei nicht als bloßes Scheingefecht, sondern als ernstlicher Kampf aufzufassen[3].

J. A. Möhler, Ges. Schriften und Aufsätze, herausgegeben von Döllinger, Regensburg 1839—1840, 1, 1—18: „Hieronymus und Augustinus im Streit über Gal 2, 14." Fr. Overbeck, Über die Auffassung des Streits des Paulus mit Petrus in Antiochien (Gal 2, 11 ff) bei den Kirchenvätern (Progr.), Basel 1877, 4°.

c) Zweifelhafte und unechte Briefe. — Zwei der von Vallarsi als echt zugelassenen Briefe. Ep. 148, „ad Celantiam matronam de ratione

[1] Den Brief 18 (bei Vallarsi und Migne) hat Hilberg mit Recht in zwei Briefe, 18 A und 18 B, zerlegt. Der erste schließt mit Ep. 18, 16. Die Kapitel 17—21 sind ein verstümmelter zweiter Brief.

[2] Diese vier Briefe an Damasus, 18 20 21 36, erscheinen auch De vir. ill. 135 unter den Publikationen des Verfassers.

[3] Dial. c. Pelag. 1, 22.

pie vivendi", und Ep. 149, „de solemnitatibus paschae" (Migne 22, 1204 bis 1224), pflegen heute als unecht abgelehnt zu werden. Vgl. Grützmacher 1, 12. Der Brief „ad Celantiam", auch unter den Werken Paulins von Nola, ed. de Hartel, Vindob. 1894, 1, 436—459, ist schon für Pelagius in Anspruch genommen worden. — Anderseits wurden einige der von Vallarsi unter die „Supposititia" verwiesenen Briefe (Migne 30) in neuester Zeit als echt verteidigt. C. Paucker (Zeitschr. f. die österreich. Gymnasien 31, 1880, 891 bis 895) trat für die Echtheit der Briefe 5—6, „ad amicum aegrotum" (Migne 30, 61—104), ein. G. Morin (Revue Bénéd. 8, 1891, 20—27; 9, 1892, 392 bis 397) verfocht angelegentlich die Echtheit des Briefes 18, „ad Praesidium de cereo paschali" (Migne 30, 182—188). Grützmacher 1, 12 f hält beide Versuche für verfehlt. — Der unechte Brief 1, „ad Demetriadem" (Migne 30, 15—45, und wiederum 33, 1099—1120), ist, wie übrigens schon Vallarsi wußte, von Pelagius. — Die unechten Briefe 3, „ad Marcellam, exhortatio ut adversa toleret", und 4, „seu consolatio ad virginem in exilium missam" (Migne 30, 50—60; Brief 3, „ad Marcellam", auch bei de Hartel, Paulini Nol. opp. 1, 429—436), werden ziemlich allgemein einem Schüler des hl. Hieronymus, dem Presbyter Philippus, zugewiesen, welcher laut Gennadius (De vir. ill. 62) „familiares epistulas et valde salsas et maxime ad paupertatis et dolorum tolerantiam exhortatorias" hinterließ. Der schlichte Kommentar zum Buche Job, welchen Gennadius (a. a. O.) diesem Philippus zueignet, wird identisch sein mit dem allerdings in sehr verschiedenen Rezensionen überlieferten pseudohieronymianischen Kommentar zum Buche Job, in abgekürzter Form bei Migne 23, 1407—1470, in viel breiterer Fassung bei Migne 26, 619—802, auch in dem Spicilegium Casinense 3, 1, Monte Cassino 1897, 333 bis 417. Vgl. Vallarsis admonitio bei Migne 23, 1401—1408. — Der unechte Brief 12, „seu opusculum de septem ordinibus ecclesiae" (Migne 30, 148—162), gehört nach Morin (Revue Bénéd. 8, 1891, 97—104) Faustus von Reji an. Anders jedoch Engelbrecht, Patristische Analekten, Wien 1892, 5—19. — Der unechte Brief 31, „seu tractatus de observatione vigiliarum" (Migne 30, 232—239), ist des Niceta von Remesiana Predigt „De vigiliis servorum Dei". — Über den unechten Brief 37, „seu dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum" (Migne 30, 261—271), s. H. v. Schubert, Der sog. Prädestinatus, ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus, Leipzig 1903, 136—140. — Der unechte Brief 40, „ad Tyrasium super morte filiae suae consolatoria" (Migne 30, 278—282), steht auch unter den Schriften Cyprians von Karthago, ed. Hartel, Vindob. 1868—1871, 3, 274—282.

12. Zur Charakteristik des hl. Hieronymus. — Der jüngste der Biographen, Grützmacher, wandte auf Hieronymus das Wort an: „Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte." [1] Allerdings hat seit dem 16. Jahrhundert das Urteil über Hieronymus auch schroffe Wandlungen, ja vielleicht alle Höhenlagen von Lob und Tadel durchlaufen, und der Hauptgrund lag ohne Zweifel in der Verschiedenheit des Standpunktes der Kritiker oder in der Gegensätzlichkeit des angelegten Wertmaßstabes. Luther erklärte, er sei keinem unter den Lehrern so feind als Hieronymo, weil er nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft usw.

[1] Grützmacher, Hieronymus 1, VI.

schreibe und keine Spur der wahren Religion und Lehre verrate[1]. Seitdem ist es in der protestantischen Literatur bis auf diese Stunde üblich geblieben, Hieronymus als eine höchst unsympathische, ja abstoßende Persönlichkeit darzustellen und ziemlich skrupellos mit Schmutz zu bewerfen[2], seine literarischen Gegner aber, die von ihm so wenig schmeichelhaft gekennzeichneten und so schnöde behandelten Helvidius, Jovinianus, Vigilantius oder wenigstens die beiden letzteren als evangelische Wahrheitszeugen zu feiern. Die Katholiken erblickten in Hieronymus einen sehr gewichtigen Stimmführer der alten Kirche, welcher um so größeres Vertrauen verdiene, als er schon bei Lebzeiten als ein „vir sicut maximae scientiae, ita probatissimae purissimaeque doctrinae“[3] gegolten habe. Manche Anklagen gegen das Leben und den Charakter des verehrten Kirchenlehrers schienen sich auch ohne Mühe als durchaus unbegründet abweisen zu lassen. Grützmacher, Protestant, ist aufrichtig bemüht gewesen, der Wahrheit die Ehre zu geben. Er hat schon im ersten Bande Hieronymus gegen leichtfertige Vorwürfe in Schutz genommen[4], hat im weiteren Verlaufe auch vor Überschätzung eines Jovinianus oder Vigilantius ernstlich gewarnt[5] und hat im Vorwort zum letzten Bande zugestanden, „daß die intimere Kenntnis und tiefere Nachempfindung der Persönlichkeit den Biographen Licht und Schatten in gerechterer Weise verteilen läßt“. Aber ein gerütteltes Maß bitterer Tadelsucht steckt in seinem Werke doch noch.

a) Der Mensch. — Hieronymus war ein Mann von hohen und edeln Impulsen, getragen von tief quellender Begeisterung für Kirche und Wissenschaft, fast überschäumend von rastlosem Schaffensdrange. Eine gewisse Heißblütigkeit und Leidenschaftlichkeit, vielleicht das Erbteil der dalmatischen Heimat, hat auch die Mönchskutte nicht zu dämpfen, auch die Last der Jahre nicht zu ersticken vermocht. Wie ernst er freilich schon in jüngeren Jahren die Falten seines Innern durchforscht, ja wie blutig er mit dem eigenen Ich gerungen, zeigen

---

[1] So Luther in seinen Tischreden: „Ich weiß keinen unter den Lehrern, dem ich so feind bin als Hieronymo, denn er schreibet nur von Fasten, Speise, Jungfrauschaft usw.“ (Erlanger Ausgabe 62, 120); „Hieronymum mag man lesen umb der Historien willen, denn vom Glauben und von der rechten, wahren Religion und Lehre ist nicht ein Wort in seinen Schriften“ (ebd. 62, 97).

[2] Als Grützmacher mit dem ersten Bande seines „Hieronymus“ hervortrat, konnte Preuschen nicht umhin, ihm zu diesem Unternehmen zu kondolieren, indem er auf „die häßlichen Züge des Mannes, seine Verlogenheit, seinen maßlosen Ehrgeiz, seine unbezwingbare Lüsternheit, seine ungemessene Selbstsucht, seine Prahlerei, seine Oberflächlichkeit“ hinwies (Theol. Literaturzeitung 1904, 173).

[3] Ioh. Cass., De incarnat. 7, 26, 2. Vgl. Sulp. Sev., Dial. 1, 9, 5: „Vere dixerim, catholica hominis scientia, sana doctrina.“

[4] Wie 1, 153 und 170, gegen Vorwürfe Schoenes.

[5] Vgl. 2, 151; 3, 155.

die Mitteilungen über seinen Aufenthalt in der Wüste von Chalcis. Daß aber doch die angeborne Wildheit der Natur unter der Asche fortglomm und in späterer Polemik noch mächtig aufloderte, mußte vorhin bereits betont werden. Auch anderwärts kann Hieronymus, wiewohl auf hohem Kothurne einherschreitend, vorübergehend in die Niederungen der Menschlichkeit hinabsteigen. Er zeigt sich etwas eitel und selbstgefällig, reizbar und empfindlich in eigener Angelegenheit und frostig kalt oder auch beißend scharf gegenüber den Leistungen anderer; er ist nicht ganz frei von jenen Auswüchsen, wie sie an das Bewußtsein der eigenen Überlegenheit sich anzuheften pflegen und wie sie besonders häufig das Bild großer Gelehrten umrahmen sollen. Selbst einen Mann wie Ambrosius nennt Hieronymus gelegentlich „eine häßliche Krähe, welche sich mit fremden Federn schmückt" oder „einen laut krächzenden Raben, welcher gar sehr lachen muß über die Farben aller andern Vögel, während er doch selbst ganz finster ist"[1]. Grillen und Launen des Augenblicks, mit welchen er keineswegs auf das Recht verzichtet haben will, denselben Ambrosius auch wieder mit den volltönendsten Worten der Anerkennung zu überschütten[2]. Als antiorigenistischer Eiferer hat Hieronymus keinen Anstand genommen, auch der gemeinen Invektive des Theophilus von Alexandrien gegen Johannes Chrysostomus durch eine Übersetzung ins Lateinische den Weg ins Abendland zu öffnen. In dem Streit mit Augustinus über das zweite Kapitel des Galaterbriefes führt er diesen „Ioannes, qui dudum in pontificali gradu Constantinopolitanam rexit ecclesiam", als schwerwiegende Autorität für seine Meinung ein[3]. Jener Streit mit Augustinus hat Hieronymus gleichfalls in Wallung versetzt, und nur mit mühsam eingedämmter Ungeduld konnte er die Belehrungen eines tiefer blickenden Geistes entgegennehmen. Seinen Dialog gegen die Pelagianer aber beschließt er mit der Erklärung, er wolle jetzt die Feder niederlegen, weil er gehört, daß auch Augustinus ein Werk gegen die Pelagianer unter Händen habe: „Entweder", meint er, „würde ich dasselbe sagen, was überflüssige Mühe wäre, oder wenn ich etwas Neues habe sagen wollen, so ist dieses glänzende Genie mir mit Besserem zuvorgekommen."[4]

b) Der Schriftsteller. — Mehr als Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus und mehr als die meisten andern Kirchenväter ist Hieronymus mit der heidnisch-klassischen Literatur seiner Muttersprache in engster Fühlung verblieben. Die Autoren, an deren Reizen er sich einst zu Rom berauscht hatte, sollten ihn sein ganzes Leben lang begleiten. Noch als Greis liebt er es, seine Schriften, auch seine

[1] Siehe das Vorwort der Übersetzung der Schrift des Didymus „De Spiritu Sancto" und das Vorwort der Übersetzung der Lukashomilien des Origenes.

[2] Ep. 22, 22. [3] Ep. 112, 6.

[4] „A clarissimo ingenio occupata sunt meliora": Dial. c. Pelag. 3, 19.

Bibelkommentare, mit Reminiszenzen aus Plautus und Vergil und Horaz zu durchflechten. Noch als Greis sieht er sich im Traume in die römische Schulstube zurückversetzt, in der Toga vor dem Rhetor stehend, um eine „controversiola“ zu deklamieren[1]. Die Humanisten, voran Erasmus, haben Hieronymus vor allen übrigen Kirchenschriftstellern die Palme zuerkannt, und ein feinsinniger Literarhistoriker der Neuzeit hat Hieronymus den „Urahn der Humanisten“ genannt[2]. Jedenfalls hat unter den altchristlichen Lateinern nur noch einer, Laktantius, so hohen Wert auf Schönheit der Form gelegt und nur noch einer, Tertullian, seinem Ausdruck ein so individuelles und persönliches Stimmungsgepräge aufzudrücken gewußt. Hieronymus war Schriftsteller im eminenten Sinne des Wortes. Die überkommene Sprache, ein Latein, welches seiner Jugend und Unschuld längst verlustig gegangen, handhabt er nicht ohne einen Anflug von jenem Purismus, wie ihn die Grammatiker zu vertreten pflegten. Mit sprachlichem Sinn und Interesse aber paart sich bei ihm eine ganz ungewöhnliche Darstellungsgabe, ein ausgebildetes Gefühl für Klarheit und Gefälligkeit, ein staunenswertes Geschick im Gliedern und Gestalten; dazu die Lebendigkeit und Beweglichkeit seines Geistes und der Flügelschlag einer Phantasie, welche alle Höhen und Tiefen zu beherrschen scheint, und das Gaukelspiel eines Witzes mit einem Füllhorn von Scherz und Spott. Daß hin und wieder eine Neigung zu pathetischem Wortgepränge, zu schwülstiger Effekthascherei hervorbricht, wird weniger ihm als seiner Zeit in Rechnung zu stellen sein. Wenn er aber, namentlich in polemischen Auslassungen, auch Gefallen findet an den sophistischen Kunstgriffen der Rhetoren, so hat er hinwieder sich an seine Zeit verkauft. Der gebundenen Rede scheint er sich nur zur Verherrlichung der Grabstätte der hl. Paula bedient zu haben[3]. Andere kleine Gedichte unter seinem Namen sind zu schwach bezeugt.

Aem. Luebeck, Hieronymus quos noverit scriptores et ex quibus hauserit, Lipsiae 1872, 8°. (Unter scriptores versteht Lübeck die griechischen und römischen Profanschriftsteller.) — C. Paucker, De latinitate B. Hieronymi observationes ad nominum verborumque usum pertinentes, Berolini 1870, 8°; editio adiecto indice auctior 1880. Idem, De particularum quarundam in latinitate Hieronymi usu observationes: Rhein. Museum f. Philologie 37, 1882, 556–566. H. Goelzer, Étude lexicographique et grammaticale de la latinité de St Jérôme (Thèse), Paris 1884, 8° (12 u. 472 S.). — „Versus Hieronymi presbyteri“, 12 Hexameter über das Psalterium, bei M. Ihm, Damasi Epigrammata, Lipsiae 1895, 66 f; vgl. Praef. XIII ff. Die sog. „Versus Hieronymi ad Augustinum, Augustini ad Hieronymum“, über die S. Brandt im Philologus

[1] Hier., C. Ruf. 1, 30.

[2] Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters im Abendlande 1², 185.

[3] Zwei metrische Inschriften auf dieses Grab teilt er selbst in seinem Nekrologe auf Paula, Ep. 108, 33, mit.

62, 1903, 622 f; 63, 1904, 160 handelte, gehören zu den metrischen Inschriften, mit welchen Isidor von Sevilla seine Bibliothek schmückte; s. A. Riese im Rhein. Museum f. Philologie 65, 1910, 490 498.

c) Der Gelehrte. — Nichtsdestoweniger muß der Mann der Feder in Hieronymus zurücktreten vor dem Manne der Wissenschaft. Er ist und bleibt ein echter Gelehrter, welcher, zufrieden mit dem Namen eines Mönches, seinen Studien lebt und unter Büchern vergraben der Welt vergessen kann. An Reichtum und Mannigfaltigkeit des gelehrten Wissens stand er einzig da. Er war der größte Polyhistor seiner Zeit. „Hieronymus", schreibt Augustinus, „hat alle oder doch fast alle theologischen Schriftsteller gelesen, welche vor ihm, sei es im Okzident sei es im Orient, aufgetreten sind." [1] „Niemand wagt es", versichert Sulpicius Severus, „in irgend einer Wissenschaft sich mit Hieronymus zu messen." [2] Hieronymus ist ein rezeptives Genie, welches sich über das ganze Gebiet damaligen Forschens und Erkennens auszubreiten weiß, ohne sich darin zu verlieren. Vor allem aber ist er ein linguistisches Talent, der eine „vir trilinguis" seiner Tage, „Hebraeus, Graecus, Latinus" [3]. Als solcher ist er in erster Linie der Gegenstand allgemeinster Bewunderung gewesen [4], und als solcher, oder genauer als gewiegter Sprachkenner, gewandter Textkritiker, geistvoller Übersetzer, fordert er auch heute noch aufrichtige Bewunderung heraus. Man denke ja nicht geringschätzig von seiner Kunde des Hebräischen; über seine Kenntnis des Griechischen soll kein Wort verloren werden. Man höre, wie er etwa um 405 das Buch Tobias aus dem Aramäischen oder „Chaldäischen" ins Lateinische übertrug. „Da das Chaldäische dem Hebräischen nahe verwandt ist, so suchte ich mir einen beider Sprachen völlig mächtigen Gelehrten auf — sonder Zweifel war es ein jüdischer Rabbi — und verwandte einen angestrengten Tag darauf, das, was jener mir hebräisch vorsagte, einem herbeigezogenen Schnellschreiber lateinisch zu diktieren." [5] Übrigens hatte er längst vorher schon, dem Buche Daniel zuliebe, auch dem Studium des Chaldäischen obgelegen, und um 391 glaubte er sagen zu dürfen, er könne das Chaldäische wohl lesen und verstehen, aber nicht sprechen [6]. Diese linguistische Ausrüstung war jedoch nur die unerläßliche Vorbedingung seiner großen Lebensarbeit. Sollte eine lateinische Bibel wie die Vulgata geschaffen werden, so mußte, wie auch bereits angedeutet wurde, noch manches andere hinzukommen.

Über die Bibliothek des hl. Hieronymus zu Bethlehem vgl. etwa A. Ehrhard (Die griechische Patriarchalbibliothek von Jerusalem) in der Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde usf. 5, 1891, 243—247. — W. Nowack,

[1] Aug., C. Iul. 1, 34. [2] Sulp. Sev., Dial. 1, 8, 3.
[3] Vgl. Hier., C. Ruf. 3, 6. [4] Vgl. Aug. a. a. O. Sulp. Sev. a. a. O.
[5] Hier., Praef. in Tob. [6] Praef. in Dan.

Die Bedeutung des Hieronymus für die alttestamentl. Textkritik, Göttingen 1875, 8°. C. Siegfried, Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus: Zeitschr. f. die alttestamentl. Wiss. 4, 1884, 34—83. W. Bacher, Eine angebliche Lücke im hebräischen Wissen des Hieronymus: ebd. 22, 1902, 114 bis 116.

d) Der Theologe. — In die Tiefe der Gedankenwelt hinabzutauchen, ist Hieronymus versagt gewesen. Mit philosophischem Öle war er nicht gesalbt. Die dogmengeschichtliche Entwicklung in neue Bahnen zu lenken, war er nicht berufen. Wie sehr ließen doch seine zahlreichen biblisch-exegetischen Arbeiten eine feste theoretische Grundlage, eine klare Hermeneutik vermissen! Nur ein langsamer Fortschritt war zu konstatieren, insofern die früheren Arbeiten in willkürlicher Allegorese mit den Alexandrinern wetteiferten, die späteren sich mehr und mehr den nüchternen Prinzipien der Antiochener zuwandten. Die Schwankung stand, wie gesagt, in einem inneren Zusammenhange mit dem Wechsel der Stellung des Verfassers zu Origenes. Niemals Origenist im engeren Sinne des Wortes, hatte Hieronymus doch jahrzehntelang Origenes eine sehr weitgehende Hochschätzung entgegengebracht, bis er um 392 von anderer Seite auf den unkirchlichen Charakter des Lehrsystems des Alexandriners aufmerksam gemacht ward. Damit war sein Vertrauen erschüttert. Kirchlich-orthodox hatte seine Losung stets gelautet. Die katholische Glaubensregel war ihm in Fleisch und Blut übergegangen. Gibt es ein spezifisches Kennzeichen seiner Theologie, so ist es das „sentire cum ecclesia". Die Sätze von der Lehrverkündigung der Kirche als der nächsten Quelle des Glaubens und von dem Nachfolger Petri als dem Träger der kirchlichen Lehrgewalt haben im Altertum keinen wärmeren Vertreter gefunden als Hieronymus. Aus der chalcidischen Wüste schreibt er etwa 378 an Papst Damasus: „Während schlechte Söhne ihr Erbteil verprafst haben, wird bei euch allein die Hinterlassenschaft der Väter unversehrt bewahrt. . . . Indem ich an erster Stelle keinem andern als Christus folge, bin ich in Gemeinschaft verbunden mit deiner Heiligkeit, d. i. mit dem Stuhle Petri. Auf diesen Felsen weiß ich die Kirche gegründet. Wer immer außerhalb dieses Hauses das Lamm ißt, ist ein Unheiliger. Wenn jemand sich nicht in Noes Arche befindet, wird er bei der Flut zu Grunde gehen. . . . Entscheidet, bitte ich, wenn es euch gefällt, und ich werde kein Bedenken tragen, drei Hypostasen zu behaupten. Wenn ihr befehlt, mag ein neues Symbolum statt des nicänischen aufgestellt werden, und wir Orthodoxen wollen in ähnlichen Ausdrücken wie die Arianer unsern Glauben bekennen." [1] Auch in späteren Briefen wiederholt er immer wieder, daß der Glaube der römischen Kirche, schon von Paulus gepriesen, stets als oberste

[1] Ep. 15, 1 2 4. Vgl. Ep. 16, 2.

Richtschnur und entscheidende Norm zu gelten habe[1]. In seinen Kommentaren hebt er gern hervor, daß die Heilige Schrift verstanden werden müsse im Sinne der Kirche. Der Sinn, welchen die Kirche festhalte, sei eben zugleich der Sinn, welchen der Heilige Geist, der Autor der Schrift, intendiert habe. Wer gegen den Sinn der Kirche oder gegen die Intention des Heiligen Geistes die Schrift auslege, sei Häretiker. Durch solche Auslegung werde aus dem Evangelium Christi ein Menschenevangelium oder, was noch schlimmer, ein Teufelsevangelium[2]. Kein Wunder also, daß Hieronymus stets bereit war, mit Häretikern die Klinge zu kreuzen. Namentlich seit den Tagen der origenistischen Wirren hat er sich als berufenen Vorkämpfer des Glaubens der Kirche gefühlt. Die Verhandlungen mit Rufinus klingen in die Worte aus: „In einem Punkte werde ich dir nicht zu Willen sein können, daß ich der Häretiker schonen, daß ich mich nicht als Katholiken erweisen soll. Ist das die Ursache der Zwietracht, so kann ich wohl sterben, nicht aber schweigen.“ [3] Und die Streitschrift gegen die Pelagianer wird mit der Erklärung eingeleitet: „Ich habe niemals der Häretiker geschont, und mit allem Eifer habe ich danach getrachtet, daß die Feinde der Kirche auch meine Feinde würden.“ [4]

J. Turmel, St Jérôme, Paris 1906, 16° (La pensée chrétienne). Turmel schildert Hieronymus als Seelenführer, als Exegeten und als Theologen.

13. Heliodor. — Der mehrerwähnte Jugendfreund des hl. Hieronymus, Heliodor, entstammte einer vornehmen Familie zu Altinum in Venetien, brach als Mönch um 373 mit Hieronymus nach dem Orient auf, ließ sich auch mit ihm in der Wüste von Chalcis nieder, ward dann aber durch die Sorge um seinen Neffen Nepotianus, den Sohn seiner verwitweten Schwester, in die Heimat zurückgeführt, zu Aquileja zum Priester geweiht und zum Bischof seiner Vaterstadt Altinum bestellt. Der an Heliodor gerichtete Nekrolog des hl. Hieronymus auf Nepotianus, Ep. 60, ist vorhin ins Jahr 396 verlegt worden. Das Todesjahr Heliodors ist unbekannt. Von einer schriftstellerischen

[1] Ep. 46, 11; 63, 2: „Scito nobis nihil esse antiquius quam Christi iura servare nec patrum transferre terminos semperque meminisse Romanam fidem, apostolico ore laudatam“; 130, 16.

[2] Comm. in Gal. ad 1, 11—12 (Migne, PP. Lat. 26, 322): „Marcion et Basilides et ceterae haereticorum pestes non habent Dei evangelium, quia non habent Spiritum Sanctum, sine quo humanum fit evangelium quod docetur. . . . Grande periculum est in ecclesia loqui, ne forte interpretatione perversa de evangelio Christi hominis fiat evangelium aut, quod peius est, diaboli.“ Ebd. ad 5, 19—21 (Migne 26, 417): „*Αἵρεσις* autem graece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam, quam putat esse meliorem. Quicumque igitur aliter scripturam intelligit quam sensus Spiritus Sancti flagitat, quo conscripta est, licet de ecclesia non recesserit, tamen haereticus appellari potest.“ Vgl. Comm. in Mich. ad 1, 10 ff (Migne 25, 1162); Comm. in Ier. ad 29, 8—9 (24, 859). Siehe auch Comm. in Ioel. ad 3, 1 ff (25, 980): „Dicimus omnem qui salvatur, salvari in ecclesia“; Comm. in Ez. ad 7, 19 (25, 71): „Non enim potest habere munditiam, qui extra Domini ecclesiam est.“

[3] C. Ruf. 3, 43. [4] Dial. c. Pelag., prol. 2.

Betätigung desselben verlautet in den Schriften seines Freundes nichts. Doch ist er ab und zu mit anderweitig bezeugten christlichen Schriftstellern namens Heliodor identifiziert worden. — Gennadius berichtet (De vir. ill. 6): „Heliodorus presbyter scripsit librum de naturis rerum exordialium." Auf die Persönlichkeit des Verfassers, der dem 4. Jahrhundert anzugehören scheint, geht Gennadius nicht näher ein. Das Buch kennzeichnet er als eine antimanichäische Streitschrift, welche die Lehre von Gott als dem einzigen Weltprinzip rechtfertigen wollte. Mit Grützmacher (Hieronymus 1, 143) anzunehmen, dieser Presbyter Heliodor sei der Freund des hl. Hieronymus, fehlt offenbar die Berechtigung. Eher wäre es gestattet, an jenen „Heliodorus presbyter" zu denken, welcher bei Hieronymus (Ep. 34, 3 5; vgl. Ruf., Apol. in Hier. 2, 31) als des Griechischen kundiger Mitarbeiter an dem Psalmenkommentar des hl. Hilarius von Poitiers bezeichnet wird, also wohl Gallier gewesen sein muß. — An späterer Stelle schreibt Gennadius (a. a. O. 29): „Heliodorus alius, Antiochenus presbyter, edidit de virginitate egregium et sanctis scripturis instructum volumen." Wahrscheinlich ist dieser Antiochener der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zuzuweisen. Aber irgendwelche weitere Nachricht fehlt. — Einem Bischofe Heliodor von Trikka in Thessalien gegen Ende des 4. Jahrhunderts ist, wie Sokrates (Hist. eccl. 5, 22) und Photius (Bibl. cod. 73) erzählen, nachgesagt worden, er habe als junger Mann den erotischen Roman „Aethiopica" geschrieben. Es war nur eine Mutmaßung oder ein Gerücht (λέγεται sagt Sokrates, φασίν Photius), und wenngleich es durch Nicephorus Kallistus (Hist. eccl. 12, 34) bestätigt zu werden scheint, war es, wie schon Valesius vermutete und Rohde bewiesen haben dürfte, ein falsches Gerücht. Jener Roman ist erhalten geblieben, der umfangreichste und doch zugleich der meistgelesene Roman des griechischen Altertums, Αἰθιοπικά betitelt, weil eine äthiopische Königstochter, Charikleia, die Hauptrolle spielt, übrigens ein reines und frommes Werk. Der Verfasser aber, „der bedeutendste Vertreter des sophistischen Liebesromanes" (Rohde), war ein Heliodor aus Emesa in Phönizien, ein Heide, welcher sehr wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts lebte. E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer[2], Leipzig 1900, 453—498. — Ein christlicher Poet namens Heliodor widmete Kaiser Theodosius d. Gr. ein auch noch erhaltenes, in 269 holprigen Jamben sich hinschleppendes Gedicht περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων μυστικῆς τέχνης. Vgl. Rohde 472 A. 2. Er könnte identisch sein mit dem antiochenischen Presbyter bei Gennadius.

Register.

A.

Abraham. Inquisitio Abrahae S. 603.
Abundius 604.
Acilius Severus 427 f. Vgl. 21.
Acta oder Passiones martyrum. Arianische Märtyrerakten 44 51. Eusebius von Cäsarea über zeitgenössische Martyrien in Palästina 252 f. Acta S. Luciani Antioch. 44; S. Menae 104; S. Sabae 595. Passio S. Arcadii 479 f; S. Genesii Arelat. 582; Maximiani et Isaac Donatistarum 490.
Ad quendam senatorem, Gedicht 564 f.
Adamantius 553.
Adda 270 309.
Adversus Flavianum, Gedicht 567—569.
Adversus Marcionem, Gedicht 467.
Älius Donatus 605.
Aetheria oder Egeria 416—421. Vgl. 21.
Aëtius von Antiochien 239. Vgl. 122 137.
Aëtius von Lydda 44.
Afrikanus s. Julius Afrikanus.
Agriustia 560.
Akacius von Beröa 362 f.
Akacius von Cäsarea 262. Vgl. 21 28 29 275 277.
Alexander von Alexandrien 34—41. Aufgaben seines Episkopats 34. Predigten 35. Rundschreiben 36. Sonstige Briefe 39. Lehre 39. Vgl. 236.
Alexander, Asket 91.
Alexander von Lykopolis 102 f. Vgl. 14.
Alexandrinische Katechetenschule 7 105. Neu-alexandrinische Schule 7 ff.
Ambrosiaster 520—525. Vgl. 19.
Ambrosius 498—547. Lebensgang 498. Schriftstellerische Tätigkeit 501. Jugendarbeiten 504. Exegetische Schriften zum Alten Testament 508. Exegetische Schriften zum Neuen Testament 519. Rückblick auf die exegetischen Schriften 525. Moralisch-asketische Schriften 528. Dogmatische Schriften 533. Reden 537. Briefe 541. Hymnen 543. Vgl. 3 6 12 18 19 21 22 23 24 32 111 149 445 451 475 644 650. Vitae S. Ambrosii 500.
Ambrosius von Alexandrien 115. Vgl. 58.
Ammon oder Ammonius 80 86 117.
Amphilochius von Ikonium 220—228. Leben 220. Fragmente 222. Vollständig erhaltene Schriften 224. Charakteristik 227. Vgl. 33 65 130 182 344 f. Vitae S. Amphilochii 222.
Anastasius Bibliothekarius 225 f.
Anastasius I., Papst 592 f.
Anastasius Sinaita 223.
Anianus von Celeda 333 342 358.
Anselm 52.
Antiochenische Exegetenschule 9 ff.
Antiochus von Ptolemais 363. Vgl. 23 35.
Antonius, angeblicher Dichter 576 f.
Antonius, Mönch 80—83. Vgl. 95 637. Vita S. Antonii 66 f 68 90 638.
Apokatastasis, vertreten von Evagrius Pontikus 97; von Didymus dem Blinden 106; von Gregor von Nyssa 217 ff.
Apollinaris von Laodicea der Ältere 290. Vgl. 4.
Apollinaris von Laodicea der Jüngere 285 bis 291. Lehre 285. Exegetische Schriften 286. Apologetische und polemische Schriften 288. Dogmatische Schriften 288. Schriften in gebundener Form 290. Vgl. 4 13 14 16 20 28 58 59 60 114 121 129 f 584 606 623 625 628.
Apologetik. Die apologetische Literatur des 4. Jahrhunderts 13 ff.
Apostolische Konstitutionen 292.
Apulejus von Madaura 479 ff 510.
Archelaus. Acta Archelai 266 ff. Vgl. 28.
Arianismus 15 39 f. Semiarianismus 15 f.
Aristoteles 8 461.
Arius 41 f. Vgl. 15 f 33 39 462. Depositio Arii et sociorum 38 63.
Arusianus Messius 514.
Asarbus (?) 412.
Asterius von Amasea 228—230. Vgl. 23.
Asterius von Skythopolis 123.
Asterius der Sophist 122 f. Vgl. 118 121.
Athanasius 44—79. Literarische Tätigkeit 44. Lebensgeschicke 48. Apologetische Schriften 52. Dogmatisch-

polemische Schriften 54. Historisch-polemische Schriften 60. Exegetische Schriften 63. Praktische Schriften 66. Briefe 69. Festbriefe 73. Lehranschauung 76. Vgl. 3 7 f 9 14 15 16 17 18 19 21 25 95 119 159 224 289 474 535 583 587 f 600 f. Historia Athanasii 48 63. Vitae S. Athanasii 49.
Athanasius von Anazarba 44.
Athanasius von Balad 178.
Attikus von Konstantinopel 361 f. Vgl. 24 328.
Audentius 414.
Augustinus 3 12 18 32 353 ff 358 f 413 456 461 468 548 635 647 650.
Aurelius Prudentius s. Prudentius.
Aurelius Viktor 614.
Ausonius 436—440. Vgl. 3 569 f 572 573 f.
Autobiographien 21.
Auxentius von Dorostorum 595 f. Vgl. 44.
Avellana 300 476 f.

B.

Babäus 97.
Bachiarius 411 f.
Baläus 362.
Balsamon 181.
Band. Bücher und Bände; die Termini des 4. Jahrhunderts 26 ff.
Basilius von Ancyra 124—128. Dogmengeschichtliche Rolle 124. Schriftstellerische Tätigkeit 126. Vgl. 21 132.
Basilius d. Gr. 130—162. Lebensgang 130. Schriften 135. Dogmatische Schriften 137. Asketische Schriften 140. An die Jünglinge 145. Liturgie 146. Homilien und Predigten 147. Briefe 154. Trinitätslehre 158. Vgl. 4 f 8 9 17 21 22 23 26 30 60 95 114 f 128 ff 164 165 ff 184 ff 188 ff 221 227 305 509 f 515 ff 518 535 555. Vita S. Basilii M. 130 227.
Beatus von Libana 496 ff 627.
Benedikt von Aniane 83.
Bibelhandschriften. Codex Vaticanus 75. Vgl. Itala, Vulgata.
Biblische Theologie. Ihre Bearbeitung im 4. Jahrhundert 18 ff.
Boethius 461 f.
Bretanion von Tomi 595.
Brief. Literaturbrief und Briefliteratur 25. Briefmaß (mensura epistolae) 26.
Buch s. Band.
Burgundio von Pisa 334.
Buße, die. Zeugnisse über die kirchliche Gewalt der Sündennachlassung bei Pacianus von Barcelona 401 f; bei Ambrosius 537.

C.

Cäsarius von Nazianz 174. Vgl. 165.
Candidus s. Kandidus.
Canones in epistolas S. Pauli 410 ff.
Cebetis Tabula 448.
Christologie des Alexander von Alexandrien 40 f; des Athanasius 76 ff; des Gregor von Nazianz 187; des Gregor von Nyssa 214 f; des Amphilochius von Ikonium 228; des Diodor von Tarsus 305 f; des Theodor von Mopsuestia 321 f; des Chrysostomus 356 f; des Hilarius von Poitiers 390 ff.
Christus patiens, Tragödie 181.
Chromatius von Aquileja 548 f. Vgl. 486 621 f.
Chronograph, der, vom Jahre 354 558 bis 560.
Chrysostomus 324—361. Lebensgang 324. Schriften, Verbreitung und Überlieferung 329. Exegetische Homilien 335. Sonstige Predigten 339. Abhandlungen 345. Briefe 349. Unechte Schriften 350. Chrysostomus als Prediger 352. Chrysostomus als Exeget 354. Einzelne Lehrpunkte 356. Vgl. 10 11 14 19 21 22 23 24 f 29 110 116 f 133 154 157 164 312 f 650. Vitae S. Ioannis Chrysostomi 329.
Cicero 12 402 461 481 528 f 539 543 606.
Claudius Claudianus 434 447 f.
Claudius Marius Viktor 434.
Collatio Mosaicarum et Romanarum legum s. Lex Dei.
Collectio Avellana s. Avellana.
Comma Johanneum, bei Priszillian 408 f.
Constantin s. Konstantin.
Constantius s. Konstantius.
Cosmas s. Kosmas.
Cyprian von Antiochien 175.
Cyprian aus Gallien 432—435. Vgl. 31.
Cyprian von Karthago 175 401 f 407 433 436 455 457 467 473 479 549 568 648. Pseudo-Cyprian, De singularitate clericorum 490.
Cyprian, Presbyter 434 f. Caena Cypriani 434 f.
Cyrillus von Alexandrien 11 71 272 331 357 361.
Cyrillus von Jerusalem 273—281. Lebensgang 273. Die 24 Katechesen 276. Sonstige Schriften 280. Vgl. 23 25 268 361 536 557 600.

D.

Damasus I., Papst. Epigramme und Gedichte 563—567. Briefe 588—591. Vgl. 26 134 453 607 614 f.
De ecclesia, Cento 563.

De evangelio, Gedicht 390.
De Iesu Christo deo et homine, Gedicht 467.
De Iona, Gedicht 435 f.
De martyrio Maccabaeorum, Gedicht 466 f.
De pascha s. De cruce s. De ligno vitae, Gedicht 467.
De Sodoma, Gedicht 435 f.
De trinitate libri 12 57 487.
De Verbi incarnatione, Cento 563.
Dexter 424.
Dialog, der, in der Literatur des 4. Jahrhunderts 28 f.
Dialogi 7 de trinitate 60 115 290.
Dialogus Athanasii et Zacchaei 53 f.
Didascalia 318 Patrum Nicaenorum 60.
Didymus der Blinde 104—115. Lebensgang 104. Literarische Wirksamkeit 106. Exegetische Schriften 108. Dogmatische Schriften 110. Vgl. 7 8 14 26 f 60 201 f 535 614 625 628.
Diktinius 413.
Diodor von Tarsus 304—311. Lebenslauf 304. Lehre 305. Exegetische Schriften 306. Apologetische, polemische, dogmatische Schriften 308. Vier pseudojustinische Schriften Eigentum Diodors? 310. Vgl. 10 13 15 16 20 22 28 342.
Dionysius von Alexandrien 292.
Dionysius Exiguus 195.
Dioskorus 386.
Dogmatik. Die dogmatische Literatur des 4. Jahrhunderts 15 ff.
Donatismus 18 488.
Donatus von Casä Nigrä 488 f.
Donatus d. Gr. 489.
Donatus s. Älius Donatus.
Dorotheus 302.
Dositheus aus Cilicien 227.

E.

Ebedjesu 309 314 ff.
Egeria s. Aetheria.
Ehe. Ehe und Jungfräulichkeit bei Chrysostomus 346; bei Ambrosius 531 f; bei Papst Siricius 591 f; bei Hieronymus 631 f.
Elias von Kreta 178.
Elogium. Das Papstelogium des cod. Corbeiensis 588.
Endelechius 579.
Engel. Die 9 Engelchöre bei Ambrosius 517.
Ephräm von Antiochien 130.
Ephräm der Syrer 67 92 130 333 340 342.
Epiphanius von Salamis 293—302. Lebensgang 293. Literarische Wirksamkeit 295. Der Festgeankerte 296. Der Arzneikasten und die Rekapitulation 297. Biblisch-archäologische Schriften 299. Briefe, Unechtes 301. Vgl. 7 11 17 20 27 119 482 f 614 f 638 f. Vita S. Epiphanii 294 f.
Epiphanius Scholastikus 108 109 110.
Epistolographie 25.
Erbsünde, die, geleugnet von Theodor von Mopsuestia 322; gelehrt von Chrysostomus 358 f.
Eschatologie des Gregor von Nyssa 216 ff. Vgl. Apokatastasis.
Esdras. Das 4. Esdrasbuch 409.
Eucharistie, die. Zeugnisse des Eusebius von Cäsarea 257; des Cyrillus von Jerusalem 279 f; des Chrysostomus (doctor eucharistiae) 359 ff; des Gaudentius von Brescia 485; des Ambrosius 536.
Eudoxius von Konstantinopel 238.
Eugenius. Eugenii diaconi legatio 121.
Eunomius von Beröa 292.
Eunomius von Cyzikus 137 f 139 f. Vgl. 41 114 f 132 198 ff 211.
Eusebius von Alexandrien 264 344.
Eusebius von Cäsarea in Kappadozien 132 f.
Eusebius von Cäsarea in Palästina 240 bis 262. Lebensgang 240. Schriftstellerische Tätigkeit 242. Apologetische Schriften 244. Historische Schriften 248. Exegetische Schriften 253. Sonstige biblische Studien 255. Dogmatische Schriften 258. Enkomien auf Konstantin 259. Predigten und Briefe 261. Vgl. 8 12 13 15 20 21 27 28 29 237 307 423 487 519 554 f 613 f 615 623.
Eusebius von Emesa 263 f. Vgl. 13 14 29 53 259 306.
Eusebius von Nikomedien 42 f. Vgl. 37 f 41 f 122 462.
Eusebius von Vercellä 486 f. Vgl. 6 475.
Eustathius Afer 150.
Eustathius von Antiochien 230—237. Dogmatischer Standpunkt 230. Schriftstellerischer Nachlaß 232. Dogmatische Schriften 233. Exegetische Schriften 234. Briefe und Homilien 236. Vgl. 10 11 16 39 196.
Eustathius von Sebaste 128—130. Vgl. 21 124 ff 132 141 f.
Euthalius 283—285. Vgl. 93 f.
Euthalius von Sulci 284 f.
Euthymius Zigabenus 203.
Eutrop 614.
Euzoïus von Cäsarea 282.
Evagrius von Antiochien 238. Vgl. 6 f 67 68.
Evagrius Pontikus 93—98. Vgl. 8 22 30 60 554 555. Vitae S. Evagrii Pont. 93.
Evangelien. Evangelienharmonie des Ju-

vencus 429 ff. Anonyme Evangelienprologe 412. Evangeliensynopse des Eusebius von Cäsarea 258.
Evaristus 362.
Exegese s. Biblische Theologie.
Exegetenschule, die antiochenische 9 ff.

F.

Faustinus 475 f. Vgl. 521 f.
Faustus von Reji 648.
Felix I., Papst 289.
Filastrius von Brescia 481—485. Vgl. 20.
Filioque, das, bei Basilius d. Gr. 161; bei Gregor von Nazianz 186; bei Gregor von Nyssa 213; bei Prudentius 455. Vgl. Geist, der Heilige.
Firmicus Maternus 456—460. Vgl. 13.
Flavian von Antiochien 238 f. Vgl. 16 304 305 343 344.
Flavius Philostratus 248.
Florentius 472.
Fōbadius von Agennum 395 f.
Fortunatianus von Aquileja 486.
Fragen und Antworten, Literaturform 29 f.
Fronto 606.

G.

Gabriel, Rabban 181.
Galenus 510.
Gaudentius von Brescia 485 f. Vgl. 23 24 f 483 f 525.
Geist, der Heilige. Seine Gottheit bekämpft von Arius und späteren Semiarianern 16; verteidigt von Athanasius 78 f; von Didymus dem Blinden 110 ff; von Basilius d. Gr. 159 ff; von Gregor von Nazianz 185 f; von Gregor von Nyssa 212 ff; von Amphilochius von Ikonium 221 222; von Ambrosius 534 f; von Niceta von Remesiana 599. Vgl. Filioque.
Gelasius von Cäsarea 282.
Gelasius von Cyzikus 232.
Gelasius, Papst. Die sog. Gelasianische Dekretale „De recipiendis et non recipiendis libris“ 562 589 610.
Gennadius 28.
Georg, der Araberbischof 179.
Georgius von Alexandrien 329.
Georgius von Laodicea 264 f. Vgl. 14 f. 21 44 124 125.
Germanus von Konstantinopel 217.
Gesta purgationis Caeciliani et Felicis 492 494.
Glaube. Der Glaube die Grundlage und Norm des theologischen Wissens bei den Neu-Alexandrinern 8. Die nächste Quelle des Glaubens nach Hieronymus 653.
Gloria in excelsis Deo 389.
Gnome, Literaturform 30.
Gott. Etymologische Erklärung des Wortes θεός bei Gregor von Nyssa 212. Die menschliche Gotteserkenntnis nach Gregor von Nyssa 209 ff.
Gratian, Kaiser 534 f.
Gregor von Berytus 44.
Gregor von Eliberis 396—401. Vgl. 18 23 475.
Gregor von Nazianz (der Ältere) 157 184. Vgl. 133 165 ff.
Gregor von Nazianz (der Jüngere) 162 bis 188. Individualität 162. Lebenslauf 165. Reden 169. Gedichte 179. Briefe 182. Trinitätslehre und Christologie 184. Vgl. 4 5 8 14 17 21 22 23 24 25 f 30 33 f 130 ff 135 141 f 152 154 158 224 342 347 399 540 555 607. Vitae S. Gregorii Theologi 165.
Gregor von Nyssa 188—220. Lebensgang 188. Wissenschaftliche Tätigkeit 191. Exegetische Schriften und Homilien 194. Dogmatische Schriften 198. Asketische Schriften 204. Reden 205. Briefe 208. Über die menschliche Gotteserkenntnis 209. Über Trinität und Inkarnation 212. Über die letzten Dinge des Menschen 216. Vgl. 8 9 10 14 17 21 22 23 26 27 91 115 130 f 133 135 149 150 154 157 164 184 290 344 540. Vita S. Gregorii Nyss. 188.
Gregor, Presbyter 165.
Gregor, Presbyter von Cäsarea in Kappadozien 232.
Gregor der Wundertäter 184 289.
Griechisch. Kenntnis des Griechischen bei den Lateinern 6.
Guibert von Gembloux 422.

H.

Häreseologie des 4. Jahrhunderts 20.
Hagiographie des 4. Jahrhunderts 20 f.
Hebräerevangelium 288 619.
Hebräisch. Kenntnis des Hebräischen im 4. Jahrhundert 20.
Hegemonius 265—269. Vgl. 15.
Hegesippus, der sog. 505 f. Vgl. 525.
Heiligenleben s. Vitae sanctorum.
Heliodor von Altinum 654 f. Vgl. 639 645.
Heliodor von Antiochien 655.
Heliodor von Emesa 655.
Heliodor aus Gallien 655. Vgl. 6.
Heliodor, Poet 655.
Heliodor von Trikka 655.
Helvidius 631. Vgl. 18 649.
Heraklianus. Altercatio Heracliani cum Germinio 593 f. Vgl. 28.
Hermeneutik, biblische. Die hermeneutischen Grundsätze der Neu-Alexan-

driner 8 f; der Antiochener 10 f; der Okzidentalen 19; des Diodor von Tarsus 307; des Theodor von Mopsuestia 317 f; des Chrysostomus 355 f; des Hilarius von Poitiers 371 f 374 376; des Tyconius 495 f; des Ambrosius 526 ff; des Hieronymus 628 f.
Hesiod 146.
Hesychius von Jerusalem 64.
Hierokles 13. Vgl. 247 f.
Hieronymus 605—654. Lebenslauf 605. Literarische Hinterlassenschaft 609. Übersetzungen aus dem Griechischen 612. Übersetzung der Heiligen Schrift 615. Exegetische Arbeiten über das Alte Testament 619. Exegetische Arbeiten über das Neue Testament 624. Rückblick auf die exegetischen Arbeiten 627. Dogmatisch-polemische Schriften 630. Historische Essays 635. Homilien 640. Briefe 643. Zur Charakteristik des hl. Hieronymus 648. Vgl. 3 5 6 12 18 19 20 21 24 25 27 f 28 f 29 f 83 ff 111 116 f 249 f 255 f 294 301 461 507 549 ff 590 f. Vitae S. Hieronymi 608 f.
Hieronymus von Jerusalem 620 f.
Hilarianus 560 f.
Hilarianus Hilarius 521 f.
Hilarius von Arles 390 467.
Hilarius, Dichter 390 467.
Hilarius von Poitiers 365—393. Stellung und Bedeutung 365. Lebensgang 369. Exegetische Schriften 371. Die zwölf Bücher „De trinitate“ und das Sendschreiben „De synodis“ 377. Polemische Gelegenheitsschriften 381. Briefe 386. Hymnen 387. Christologie 390. Vgl. 3 6 12 17 18 19 32 407 469 521 543 604. Vita S. Hilarii Pictav. 369.
Hilarius von Rom 477. Vgl. 521 630.
Hilarius s. Hilarianus Hilarius.
Himerius 171.
Hippolytus 298 f 302 483 510 513 515. 559 585.
Historia imaginis Berytensis 47.
Historische Theologie. Ihre Bearbeitung im 4. Jahrhundert 20 f.
Homer 31 146 431.
Homiletik und Katechetik im 4. Jahrhundert. Homilien und thematische Predigten 22 f. Berühmte Prediger und Katecheten 23. Die überlieferten Predigten und Katechesen zum großen Teil Nachschriften von Schnellschreibern 24 f.
Homöusianer 15 f 124 ff.
Homonius 292.
Homousie, die, des Sohnes mit dem Vater s. *Ὁμοούσιος*.
Horaz 431 451 455 546 651.
Horsiesi 85—87. Vgl. 615.
Hosius von Corduba 393—395.
Hrabanus Maurus 412.
Hydatius von Emerita 413. Vgl. 404 f 409.
Hymnologie des 4. Jahrhunderts 31 f.

I.

Idacius Clarus s. Itacius.
In Genesin ad Leonem papam, Gedicht 389 f.
Innocentius I., Papst 403. Vgl. 157.
Irenäus 6 298.
Isaak, konvertierter Jude 521—525. Vgl. 29 508.
Isaak von Ninive 88 f.
Isaias, Abt 98.
Isidor von Pelusium 339.
Isidor von Sevilla 394 627 652.
Isokrates 200.
Itacius von Ossonuba 413 f. Vgl. 404 f 408.
Itala 430 473 615 ff. Codex Vercellensis 487.
Itinerarium Burdigalense 416.

J.

Jakob Diassorinus 291.
Jakob von Edessa 178.
Jamblichus 12 468.
Jobius 292.
Johannes von Antiochien 313.
Johannes Burgundio s. Burgundio.
Johannes Chrysostomus s. Chrysostomus.
Johannes von Damaskus 341 361.
Johannes Geometres 165.
Johannes (II.) von Jerusalem 302 f. Vgl. 278 294 633.
Johannes Kyriotes s. Johannes Geometres.
Johannes, Schüler des Epiphanius 294.
Josephus 505 f 542 554.
Jovinianus 631 f. Vgl. 18 591 f 649.
Julian der Abtrünnige 13 f. Vgl. 269 304 f.
Julianus, Apollinarist 292.
Julianus von Eclanum 358 577.
Julius I., Papst 583—585. Vgl. 289 292.
Julius Afrikanus 249.
Julius Hilarianus 560 f.
Julius Solinus 435.
Justinus Martyr. Pseudo-Justinus 310 f. Vgl. 29 f.
Juvenal 455.
Juvencus 429—432. Vgl. 31 433.

K.

Kandidus 462.
Kanon, der biblische, nach Theodor von Mopsuestia 318; nach Hieronymus 629.

Kassiodor 108 109 110 461.
Katechetenschule, die alexandrinische 7.
Katechetik s. Homiletik.
Katenen. Enarratio in epistolas canonicas 109 f. Katenen zum Hohenlied 197 254 f 323. Katene zum Lukasevangelium 272.
Kirche, die. Der katholische Kirchenbegriff den Novatianern gegenüber verteidigt von Pacianus von Barcelona 401 f; den Donatisten gegenüber verteidigt von Optatus von Mileve 491. Die kirchliche Jurisdiktionsgewalt s. Buße. Der Primat der römischen Kirche bezeugt von Optatus von Mileve 491; von Papst Julius I. 583; von Hieronymus 653 f.
Kirchengeschichtschreibung s. Historische Theologie.
Klementinen 554 582.
Kommodian 467.
Konstantin, Kaiser. Briefe 259. Oratio ad sanctorum coetum 260 f. Quasi-Leichenrede auf sich selbst 260. Vita Constantini 259 ff. Laus Constantini 260.
Konstantius von Antiochien 350.
Kosmas von Jerusalem 181.

L.

Laktantius 13 25 f 473 479 651.
Laodicenerbrief 409.
Lateinisch. Kenntnis des Lateinischen bei den Griechen 6 f.
Latronianus 412 f.
Laudes Domini, Gedicht 428 f.
Leander von Sevilla 394.
Leo d. Gr. 415 f.
Leo der Weise 329.
Lex Dei 506 ff. Vgl. 525.
Libanius 3 f 155 220 229 324 330 349.
Liberius, Papst 585—588. Vgl. 384 486 530. Gesta Liberii Papae 588.
Literaturformen, neue, im 4. Jahrhundert 23 ff.
Liturgien. Anaphora unter des Athanasius Namen 69. Anaphora von Thmuis 102. Liturgie des Basilius d. Gr. 146 f. Liturgien unter dem Namen Gregors von Nazianz 165. Liturgie des Eustathius 237; des Diodor von Tarsus 309; des Theodor von Mopsuestia 321; des Chrysostomus 351 f. Oratio eucharistica des Chrysostomus 334.
Lucianus von Antiochien 9 f 11 40 122. Acta S. Luciani 44. Syllukianisten 40 41 44.
Lucius von Alexandrien 103 f.
Lukan 431 455.
Lukrez 431 455.
Luzifer von Calaris 469—475. Luzifer in seiner Eigenart 469. Luzifer vor dem Exil 470. Luzifer während des Exils 471. Luzifer nach dem Exil 474. Vgl. 3 73 381.

M.

Macedonius 16. Macedonianer 16 111 600.
Märtyrerakten s. Acta oder Passiones martyrum.
Makarius der Ägypter 87—93. Vgl. 8 17 23 95. Vita S. Macarii Aeg. 88.
Makarius der Alexandriner 87—93. Vgl. 105. Vita S. Macarii Alex. 88.
Makarius, Mönch (?) 91.
Makarius, Mönch 554. Vgl. 553.
Makkabäer. Das 4. Makkabäerbuch 514 526.
Makrobius 489 f.
Mani 266 ff.
Manichäismus 14 f
Marcellinus 475 f.
Marcellus von Ancyra 117—124. Das antiarianische Werk vom Jahre 335 117. Spätere Schriften 120. Vgl. 16 f 258. Marcellianer 121 f.
Marcion 449.
Maria, die Jungfrau, bei Chrysostomus 357 f; bei Ambrosius 530 ff. Der Name θεοτόκος bekämpft von Diodor von Tarsus 306; von Theodor von Mopsuestia 322; umgangen von Chrysostomus 357; verteidigt von Gregor von Nazianz 187; von Gregor von Nyssa 215. Die immerwährende Jungfrauschaft verteidigt von Ambrosius 532; von Papst Siricius 592; von Hieronymus 631.
Maris von Chalcedon 44.
Marius Merkator 593.
Marius Viktor s. Claudius Marius Viktor.
Marius Viktorinus 460—468. Lebensgang 460. Schriften aus heidnischer Zeit 461. Antiarianische Schriften 462. Hymnen 464. Erklärungen paulinischer Briefe 464. Unechte Schriften 465. Rückblick 467. Vgl. 12 17 368.
Markus Eremita 92.
Markus, Papst 583.
Martin von Bracara 597 600 f.
Martyrius von Antiochien 329. Vgl. 314.
Martyrologium Hieronymianum 636. Vgl. 548.
Maternus s. Firmicus Maternus.
Maximinus 595 f. Vgl. 534 597.
Maximus Konfessor 197 333.
Maximus der Philosoph 168. Vgl. 55 f 175.
Maximus von Turin 535 537 541.
Melitius von Antiochien 238. Vgl. 134.
Melito von Sardes 35.

Menander 172 207.
Methodius von Olympus 192 196 216 f 235 623.
Michael Psellus 164 197.
Missa = Messe bei Ambrosius 543.
Mönchtum 20 f 79. Eremiten und Cönobiten 83 91 f 143. Mönchsregeln 22 83 f 91 f 140 ff 412.
Moraltheologie s. Praktische Theologie.
Mutianus 333.

N.

Narcissus von Neronias 43.
Nektarius von Konstantinopel 361.
Nemesius von Emesa 204.
Nestorius 11 344.
Nicephorus von Konstantinopel 262 339.
Niceta von Remesiana 598—605. Lebensumstände 598. Die Unterweisung für Taufkandidaten 599. Kleinere Schriften 601. Hymnen 603. Vgl. 7 23 32 278 533 577 648.
Nicetas von Aquileja 601.
Nicetas David 181.
Nicetas von Heraklea 106 178 194 247 271.
Nicetius von Trier 603.
Nilus 92 98 156 197 333.
Nonnus 178.
Novatian 401 647. Novatianismus 18.

O.

Obitus Baebiani, Gedicht 578.
Okzidentalen und Orientalen. Unterschied des Bildungsgrades und der literarischen Leistungsfähigkeit 5 f. Gräzisten unter den Lateinern 6. Latinisten unter den Griechen 6 f.
Olympius 414.
Ὁμοούσιος (*ὁ υἱὸς τῷ πατρί*), der Terminus des Nicänums, wahrscheinlich auf Veranlassung des Hosius von Corduba in das nicänische Symbol aufgenommen 393; wird umgangen von Titus von Bostra 271 sowie von Cyrillus von Jerusalem 274 f; wird preisgegeben von Papst Liberius 586.
Optatus von Mileve 491—494. Vgl. 18.
Opus imperfectum in Matthaeum 597.
Orientalen und Okzidentalen s. Okzidentalen und Orientalen.
Origenes 8 10 12 106 108 110 192 197 216 f 234 f 374 f 510 513 518 520 526 542 543 549 ff 553 612 f 620 ff 628 f 643 646 f 653. Philocalia Origenis 132 192. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum 400 f.
Origenistische Streitigkeiten 97 106 116 293 ff 550 f 592 633 f.
Orosius 411 f. „Chronica Horosii“ 559.
Ovid 431 455 481.

P.

Pacatus 571.
Pachomius 83—85. Vgl. 22 615. Vitae S. Pachomii 84 86.
Pacianus von Barcelona 401—403. Vgl. 18.
Palladius von Helenopolis. Dialogus de vita S. Ioannis Chrys. 29 329 f. Historia monachorum in Aegypto 79 104 481 555.
Palladius von Ratiaria 534 596.
Pamphilus von Cäsarea 240 283 554.
Paphnutius 91.
Parmenianus 489—491. Vgl. 32 33.
Passiones martyrum s. Acta oder Passiones martyrum.
Pastor 414 f.
Pastoraltheologie s. Praktische Theologie.
Patrophilus von Skythopolis 43 f 487.
Paulinus von Antiochien 44 237.
Paulinus von Aquileja 145.
Paulinus von Mailand 6 500 582.
Paulinus von Nola 569—582. Sein Leben und sein literarischer Nachlaß im allgemeinen 569. Gedichte aus der Zeit vor der Niederlassung zu Nola (etwa 375—395) 573. Gedichte aus der Zeit des Aufenthaltes zu Nola (395—431) 575. Prosaschriften 579. Vgl. 32 f 403 421 426 437 ff 557 f 598 f 603 f.
Paulinus von Tyrus s. Paulinus von Antiochien.
Paulus, Abt 178.
Paulus Diakonus 579.
Pelagius 358 625 635 648.
Peregrinatio ad loca sancta s. Aetheria oder Egeria.
„Peregrinus episcopus“ 411 f.
Petronius von Bologna 481.
Petronius von Verona 481.
Petrus II. von Alexandrien 103 f. Vgl. 59.
Petrus Chrysologus 365.
Petrus Damiani 145.
Petrus Diakonus 420.
Petrus von Sebaste 199 f. Vgl. 131 188.
Philastrius s. Filastrius.
Philippus, Presbyter 648. Vgl. 582.
Philo von Alexandrien 12 30 211 510 ff 513 f 518 526 542 613.
Philo, Historiograph 303.
Philo von Karpasia 303. Vgl. 156.
Philo, Presbyter 362.
Philokalus, Kalligraph 559 563.
Philostratus s. Flavius Philostratus.
Phöbadius s. Föbadius.
Photinus von Sirmium 123 f. Vgl. 6 234.
Photius 27 136. Encomium S. Athanasii 46 52. Quaest. Amphiloch. 123.

Physiologus 302.
Plato 192 346 512 537.
Plautus 651.
Plinius 606.
Plotinus 12 211 468.
Plutarch 4.
Pneumatomachen 16 201.
Poesie 31—34. Die Poesie der Lateiner 31. Die Poesie der Griechen 33. Rhythmischer oder akzentuierender und quantitierender Vers 32 34.
Polemik. Die polemische Literatur des 4. Jahrhunderts 15 ff.
Polemon (al. Polemius), Apollinarist 292.
Polemon, Sophist 171.
Polybius von Rhinokorura 294.
Polychronius von Apamea 322—324. Vgl. 10.
Polychronius Diakonus 323.
Pomponius 563.
Pontius Paulinus s. Paulinus von Nola.
Porphyrius 13 245 247 461 f 623.
Potamius von Olisipo 395.
Präexistenz s. Seele.
Praktische Theologie. Ihre Bearbeitung im 4. Jahrhundert 21 ff.
Predigt s. Homiletik.
Primat, der, der römischen Kirche s. Kirche.
Priszillian 403—412. Leben und Lehre 403. Schriften 406. Die drei ersten Stücke der Würzburger Handschrift 407. Die acht weiteren Stücke der Handschrift 409. Die „Canones in epistolas S. Pauli“ und sonstiges 410. Vgl. 18.
Proba 561—563. Vgl. 31.
Prodikus 146.
Prohäresius 171.
Proklus von Konstantinopel 147 229.
Proklus, Neuplatoniker 182.
Prokopius von Gaza 256.
Prosper aus Aquitanien 579.
Protogenes von Sardika 393.
Prudentius 440—456. Sein Leben und seine Werke im allgemeinen 440. Das „Dittochaeon“ 443. Die apologetischen und polemischen Dichtungen 445. Die lyrischen Dichtungen 450. Rückblick 454. Vgl. 6 13 18 32 f 564 567 572.
Psellus s. Michael Psellus.

Q.

Quintilian 367 f 460 606.

R.

Rufinus von Aquileja 549—558. Lebensgang 549. Literarische Wirksamkeit 551. Übersetzungsarbeiten 553. Selbständige Schriften 556. Vgl. 6 12 20 96 141 143 150 151 153 177 251 f 282 613 633 f.

S.

Sabbatruhe in der Hölle 455 f.
Sabellianismus 17.
Sabinus von Konstantia 294 f.
Sakramente. Die objektive Wirksamkeit der Sakramente den Donatisten gegenüber verteidigt von Optatus von Mileve 491. Vgl. Buße, Ehe, Eucharistie.
Sallust 423 543.
Sarapamon (Sarapammon) 88.
Schulen und Richtungen, theologische 7 bis 12. Schulen im Orient 7. Richtungen im Okzident 12.
Seele. Für die Präexistenz der Seele Evagrius Pontikus 97 und Didymus der Blinde 106; gegen die Präexistenz Gregor von Nyssa 216.
Seneca 455.
Serapion, Mönch (?) 91.
Serapion von Thmuis 98—102. Leben 98. Schriften 99. Euchologium 101. Vgl. 14 64 112.
Severianus von Gabala 363—365. Vgl. 23 153 345.
Severus von Antiochien 110 207 217.
Severus s. Acilius Severus.
Severus s. Sulpicius Severus.
Sextus-Sprüche 97 554.
Silvester I., Papst 582 f.
Silvia aus Aquitanien, die angebliche s. Aetheria.
Simeon Metaphrastes (Logothetes) 89 153.
Simplicianus von Mailand 548.
Siricius, Papst 591 f.
Sisebut 604.
Skotus Erigena 195.
Skythianus 266.
Sophronius 283. Vgl. 6 7 611 639.
Sünden und Laster. Achtlaster-Theorie 94 f.
Sueton 573 614.
Suidas 27 306 ff 337 f.
Sulpicius Severus 421—427. Leben und Wirken 421. Die Chronik 422. Die Martinus-Biographie 424. Briefe 426. Unechtes 424 427. Vgl. 20 21 29 403 ff 442.
Syagrius 414 f. Vgl. 475.
Symbolum Athanasianum s. Symb. Quicumque 58 f 487. Symb. Constantinopolitanum 16 297. Symb. Nicaenum 15.
Symmachus 445 f 542.
Synodicum Athanasii 62 f.
Synopsis Scripturae sacrae 65. Synopsis Veteris et Novi Testamenti 352.
Synusiasten 292.

T.

Tacitus 423.
Te Deum laudamus 604 f. Vgl. 547.

Terebinthus 266.
Tertullian 5 402 f 436 450 455 467 473 479 549 593 631 632 647 651.
Theodor, Abt 85—87. Vgl. 81 615.
Theodor Daphnopates 333.
Theodor von Heraklea 265.
Theodor von Mopsuestia 312—322. Leben und Wirken 312. Exegetische Schriften 314. Hermeneutik, Kanon 317. Anderweitige Schriften 318. Nestorianismus, Pelagianismus 321. Vgl. 10 11 197 345.
Theodosius Diakonus 63 73.
Theodotus von Laodicea 43.
Theognis von Nicäa 43.
Theophilus von Alexandrien 115—117. Vgl. 294 326 f 614 f.
Theophilus von Antiochien 116 549.
Theotimus von Tomi 605.
Thomas von Aquin 358.
Tiberianus 412.
Timotheus Aelurus 114.
Timotheus von Alexandrien 104. Vgl. 59.
Timotheus, Archidiakon 104. Vgl. 21.
Timotheus von Berytus 292 584.
Timotheus von Konstantinopel 20 597.
Titus von Bostra 269—273. Vgl. 15.
Tomus (τόμος), „Band“ 27; „Synodalbescheid“ 70. „Enzyklischer Tomus“ 37.
Tractatus „Erklärung“ 372 f; „Predigt“ 397 f. Tractatus contra Arianos 379 525. Tractatus Origenis de libris ss. scripturarum s. Origenes.
Trinitätslehre des Athanasius 76 ff; des Didymus des Blinden 107 111; des Basilius d. Gr. 158 ff; des Gregor von Nazianz 184 ff; des Gregor von Nyssa 212 ff; des Amphilochius von Ikonium 227 f; des Cyrillus von Jerusalem 274 f; des Hilarius von Poitiers 390 f; des Prudentius 455; des Marius Viktorinus 463 f. Vgl. Christologie, Geist, der Heilige.
Triphyllius von Ledrä 303.
Tropiker 16 70.
Turbo 267.
Turibius von Astorga 415 f.
Tyconius 495—498. Vgl. 19 627.
Tyrannius Rufinus s. Rufinus.

U.

Uranius 571.
Ursacius von Singidunum 61 593 f.

V.

Valens von Mursa 61 593 f.
Valentinus 292.
Valerius 419.
Varro 646.
Vergil 31 402 428 431 454 481 503 543 561 571 f 651. Centones Vergiliani 561—563.
Vigilantius 634 f. Vgl. 18 649.
Vigilius von Thapsus 57 414.
Vigilius von Trient 548.
Viktor von Cartenna 145.
Viktorinus s. Marius Viktorinus.
Viktorinus von Pettau 461 626 f 631.
Viktricius von Rouen 403.
Vincentius 558.
Vitae sanctorum 20 f. Vita S. Ambrosii 500; S. Amphilochii 222; S. Antonii 66 f 68 638; S. Athanasii 49; S. Basilii M. 130 227; Constantini Imp. 259 ff; S. Epiphanii 294 f; S. Eugeniae 558; S. Evagrii Pont. 93; S. Gregorii Naz. 165; S. Gregorii Nyss. 188; S. Hieronymi 608 f; S. Hilarii Pictav. 369; S. Hilarionis 638 f; S. Ioannis Chrys. 329; S. Macarii Aeg. 88; S. Macarii Alex. 88; S. Macrinae 204 f; Malchi mon. 637 f; S. Martini Tur. 424 ff; S. Olympiadis 350; S. Pachomii 84 86; S. Parthenii Lamps. 44; S. Pauli mon. 636 f; S. Wulfilae 596; S. Zenonis 477. Vgl. Acta oder Passiones martyrum.
Vitalis von Antiochien 292.
Vitellius 489 f.
Vulgata 615 ff. Codex Amiatinus 616. Codex Fuldensis 616.

W.

Wallfahrtsberichte 416 ff.
Wilhelm von St Thierry 513.
Wulfila 594 f. Vgl. 7. Vita S. Wulfilae 596.

X.

Xenophon 512.

Z.

Zeno von Verona 477—481. Vgl. 23. Vita S. Zenonis 477.
Zonaras 181.